ΦΙΛΟΘΕΟΣ **4 (2004)** **PHILOTHEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković

Beograd – Nikšić – Trebinje

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 4 (2004) pp. 1–326

Marios Begzos: Apophatic Theology and the Contemporary World View 3
Wolfgang Speyer: Zur Gottesfrage heute. 12
Ю. М. Романенко: Воображение как онтологическая проблема 19
Alois M. Haas: ‚Ereignis' in philosophischer und theologischer Sicht 32
Václav Ježek: Dimensions of Time in Orthodox Theology. 46
Jörg Splett: Lust am Logos. 53
Gunter Scholtz: Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff. 66
Klaus Müller: Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung 82
Markus Enders: Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen"? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie 98
Bernhard Kilga: Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung . 111
Bogoljub Šijaković: Kritik des balkanistischen Diskurses. Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans. 119
Werner Theobald: Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors. 145
Konstantine Boudouris: Self, Society and Ecological Self 153
Bernd Jochen Hilberath: Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie. 161
Miroslav Simijonović: Gedanken zur Ikonenverehrung 189
Volker Steenblock: Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike 202
Jens Halfwassen: Platons Metaphysik des Einen. 207
Christina Schefer: Platons Philosophie als Religion. 222
Katelis Viglas: The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) 237
Р. Светлов: Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии 248
Adolf Martin Ritter: Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) 260
Jean-Claude Larchet: La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées 276
Philipp W. Rosemann: *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project. 284
Thomas Sören Hoffmann: Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus 301
Book Reviews · Besprechungen · Comptes-rendus 320
Authors in *Philotheos 1* (2001), *2* (2002), *3* (2003), *4* (2004). 324

Philotheos **4** (2004) 3-11

Marios Begzos
Athens

Apophatic Theology and the Contemporary World View

I. The Meaning of Apophaticism

Theology as discourse about God perceives its task in a two-fold way: positively and negatively. It says what God is and what he is not. The former is called affirmative or positive theology (theologia affirmativa) and the latter, denying or negative theology (theologia negativa). Positive theology operates with definitions and determinations: God is the Good, Being, the Wise, etc., while negative theology works with negations: those predicates of God are appropriate from which there emerges not what God is, but what he is not.

If these two kinds of theology are compared with the fine arts, then the positive corresponds to painting and the negative to sculpture. In the first instance a sketch is made and colors are added to it, in order to establish a two-dimensional portrait, while in the second instance fragments are hewn from the raw materials and in this way a three-dimensional picture is made to appear. Dionysius the Areopagite maintains: "We must proceed like the sculptor who removes all hindrances which conceal the divine purity of what is hidden and only the removing, to allow the hidden beauty to shine of itself."[1]

The Fourth Lateran Council (1215) officially formulated and determined the concept of negative theology in the Western Church as follows: "Between Creator and creature no similarity can be affirmed, without affirming a still greater dissimilarity between them".[2] In the formulation by Thomas Aquinas: "de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit"[3] negative theology entered into the traditional Roman Catholic handbooks.[4]

---

[1] Dionysios Areopagites, De mystica theologia, 2: P.G. 3, 1025.

[2] D. 806: "quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quim inter eos maior sit dissimilitudo notanda": H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum (Freiburg: Herder, 1957 [31st ed.], p. 432. Cf. C. Yannaras, Person und Eros (Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1982), p. 205f. and H. Vorgrimmler, "Negative Theologie", LThK 7 (1967), col. 864.

[3] Quaestiones disputatae 7, 5, 14.

[4] On the Roman Catholic understanding of negative theology, cf. J. Hochstaffl, Negative Theologie, (Munich: Kösel, 1976), pp. 154f (Biblio), H. Vorgrimmler, cols. 864f. and A. Gouhier, "Néant" in DSp 11 (1981), cols. 64-80 (Biblio). Protestant theology is only marginally interested in negative theology. Except for E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1977 (3rd ed., 1978), esp. pp. 316-357, and Zur Freiheit eines Christenmenschen (Munich, Kaiser, 1978), pp. 28-53, one finds no specific article on "Negative Theology" in evangelical lexika. On negative theology in Augustine, Scotus Eriugena, Meister Eckhart and Nikolaus Cusanus, cf. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Vol. 1 (Munich: DTV, 1979 [1971]).

Apophatic theology does not mean a definition of God, either positively or negatively. To speak apophatically of God means to transcend all attributes of God, whether positive or negative. The appropriate name for the apophaticism of the Eastern Church is no "theologia negativa" (denying theology), but "theologia superlativa" (transcending theology). Dionysius claimed: "of him one can neither attribute nor deny something, rather, in attributing or denying something of him, we neither affirm nor deny, because the perfect and unique ground of everything is beyond every claim, and because the eminent ground – utterly detached from everything and beyond the totality – stands beyond every denial."[5]

Apophatic theology is not confined to denial, negation is only one factor of apophatic theology: it can therefore be designated as "theologia superlativa". It is for this reason that apophatic theologians prefer the prefix ὑπέρ – "beyond".[6] The fundamental notion of the apophaticism of the Eastern Church is this: truth does not exhaust itself in its formulation. God can be defined negatively and accordingly delimited. Whereas negative theology attempts to define God by denials, apophatic theology renounces every definition of God. A basic characteristic of the apophaticism of the Eastern Church is radical renunciation of every definition of God, whether positive or negative.

The epistemological nature of the apophaticism of the Eastern Church consists in three elements: the personal, the dialectical, and the mystagogical.

1. Apophatic thelogy aims at **personal** knowledge and absolutely denies any possessive knowledge. The apophaticism of the Eastern Church stands in the mode of Being and not in the mode of having.[7] To know God apophatically means to be in relation with God as person, and not to have, master or grasp God as a thing or object.[8]

Man and God are not to be understood with the schema: subject-object, but eschatologically,[9] i.e. in the perspective of the project.[10] "God is not only the one who

---

[5] Dionysios Areopagites, De mystica theologia, 5: P.G. 3, 1048B. Cf. Maximus the Confessor, Schol. In De div. Nomin: P.G. 4, 245C. Cf. also C. Yannaras, De l'absence et de l'inconnaisance de Dieu (Paris: Cerf, 1971), p. 887: "Apophaticism is thus defined as a simultaneous synthesis of affirmations and negations"; "it is apparent that the apophatic attitude is not to be identified with the theology of negations". Idem, "Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis", Ostkirchliche Studien 21 (1972), 132-140, esp. p. 133, K. Ware, "Dieu cache et revelée", MEPR 23 (1975), 89/90, esp. p. 48 ("The voice of negation is in reality a voice of super-affirmation"), and J. Zizioulas, "Wahrheit und Gemeinschaft", KuD 28 (1980), 2-49, esp. p. 22 (Note 72): ("The equation of 'apophatic' and 'negative' can lead to a misunderstanding…That is a theology that transcends the schema of 'positive vs. negative' or 'knowledge vs. ignorance'").

[6] J. Zizioulas, p. 20. cf. G. Florovsky, "Pseudo-Dionysios, Works", Encyclopedia for Religion and Ethics (Greek), 12 (1968), esp. p. 476.

[7] E. Fromm, Haben oder Sein (Munich: DTV, 1980 [6th ed.]; ET: To Have or to Be? World Perspectives vol. 50 [New York: Harper & Row, Publishers, 1976]); G. Marcel, Etre et Avoir (Paris: Aubier, 1968; ET: Being and Having: An Existentialist Diary [Harper Torchbooks. New York: Harper & Row, Publishers, 1965]).

[8] M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (Paris: Cerf , 1970), p. 29, note 8: "This is repeated by the Greek Fathers, like Saint Basil and Saint Gregory Nazianzus: to know fully, the subject must be one with the object of consciousness". Cf. V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (Cambridge, James Clarke & Co. Ltd, 1957), pp. 30f. and J. Zizioulas, esp. p. 48: "Truth frees by relocating man in community".

[9] V. Lossky, Orthodox Theology: An Introduction (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), p. 14.

[10] On the concept of project, cf. J. Moltmann, The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1981), pp. 216ff.

is here or was here, but is always the ἐρχόμενος, the one who comes, the Pantocrator (Rev. 1:18)".[11] Apophatic theology denies all attributes of God, for God transcends being and becoming, and only "coming" is appropriate: both the Old Testament promise (ἐπαγγελία) and the New Testament Gospel (εὐαγγέλιον) theologically and eschatologically refer to God as the coming one.

The patristics of the Eastern Church adopted and expanded both basic biblical ideas, i.e. the personal and eschatological concept of God. "Person is the key biblical concept in the relation between God and man,"[12] and this truth lives on in the praxis of the Eastern Church, both in its Divine Service[13] and in its ethics, for according to the basic principle of the anthropology of the Eastern Church: "Man is what he is when he participates in the ecclesial community".[14]

This is the meaning of the personalism of the Eastern Church: "The existential point of departure of Orthodoxy is determined by the principle of community and the experience of communication. The existentialism of Eastern Orthodoxy has nothing to do with the individualism of the existentialia, but only with the personality of the member of the Ecclesia at all times and in all places…existential conduct means the transition from the individuum (pro me) to the person (pro nobis).[15] Apophaticism marks the transition from individuality to relationality, and thus the polarity between subjectivism and objectivism is in principle transcended. Apophaticism means ultimately intersubjectivity, i.e. communal and mutual knowledge

2. Apophaticism postulates a **dialectical** knowledge of God and overcomes analogical knowledge. The knowledge of God consists not only in analogical correspondence ("Like is known by like"), but also in dialectical opposition ("Like is known by unlike"). Cataphatic (positive) theology works principally, if not exclusively, with analogy, whereas apophatic theology prefers dialectic.[16] God and man are ontologically dissimilar, but man can know God under the condition of apophaticism.

Dionysius the Areopagite stated: "in the respect to the Divine denials are true, affirmations are insufficient".[17] P. Evdokimov explains it as follows: "The theology of the Eastern Church is always an apophatic knowledge of God, a denial of all human anthropomorphic definitional terms",[18] "this does not hold true: the one or the other, rather: the one and the other simultaneously."[19] The antinomic structure of Christian doctrine is to be understood apophatically: "The highest point of revelation, the dogma of the Holy Trinity, is pre-eminently an antinomy."[20]

---

[11] N. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche (Stuttgart: Evang. Verlag, 1968), p. 60.

[12] Ibid, p. 47.

[13] Ibid., pp. 105f.

[14] Ibid., p. 49.

[15] N. Nissiotis, "Der pneumatologische Ansatz und die liturgische Verwirklichung des neutestamentlichen νῦν": Oikonomia (Festschrift O. Cullmann) (Hamburg – Bergstedt: Reich, 1967), pp. 303f.

[16] On analogy vs. dialectic in theology, cf. J. Moltmann, The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology (New York: Harper & Row, Publishers, 1974), pp. 25ff. and W. Weischedel, Vol. II, pp. 218ff.

[17] Cited from J. Hochstaffl, p. 125.

[18] P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Neuchatel: Delachaux/Niestle, 1965), p. 53.

[19] Ibid. p. 175. Cf. Gregory Palamas, Capita, 121: P.G. 150, 1205C.

[20] V. Lossky, Mystical Theology, p. 43.

In this way apophaticism is the continuation of the Old Testament injunction against idolatry,[21] and according to Gregory of Nyssa it is true that "Concepts generate idols of God, only wonder comprehends something"[22]. And W. Weischedel comments on Dionysius the Areopagite as follows: "God can only be spoken of appropriately in a dialectical way. There are "perceptions, discourse, names" and yet he cannot be perceived or expressed as named" (De divin. Nomin. VII. 3)".[23] J. Hochstaffl asserts: "Negative theology and negative dialectic illustrate one another in the medium of critical praxis".[24]

3. Apophaticism implies a **mystagogical** knowledge of God and represents a rational, but scarcely rationalistic knowledge. The mystagogical includes the mystical, not in an individualistic sense, but in a communal-ecclesial, eucharistic and doxological perspective. F. Heiler states: "Orthodox theology is a theology of experience, thelogia experimentalis, mystical theology"[25] and remarks rightly: "Mysticism is the most beautiful and finest blossom of the Orthodox Church".[26]

Mysticism means the experience of unity: on this Christianity is generally agreed. According to Thomas Aquinas mysticism is "cognito Dei experimentalis,"[27] and Luther called it "sapientia experimentalis et non doctrinalis".[28] In modern times mysticism came to be interpreted individualistically. Mysticism can actualize the unity only in the context of a community, for which reason genuine Christian mysticism must be ecclesial, eucharistic and mystagogical. But "above all, for the Orthodox tradition everything in the life of the Church can be characterized as eucharistic."[29] Apophatic, mystical and mystagogical theology have become synonymous.

But the distinction between the rational and the rationalistic is very important for our theme, for another modern conception often equates mysticism with the irrational. Rational knowledge means self-critical reason, i.e. reason which is fully conscious of its limits. Rationalistic thinking means one-sided reason, lacking a self-critical function. Apophaticism implies a genuine critique of reason, for it is aware of its limits. Apophatic theology is rational, but hardly rationalistic.

Apophaticism has nothing to do with agnosticism.[30] The goal of apophaticism is no mere speculation for its own sake (art for art's sake), i.e. no theology for theology's sake, but the change of human life, the new creation, the transition from the kingdom of necessity to the kingdom of freedom.

J. Meyendorff expressed it clearly: "That is the difference between hesychastic mysticism and Indian nirvana: what the Christian mystic seeks, is the new life in

---

[21] V. Lossky, À l'image et a la ressemblance de Dieu (Paris: Aubier, 1967), p. 8.

[22] P.G. 44, 377B.

[23] W. Weischedel, vol. I,. p. 96. Cf. G. Gurvitch, Dialectique et Sociologie (Paris: Flammarion, 1972), pp. 61-67 (La dialectique mystique négative).

[24] J. Hochstaffl, p. 12.

[25] F. Heiler, Die Ostkirchen (Munich: Reinhardt, 1971), p. 114. He characterizes the Orthodox Liturgy as "the great school of mysticism" (p. 276).

[26] F. Heiler, p. 292.

[27] L. Richter, "Mystik", RGG[3] 4 (1960), 1237.

[28] J. Moltmann, Experiences of God (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 83.

[29] N. Nissiotis, p. 118.

[30] V. Lossky, Mystical Theology, p. 43. "[Apophaticism] does not mean agnosticism". Cf. J. Zizioulas, p. 22; P. Evdokimov, p. 55.

Christ."[31] And P. Evdokimov states: "Apophaticism gives us the correct perspective for all theology: man does not speculate, but is changed".[32] With apophaticism the boundary between being and knowing disappears, also between knowledge and interest, for thinking becomes one with life.

II. The Relevance of Apophaticism

The apophaticism of the Eastern Church as a theological principle has today won a new standing in ecumenical theology and in the secularized world. As a principle for renouncing the limitation of truth in the area of concepts and as a rejection of all idolatry, or ideology, a proper apophaticism is represented by philosophy, physics, psychology and politics. These point to an eventual revival of apophaticism. The following notes serve as exemplary suggestions and not as an extensive treatment of this topical thematic.

1. **Ecumenical Theology**. We notice today in circles of ecumenically engaged theologians a better understanding of apophaticism, a richer acquaintance with the theology of the Eastern Church and a new openness and readiness for acceptance of the modes of thinking of the Eastern Church. A sign of this turn in the ecumenical movement is the new attitude of evangelical theology toward the mysticism of the Eastern Church and the basic preoccupation of several prominent representatives of the Roman Catholic Church with the Orthodox patristic tradition.

As far as protestant theology is concerned, it suffices to mention three names: Adolf von Harnack, Rudolf Bultmann and Jürgen Moltmann. A. v. Harnack was against mysticism, scoffed at the Eastern Church, although he relatively highly treasured the monasticism of the Eastern Church.[33] As far as deification was concerned, he thought that "The concept of redemption as deification of the mortal nature is sub-Christian, because its ethical dimension can only in the best instance be attached."[34] R. Bultmann sharply separated mysticism and eschatology from one another: "The NT is already distinguished from mysticism by eschatology"[35], and "One cannot speak here (in the NT) of mysticism".[36] To the contrary J. Moltmann connects mysticism and eschatology: "What the early and the modern mystics all describe is really the history of the liberation of human passion from the melancholy forms of satisfaction".[37] A comparison of the three attitudes cited above shows clearly enough the correction of the course of protestant theology and points to the new horizon of the ecumenical encounter with the apophaticism of the Eastern Church.

In respect to present Roman Catholic theology, one can mention, irrespective of J. Hochstaffl's capital study (with a Foreword by J. B. Metz), the so-called "nouvelle

---

[31] J. Meyendorff, St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe (Paris: Seuil, 1959), p. 118. Cf. V. Lossky, p. 38.

[32] P. Evdokimov, p. 56. C. Yannaras, De l'absence, p. 115: "Knowledge of God is not simply information, but fundamentally a 'passion'."

[33] A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (Gütersloh: GTB, 1977), p. 143.

[34] Ibid., p. 139.

[35] R. Bultmann, "Mystik im NT", RGG[3] 4 (1960), 1243-1246, esp. col. 1244.

[36] Ibid., col. 1246.

[37] J. Moltmann, Experiences of God, pp. 55-80, esp. p. 56: "The Theology of Mystical Experience" = "Théologie de l'expérience mystique", Revue d'histoire et de philosophie religieuse 59 (1979), pp. 1-18.

théologie".[38] Eminent scholars of the apophaticism of the Eastern Church, like e.g. Hans Urs von Balthasar, J. Danielou, H. de Lubac et al. on the Catholic side, became mindful of patristic theology thanks to their encounter with the theologians of the Eastern Church and, above all, with Russian emigrants in the last fifty years.

J. Danielou writes in the Foreword to the book by M. Lot-Borodine: "The reading of these articles was decisive for me…I do not know whether it is to these articles that I owe the fact that my first research was oriented toward the mysticism of Gregory of Nyssa. But I know that the book is permeated with the influence of Myrrha Lot-Borodine".[39] Since research on apophaticism and the mysticism of the Eastern Church is a great achievement of Catholic theologians, a dialogue between Orthodox and Catholic theologians can only be fruitful on this basis, for a common ground, i.e. apophaticism, is already at hand.

2. **Philosophy.** The fundamental ontology of Martin Heidegger has apophatic characteristics. The place of Heideggerian apophaticism is silence before God and questioning. "Questioning is the piety of thinking"[40], that does not signify agnosticism, but implies a unique non-theistic apophaticism. Silence before God is a sign of respect before God, namely, a negation of the metaphysical gods for the sake of God. This attitude may not be understood theistically, but only metaphysically. It is in this sense that Heidegger's statement is to be interpreted: "There is no Christian philosophy"[41].

And in the succession of Heidegger W. Weischedel notes: "The experience of radical questioning is now also the uniquely truthful basic philosophical operation".[42] Heidegger' s intention agrees with the intention of the patristics of the Eastern Church in the sense that "a God who must allow his existence to be proved, is finally a very undivine God and the proving of his existence is quite tantamount to blasphemy".[43] For this reason the appropriate mode of theology, i.e. discourse about God, is silence. "Someone who has experienced theology in his own roots, both the theology of the Christian faith and that of philosophy, would today rather remain silent about God when he is speaking in the realm of thinking".[44]

Thus one can discover even in L. Wittgenstein and K. Popper characteristics of a "radical apophaticism"[45] or of an "apophatic rationalism": "Apophatic rationalism defines the truth without exhausting it, for the truth can never be exhausted in its rational formulation".[46]

---

[38] On "nouvelle théologie", cf. Hans Küng, Does God Exist? An Answer for Today. Translated by Edward Quinn (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1980), pp. 518-522, A. Darlapp, "Nouvelle théologie," LThL^2 7 (1962), pp. 1060-1061, R. Garaudy, Perspectives de l'Homme (Paris: PUF, 1969 [4th ed.]), pp. 1123-222, H. Rondel, "Nouvelle théologie", Sacramentum Mundi [English], 4 (1969), pp. 234-236.

[39] J. Danielou, Foreword to M. Lot-Borodine, p. 10.

[40] M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Neske, 1954), p. 44.

[41] M. Heidegger, Nietzsche (Pfullingen: Neske, 1961), vol. I, p. 14.

[42] W. Weischedel, vol. II., p. 200.

[43] M. Heidegger, Nietzsche, vol. I., p. 366.

[44] M. Heidegger, Identity and Difference. Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, Publishers, 1969), p. 54. On the discussion cf. A. Gouhier, "Néant", DSp 11 (1981), pp. 64-80; H. Küng, Does God Exist? pp. 491ff.; S. Kyriazopoulos, Prolegomena to the God Question (Greek) (Athens, 1960), pp. 122ff.; N. Nissiotis, Existentialism and Christian Faith (Greek) (Athens, 1956), pp. 109-132; W. Weischedel, vol. I, pp. 458ff.; C. Yannaras, De l'absence, pp. 45-75, 88, 99 etc.

[45] C. Yannaras, Reason and Praxis (Greek) (Athens: Domos, 1984), p. 219.

[46] C. Yannaras, p. 279.

3. **Natural Science**. In modern physics a peculiar apophaticism becomes apparent, especially in W. Heisenberg and the Copenhagen interpretation of quantum theory.

In his well known essay, "Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung" (On the History of the physical explanation of Nature) (1932),[47] W. Heisenberg states: "Almost all progress in natural science is purchased at a loss; for all new knowledge problems and conceptual formulations important earlier must be sacrificed. With the increase of information and knowledge the claims of the researcher for an 'understanding' of the world in a certain sense diminish. The human observation of nature here points to a close analogy to the individual act of perception which can be conceived, as Fichte does it, as a 'self-limination of the I'" (9-10). "For the further the region reaches in disclosing to us physics, chemistry and astronomy, all the more must we take pains to replace the word 'explanation of nature' by the more modest term 'description of nature'…With every great discovery - and that can be carried out especially in modern physics – the claims of the investigator of nature of an understanding of the world diminish in the original sense" (17).

On the background of the quantum theoretical knowledge Carl Friedrich von Weizsäcker writes the lapidary sentence: "Physics is only possible on the background of negative theology",[48] for "the genuinely real is what cannot be thought conceptually".[49] In consequence of this epistemology he describes the circle of modern rationality as an "irrational dynamic of rationality",[50] and emphasizes: "The recognition of a meditative or mystical experience of unity is not an escape from rationality, but, assuming we have argued correctly, a consequence of the nature or rationality".[51]

4. **Psychology.** It is especially in Erich Fromm that apophaticism today wins an extraordinary relevance. Fromm speaks not only of "negative theology", but also of "negative psychology".[52] In his works "Ihr werdet sein wie Gott" (1966) and "Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität" (1972)[53] he explains the significance of negative theology. According to Fromm Jewish theology is a negative theology: "The confession of God is basically the negation of idols"

---

[47] W. Heisenberg, "Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung", Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (Stuttgart: Hirzel, 1980 [11th ed.], pp. 9-25 (Lecture held on the 19th of November 1932); now reprinted in W. Heisenberg, Gesammelte Werke, C/I, ed. by W. Blum, H.-P. Dürr, H. Rechenberg (Munich: Piper, 1984), pp. 50-61. (We cite here the Hirzel edition). Cf. N. Bohr, Physique atomique et connaissance humaine (Paris: Gonthier, 1961), pp. 22f.

[48] C. F. von Weizsäcker, The Unity of Nature. Translated by Francis J. Zucker (New York: Farrar, Straus and Ciroux, Inc., 1980), p. 255.

[49] Ibid.

[50] C. F.Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthtropologie (Munich: Hanser, 1978 [6th ed.]), p. 529.

[51] C. F. Weizsäcker, Unity of Nature, p. 391. In respect to scientific theory (Th. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend et al.), cf. C. Yannaras, Reason and Praxis (Greek), pp. 233ff. and esp. p. 256. On the theme of "mysticism and physics", cf. F. Capra, The Tao of Physiscs (London: Fontana/Collins, 1976), idem, Wendezeit (Munich: Scherz, 1983); R. Jung, "Die neue Gnosis" : Jenseits der Erkenntnis, ed. L. Reinisch (Frankfort: Suhrkamp, 1977), pp.123-136; A.R. Peacocke, Creation and the World of Science (Oxford: Clarendon, 1979), esp. pp. 360-363; R. Ruyer, La gnose de Princeton (Paris: Fayard, 1976); B. Russell, Religion and Science (London: Oxford, 1975 [3rd ed.; orig. 1935]), pp. 171-189.

[52] E. Fromm, Haben oder Sein (Munich: DTV, 1980 [6th ed.]), esp. pp. 48f., 88f.

[53] E. Fromm, Gesamtausgabe. Ed. by R. Funk, Vol. IV: Religion (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980), esp. pp. 83-226, 293-299.

(VI, 108). Apophaticism signifies neither atheism nor agnosticism: "The worship of God is above all the negation of the service to idols" (IV, 120).

The basis of apophaticism is freedom: "In 'negative theology', as in mysticism, we find the same revolutionary spirit of freedom which characterized the God of revolution against Egypt" (VI, 121). Apophaticism played an enormously important role in Marx who according to Fromm is an "atheistic-religious thinker" (VI, 293), and accordingly he calls Marx the "most thorough-going representative of negative theology" (VI, 294). Something similar happens vis-à-vis Freud, although it becomes apparent in a quite different and indirect way: "With this critique of consciousness – it appears to me – Freud contributed to the understanding of negative theology in the philosophy of religion, as well as to the concept of God in mysticism, even if in a very indirect way" (VI, 295).

Fromm correctly explains the connection between mysticism as unity of experience and apophaticism as the rejection of idolatry: "Despite all the differences between negative theology and mysticism, a commonality nevertheless manifests itself: the rejection of conceiving of God in the categories of thought" (VI, 295). Fromm' s analysis of humility in the ascetic tradition with the help of Freudian analysis (VI, 296ff.) is significant. His results are stated as follows: "The radical critique of society and of religion has a religious function; it is the unmasking of idols and therewith the setting of the conditions of genuine religiosity. The disclosure of idols and struggle with them is the common bond which unites Christian and non-theistic religious men, or as I think, should unite them" (VI, 299).

5. **Politics.** In neo-Marxist circles and especially in the Frankfurt School apophatic traits are evident. The Catholic theologian J. Hochstaffl attempted to establish contact between patristic negative theology and modern negative Dialectic. His thesis is this: "Negative theology and negative dialectic mutually illumine each other".[54]

Max Horkeimer states: "We cannot prove the existence of God".[55] And he supplies the following explanation: "Knowledge about the loneliness of man is only possible through thoughts of God, but not through the absolute certainty of God" (57). He understands the knowledge of God as the longing for the wholly other: "whereas for me the main thing remains that God cannot be represented, but that this Non-representable is the object of our longing" (77). Theology and politics can be connected "because behind all genuine human activity stands theology" (60). His result is that "politics which, if highly unreflected, does not preserve theology in itself, remains, however skilled it may be, the ultimate final business" (60).

And a world-renown representantive of neo-Marxism, Roger Garaudy, states: "A theology of revolution cannot be a dogmatic theology, but only a negative theology".[56] The apophatic features of modern secular modes of thinking in the areas mentioned above can of course not be accepted without some critical reluctance. But in our paper we have to be content with a few suggestions.

---

[54] J. Hochstaffl, p. 12.

[55] M. Horkeimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg: Furche, 1947), pp. 56f. On the political significance of apophaticism cf. C. Yannaras, Reason and Praxis (Greek), pp. 194, 277ff., 312f.

[56] H. Garaudy, Appel aux vivants (Paris: Seuil, 1979), p. 304. Cf. N. Berdyaev, De l'esclavage et de liberté de l'homme (Paris: Aubier, 1963), p. 77: "it is important to construct an apophatic sociology by analogy with apophatic theology".

*

We summarize our thoughts on the apophaticism of the Eastern Church as follows:

1. Apophaticism means an epistemological reserve with respect to truth. Truth cannot be exhausted in rigid concepts. Definitions, whether positive or negative, are at best only approximations; they have limited validity, and becoming aware of these limitations constitutes the authentic core of apophaticism.

2. Apophaticism is not a purely theoretical affair; it is not a "value-free" attitude, but an attitude conditioned by interest. The singular interest of apophaticism is freedom and openness. With apophaticism the crucial step is completed from the sphere of necessity to the sphere of freedom. Thanks to apophaticism, theology never becomes idolatry, or ideology.

3. With apophaticism the theology of the Eastern Church can make a very important contribution to contemporary theory of science. Apophaticism denies all possessive knowledge and implies a participatory search for truth. In this way natural science and technology can bring under control their destructive effects on the environment and humanity. With apophaticism there is already the possibility of a course-correction of the modern world view of natural science.

4. If the technocracy and beaurocracy of modern political ideologies is traced back to the torpidity of its theoretical principles and the so-called "compulsoriness" of its practical application, then one can see in apophaticism a hopeful possibility for overcoming both phenomena. For apophaticism in political praxis always means a dispensing with ultimate formulas, an openness to reality and freedom over against systems, conceptions and final theories or dogmas. Personal freedom should not be bought at the expense of social justice, and vice versa,[57] i.e. apophatically, otherwise it becomes murderous.

5. If suffering is the rock of atheism (theodicy question),[58] then apophaticism is the necessary presupposition of the Christian faith. God can be experienced in negativity, and God can be spoken of in the language of negatives. Apophaticism implies a theology of suffering and passion. Out of passion for the truth God can be approached apophatically, i.e. with the self-restriction of one' s own ego, hesitatingly and with humility. Apophaticism is the freedom of theology over against all fixed conceptual necessity. As the freedom of theology apophaticism is the theology of freedom. It remains vitally important for us today.

---

[57] J. Moltmann, God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God (New York: Harper & Row, Publishers, 1985), p. 29: "'Progress' itself seems to be caught up in a vicious circle, in which it ministers to death, not life". Cf. F. Cramer, Fortschritt durch Verzicht (Franfort: Fischer, 1978), p. 13: "The world has evolved. It has evolved through progress – but progress is only possible through sacrifice and abstention". Cf. also The Limits to Growth. Ed by D.H. Meadows et al. (New York: Signet, 1975 [2nd ed.]); I. Illich, Energy and Equity (London: Calder/Boyars, 1974); E.F. Schumacher, Small is Beautiful (London: Abacus, 1980 [1973]).

[58] J. Moltmann, The Trinity and the Kingdom, p. 48: "Suffering is the rock of atheism".

Philotheos **4** (2004) 12-18

Wolfgang Speyer
Salzburg

Zur Gottesfrage heute

Wer von Religion spricht, spricht von einer Dimension der Wirklichkeit, die den neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff übersteigt. Insofern ist zugleich über die Grenzen des Wissenschaftsbegriffes nachzudenken. Gibt es eine Wirklichkeit, die mit der Chiffre des Göttlichen und des Heiligen bezeichnet wird, so gewinnt der Mensch in sich selbst und im Verhältnis zu der ihm unmittelbar zugänglichen Realität eine andere Bedeutung als ohne diese Wirklichkeit. Ohne das Göttliche und das Heilige stehen Welt und Mensch anders da als mit dieser Wirklichkeit, und diese Unterscheidung betrifft Mensch und Welt in ihrem Innersten, in ihrem Grund. Insofern ist auch die Wissenschaft im Allgemeinen und im Besonderen als Einzelwissenschaft mitbetroffen. Der moderne Wissenschaftsbegriff enthält unausgesprochen theologische Implikationen. Das grundsätzliche Absehen von der Dimension des Göttlichen und Heiligen färbt die Inhalte einer Wissenschaft genau so ein wie deren Bejahen.

Wenn die Wirklichkeit mit Einschluss des Menschen eine Einheit bildet, so ist die Gottesfrage vom nachdenkenden und erkennenden Menschen auch heute zu berücksichtigen. Für ihre Bedeutung für den Menschen spricht das Zeugnis der Religionen in Vergangenheit und Gegenwart. Wie geschichtlich und systematisch nachgewiesen werden kann, ist das Religiöse, im weitesten Sinn genommen, der Mutterboden, in dem letztlich auch das wissenschaftliche Denken der Gegenwart wurzelt[1]. Die Geistesgeschichte kann zeigen, dass die Philosophie und die aus ihr entstandenen Einzelwissenschaften im religiösen Vorstellen und Denken gründen. Zu diesem Vorstellen und Denken gehört der gewachsene Mythos. Ein einziges geistiges Kontinuum bildet die Kultur wie ein einziges energetisches, zeitliches und räumliches Kontinuum das Universum, griechisch gesprochen, den Kosmos, bestimmt, in dem wir leben. Deshalb können wir die These aufstellen: Ohne den gewachsenen und nicht willkürlich erfundenen Mythos kein Logos[2]. Die Frage nach Herkunft und Zukunft unserer Kultur ist zugleich die Frage nach der Geburt des diskursiven Denkens aus dem nicht konstruierten, sondern gewachsenen und damit zugleich auch geoffenbarten

---

[1] Vgl. J.J. BACHOFEN, Das Mutterrecht 1, hrsg. von K. MEULI (Basel 1948) 26.

[2] Das Buch von W. NESTLE, Vom Mythos zum Logos, trennt zu sehr, was in der Wurzel zusammengehört; vgl. demgegenüber THADDÄUS ZIELINSKI: „Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen, und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln“ (als Motto verwendet von R. EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes Bd. 1 [München 1910, Ndr. Hildesheim, Zürich, New York 2002]).

mythischen Denken, das als ein ganzheitliches Denken ursprünglicher ist als das abgeleitete analytisch-diskursive.

Nur wenn wir die Geistesgeschichte, so weit es jedem einzelnen von uns möglich ist, zu überblicken imstande sind und sie nachzuzeichnen versuchen, können wir den Standort bestimmen, an den wir heute gelangt sind. Dieser Weg des menschlichen Auffassens, Erkennens und Denkens kann in diesem Rahmen nicht ausführlicher dargelegt werden.

Im folgenden seien einige Thesen aufgestellt, die aber nicht willkürlich gewonnen sind, sondern auf Erfahrung beruhen und zwar auf persönlicher Erfahrung und auf der Erfahrung führender und leitender religiöser Menschen der Geschichte, seien es religiöse Denker, wie es die Mehrzahl der griechischen Philosophen waren, oder heilige Menschen, zu denen auch die 'göttlichen' Dichter und ihre Nachfahren in der Neuzeit zählen[3].

Für eine Beantwortung der Frage nach dem geistigen Ort des Menschen der modernen Wirtschafts- und Industriegesellschaft ist als Ausgangspunkt vom Zusammenhang alles Wirklichen auszugehen. Dieser Zusammenhang umfasst Welt und Mensch, Natur- und Geisteswelt. Als Sinnbild für das Kontinuum, in dem alles Wirkliche steht, kann die 'Goldene Kette', wie sie erstmals bei Homer erscheint, angesehen werden[4].

Der Zusammenhang von allem Seienden lässt keinen metaphysischen Dualismus, kein tatsächliches Auseinanderfallen eines alles bestimmenden anfänglichen göttlichen Gegensatzpaares zu. Die Grundgegensätze, die die Gesamtwirklichkeit bilden, wie Unbegrenzt – Begrenzt, Dunkel und Licht, Tod und Leben, Unbewusst – Bewusst, Notwendigkeit und Freiheit, bleiben wie alle ihnen nachgeordneten und weniger fundamentalen Gegensatzpaare jeweils aufeinander bezogen. Das Denken führt ferner auf eine Verbindung von Absolutem und Bedingtem, von Gott und Welt, ohne damit sofort eine Identität im Sinne eines Pantheismus oder Panentheismus oder eine für beide Wirklichkeiten in gleicher Weise bindende Abhängigkeit behaupten zu müssen.

Gehen wir von der geoffenbarten und nicht durch menschliches Denken zu gewinnenden Wahrheit der drei Buchreligionen des Vorderen Orients aus, so ist der personhaft gedachte Gott der transzendente Schöpfer dieser einen Welt, dieses einen Universums, dieses einen Kosmos. Als sein Geschöpf ist dieses Universum mit Einschluss des Menschen ihm unähnlich und doch auch wieder ähnlich. Dieses gleichsam paradoxale Verhältnis von Gott und Welt, das die thomistische Lehre der Analogia entis näher zu bestimmen versucht hat, ist innerhalb der raum-zeitlichen Welt nur den Menschen auf diesem Planeten und möglichen menschenähnlichen Wesen auf anderen Planeten anderer Sonnen bewusst[5].

An der realen Unterschiedenheit von Gott und Welt ist aufgrund der jüdisch-christlichen Offenbarung festzuhalten. Der Transzendenz Gottes als des Schöpfers ent-

---

[3] W. SPEYER, Religionsgeschichtliche Studien = Collectanea 15 (Hildesheim 1995) 96-105: 'Der numinose Mensch als Mittler und Bürge der Lebensordnungen'.

[4] Il. 8,18-27; H. GÜNTERT, Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indoiranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde (Halle a. d. S. 1923, Ndr. Hildesheim 1977) 144-150; F. OHLY, Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung (Stuttgart, Leipzig 1995) 599-678: 'Zur goldenen Kette Homers'. Ferner vgl. N. HEROLD / W. BREIDERT / K. MAINZER, Art. Kontinuum, Kontinuität: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976) 1044-1062.

[5] B. LAKEBRINK, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik (Freiburg, Brsg. 1967) Reg. 'Analogie'.

spricht seine Immanenz als Erhalter und Erlöser dieser Welt. Damit ist behauptet, dass der Monismus, wie ihn Spinozas *Deus sive Natura* ausspricht, genauso die Wirklichkeit verfehlt wie der iranische Dualismus und jegliche Art eines metaphysischen Dualismus[6].

Während der menschliche Geist aufgrund seiner abhängigen, weil geschöpflichen Geistigkeit alles als ein Nacheinander in der Zeit und ein Nebeneinander im Raum erlebt – wobei sich diese Strukturen in seinem Denken, Sprechen und Handeln spiegeln und wiederholen, denn Denken und Sprechen vollziehen sich diskursiv, d.h. zeitlich, geschichtlich und sich entwickelnd, und die Handlungen des Menschen vollziehen sich im Raum –, sind für den Schöpfer und seine Ewigkeitswelt die drei Zeitstufen ein einziges *Nunc stans* und die Ausdehnung des Weltenraumes gleichsam ein unräumlicher Punkt[7].

Das, was wir als Entfaltung, als Entwicklung erleben, also das Universum, uns selbst und die Kultur, ist für den Schöpfer die Ewigkeit als Gegenwart. Da dem geschaffenen Geist des Menschen nicht das Wissen Gottes zugeteilt ist, vermag er sich nur mit den Krücken des ihm eigenen Denkens, das den Kategorien von Raum und Zeit angepasst ist, dem Denken und Tun prinzipiell vereinigenden Denken Gottes, also der vollkommenen Wahrheit, zu nähern. Insofern bleiben alle Aussagen des Menschen geschöpfliche und damit relative und anthropomorphe Aussagen. Diese Relativität folgt aus seiner Kontingenz und Geschichtlichkeit.

Wenden wir uns von dieser durch Denken und Offenbarung gewonnenen Position unserer Gegenwart zu, so ergibt sich zum einen, dass der Mensch niemals, also auch heute nicht, aus dem Zusammenhang des Ganzen, das in Gott steht, fallen kann. Zwar kann er als einziges Lebewesen, das wir kennen, selbst frei seinen physischen Tod, ja mit den heute bereitgestellten technischen Machtmitteln auch den Untergang der Menschheit, der Tiere und der Vegetation auf der Erde wollen und herbeiführen. Doch bedeutete ein derartiges Tun eben nicht eine souveräne göttliche Handlung mit dem Erfolg einer absoluten Nichtung des Einzelnen oder der Menschheit und des Lebens auf der Erde. Die Tatsache, dass diese Erde als Teil der Welt immer auch und gerade im Lebenszusammenhang Gottes steht, lässt ein derartiges Ins-Nichts-Setzen, wie es nicht wenige Denker und Dichter des 20. Jahrhunderts formulieren, wie es einzelne Künstler und Kunstrichtungen der Gegenwart gestalten und nicht wenige Menschen heute praktisch und existenziell leben, als unmöglich erscheinen[8].

Subjektiv allerdings können heute viele, die den Gedanken und die Überzeugung der Antike: „Das Ganze dieser Wirklichkeit, dieser Kosmos, ist eines“[9] nicht mehr teilen

---

[6] J. DUCHESNE-GUILLEMIN / H. DÖRRIE, Art. Dualismus: RAC 4 (1959) 334-350; W. NIEKE, Art. Dualismus: Historisches Wörterbuch des Philosophie 2 (Darmstadt 1972) 297-299.

[7] Vgl. Hes. theog. 26-34: Da die Musen als Göttinnen das Vergangene, Gegenwärtige und das Zukünftige wissen, vermögen sie dieses Wissen dem von ihnen erwählten Dichter, in diesem Fall Hesiod, zu übermitteln.

[8] Vgl. beispielsweise Jürgen KLAUKE: ‘Das Absurde am Menschen’, Kunsthalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2001; ferner R. EDERER, Die Grenzen der Kunst. Eine kritische Analyse der Moderne (Wien, Graz, Köln 1982) 140-147.

[9] Ein orphisches Urwort, von Xenophanes (VS 21 A 29) und Heraklit (VS 22 B 50) übernommen; vgl. E. NORDEN, Agnostos Theos ^{2}(Leipzig 1923, Ndr. Darmstadt 1974) 240-250; M. GATZEMEIER, Art. Kosmos I. Antike: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976) 1167-1173.

und die auch der jüdisch-christlichen Offenbarung vom transzendenten Schöpfergott nicht mehr zu folgen vermögen, in die Gottlosigkeit und damit in einen bodenlosen Nihilismus fallen. Diese Gefahr scheint von Tag zu Tag zu wachsen, da die bisher gültigen geschichtlich gewachsenen Ordnung, Sinn und Identität stiftenden überindividuellen Mächte und Institutionen infolge der neuzeitlichen Subjektivierung und Relativierung aufgelöst werden und sich teilweise auch bereits selbst zersetzen. Das trifft auf die Familie zu, auf die Bildungseinrichtungen, wie Universität und Schule, und in Grenzen auch auf die Kirchen (Zerfall der Orden und religiösen Gemeinschaften wenigstens in Europa).

Über die Zukunft unserer Erde und damit des Menschen entscheidet allein sein Verhältnis zu Gott, der sein Schöpfer ist und allein den Sinn des Ganzen und damit auch der einzelnen Erscheinung und des einzelnen Menschen garantiert.

Die moderne Wissenschaft beurteilt die Rede von Gott, also das Ernstnehmen der alles bedingenden und von nichts bedingten personalen, besser über-personalen Macht, als gänzlich außerhalb ihrer liegend, als fremdartig und nicht zur Sache, zur res oder Realität gehörig. Damit wird das Verständnis der Wirklichkeit, auf die der Mensch von seinem Wesen her angelegt ist, verkürzt, und diese Verkürzung wirkt ihrerseits wieder auf die Erlebnisfähigkeit zurück, der Gegenwart Gottes fühlend, wollend und denkend innezuwerden.

Fühlen, Wollen und Denken stehen aber genauso in einem Zusammenhang der Verbundenheit wie die übrigen Erscheinungen der Wirklichkeit und können deshalb wesensmäßig nicht voneinander getrennt werden. Als Erkennender ist der Mensch stets als Person angesprochen, d.h. er tritt der Wirklichkeit ganzheitlich mit all seinen Seelenkräften gegenüber. Am Erkennen der Welt ist auch sein Fühlen und Wollen beteiligt. Eine Trennung der drei Seelenbereiche ist nur a fortiori möglich. Auch hier ist das Ganze mehr als seine Teile, die Geist-Seele mehr als ihre Vermögen.

Seit dem späten Mittelalter hat das Verhältnis von Mensch und Gott zwar nicht gleichmäßig, aber doch schubweise Schaden gelitten. In der Neuzeit versuchte der Mensch Gott mehr und mehr an den Rand seiner konkreten Tages- und Lebenswirklichkeit zu drücken. In breiten Bevölkerungskreisen ist vor allem infolge der industriellen Revolution seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und der daraus folgenden Entfremdung aus der Natur bzw. Schöpfung das Empfinden für das Göttliche, der sensus numinis, verkümmert. So beklagte Charles Péguy (1873-1914): „Das Heilige ist dasjenige, dessen wir am meisten ermangeln, für das wir den Sinn verloren haben... [erlebnismäßig ist demnach ein Vacuum eingetreten, so dass nur noch rationalistische Vereinseitigung im Umgang mit Welt möglich zu sein scheint]. Dieser erschreckende Mangel des Heiligen ist zweifelsohne das tiefste Kennzeichen der Neuzeit“[10].

Ein Gestimmtsein, das zunächst noch auf die höheren Schichten der Gesellschaft der Belle Epoque beschränkt war[11], hat seit dem Ende des Ersten Weltkrieges und verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg die sogenannte Freizeit- und Spaßgesellschaft, d.h. fast die gesamte Bevölkerung Europas, Nordamerikas und deren Einflussgebietes erfasst. Bei den Gebildeten mit Einschluss sogar von Theologen hat sich der Gottes-

[10] Zitiert von H. BACHT, Weltnähe oder Weltdistanz? (Frankfurt, M. 1962) 16.

[11] W. HAAS, Die Belle Epoque (München 1967, Ndr. München 1977).

gedanke infolge eines nur noch rationalistischen Wirklichkeitsverständnisses weithin aufgelöst. Gott und Nichts sind für viele austauschbar geworden. Rudolf G. Binding (1867-1938) meinte bereits: „Ganz ehrlich, ohne Hintergedanke und völlig aus sich heraus, so recht eigentlich ohne Gottes Hilfe Mensch zu sein – das ist das große Wagnis und die eigentliche heimliche Sehnsucht unserer Zeit“[12]. So ist die Gegenwart wachsend abgerückt von Jesu Wort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“, einem Wort, das auf das unaufgebbare Verhältnis von Heilig und Profan, von Gott und Mensch zurückweist[13].

Im Gegensatz zum Intellectus, der wohl fähig ist, die göttliche Wirklichkeit wahrzunehmen und auch zu bejahen[14] – hier zeigt sich wieder, wie sehr bei allem Erkennen und Denken auch der Wille, der freie Wille mitbeteiligt ist –, verkürzt das rationalistische Denken die Erscheinungen der Welt um ihren Symbol- und Gleichnischarakter und damit um ihren Hinweischarakter auf die göttliche Dimension. Dadurch wird die dem Menschen zugängliche Wirklichkeit zugleich verzweckt, instrumentalisiert und zum Objekt der Ausbeutung degradiert. Mit dieser Einstellung gegenüber dem Wirklichkeitsganzen ist im Erleben notwendig der Verlust des Geheimnischarakters der Schöpfung mit Einschluss des Menschen verknüpft. Der Einzelne sinkt wie die Schöpfung zum Werkzeug herab und wird so von Mitmenschen nur mehr gebraucht und für Zwecke eingesetzt. Die personale Würde des Menschen, die ihren Rückhalt in der Schöpfungswirklichkeit und damit in ihrer Geschöpflichkeit besitzt, wird durch die Funktion innerhalb einer von apersonalen, mechanistischen Kräften beherrschten Technokratie und Wirtschaft ersetzt. Damit tritt an die Stelle der gottverwandten Seele der Apparat, an die Stelle der Person die Funktion, an die Stelle des stets möglichen Dialogs zwischen dem Geschöpf und der Gottheit die Verplanung des Menschen im Räderwerk einer anonymen, selbstlaufenden und sich immer mehr beschleunigenden Produktion[15].

Eine Rückbesinnung dürfte deshalb notwendig sein, die den Menschen wieder seine geschöpfliche Bedingtheit vor Augen führt, sein Angelegtsein auf Gott und seine Fähigkeit, mit und durch die Schöpfung so, wie sie aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen ist, mit dem Schöpfer in einen Dialog einzutreten. Ein derartiger Dialog war in den gewachsenen, voranthropozentrischen und vorrationalistischen Kulturen die Quelle eines Offenbarungsempfangs. Aus Offenbarung allein aber sind alle werthaltigen Kultur- und Bildungsleistungen erst möglich geworden und entstanden[16].

Diese Rückbesinnung und Einkehr haben als Voraussetzung mehrere Bedingungen notwendig, über deren heutige Realisierungsmöglichkeit berechtigte Zweifel anzumelden sind. Eine erste Bedingung ist die Bewahrung der Schöpfung vor Zerstörung, Manipulation und Ausbeutung. Die Zerstörung hat sich bereits in Folge der sich heute explosiv und gleichsam entsprechend zur Atomzertrümmerung ausweitenden Technisierung aller leiblichen und geistigen Bereiche weitgehend in der äußeren und inneren

---

[12] Von BACHT a. O. 13 zitiert.

[13] Mt. 22,21 par. Mc. 12,17; Lc. 20,25.

[14] Vgl. die Etymologie des Mittelalters: intus legere.

[15] W. M. NEIDL / F. HARTL (Hrsg.), Person und Funktion. Gedenkschrift J. Hommes (Regensburg 1998).

[16] W. SPEYER, Die Offenbarungsübermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung: Grazer Beiträge 24 (2002); ders., Gottheit und Mensch, die Eltern des Kunstwerkes. Zu einer abendländischen Offenbarungsvorstellung: Festschrift O. Panagl (2004).

Welt des Menschen vollzogen. Auf diese Zerstörung der äußeren und inneren Schöpfungswirklichkeit weisen bewusst und unbewusst repräsentative Darstellungen der Künste vor allem seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts hin[17]. Bereits Friedrich Nietzsche, der Existenzialismus und die absurde Literatur haben die wachsende äußere und innere Wüste, in der der moderne Mensch lebt, gezeigt und allerdings auch durch den Aufweis zugleich den Prozess hin zum Nihilismus weitergetrieben[18].

Der Mensch aber vermag als das zur Freiheit ermächtigte Geschöpf, Chaos oder Kosmos zu schaffen, Gottesfreund oder Gottesfeind zu werden, Segen oder Fluch zu wirken[19]. Jede Gottesfeindschaft fällt wie ein unrechtmäßig ausgesprochener Fluch auf den Sprechenden und Handelnden zurück. Der von Einzelnen heute behauptete und in Szene gesetzte und von vielen bereits gelebte Nihilismus, d.h. die Leugnung der gotterfüllten Schöpfung, trifft den betreffenden Menschen und lässt ihn schließlich selbst im Abgrund des Nichtigen, des Gestalt-, Gesetz- und damit Sinnlosen versinken. Erst wenn zugleich auch der Narzissmus der Moderne und damit ihre Vergötzung der absolut gesetzten Autonomie des Menschen überwunden ist, kann der Blick auf die Quelle und den Geber alles Schöpferischen, zu dem auch die Technik in ihren notwendigen Grenzen gehört, wieder frei werden[20].

Dabei ist die Spannung zwischen dem in der Seele geahnten Göttlichen oder Absoluten und dem im Irdischen Ausgeprägten wohl auszuhalten. Nur wo das ewige Wesen und die ewige Gestalt und andererseits ihre Vergegenwärtigung, Umwandlung und damit auch Vergeschichtlichung ins Individuell-Konkrete des Raum-Zeitlichen und damit in das Bedingte und Gebrochene festgehalten sind, stehen der Mensch und seine Kultur auf dem gottgewollten geschöpflichen Boden. Überall, wo der Mensch in stolzer und vermessener Einsamkeit allein auf seine Kräfte vertrauend tätig ist, in Kunst, Wissenschaft und Leben, begibt er sich in ein Labyrinth, aus dem er nicht herausfindet[21]. Was sich heute mehr und mehr abzeichnet, eine Gesellschaft ohne Gott, zeigt den Menschen im Labyrinth seiner selbst gefangen; denn menschliche, personale Freiheit erfüllt sich nur, wenn der Einzelne die Gebundenheit an den Schöpfer und der aus ihr folgenden Pflichten in Denken, Fühlen und Wollen bejaht und aus dieser Bejahung heraus handelt.

Die ‘Tragödie des Humanismus’ ist ein Prozess, der seit der Renaissance zunächst bei geistig Führenden, sodann seit dem späten 18. Jahrhundert in größerer gesellschaftlicher Breite begonnen hat[22]. Die Geschichte des Christentums – vornehmlich in der Neuzeit – ist zugleich auch die Geschichte des Verrates vieler am Evangelium und damit an seinem Gründer und Garanten Jesus Christus. So steht neben und bereits vor der ‘Tragödie des Humanismus’ die Tragödie nicht des christlichen Glaubens,

---

[17] S.o. Anm. 7.

[18] W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116 (Tübingen 1999) 11 mit Hinweis auf PETER WUST, Ein Abschiedswort vom 18. Dezember 1939 an seine Schüler (Münster, W. o. J. [um 1940]) 3f.

[19] Ebd. 271-279. 286.

[20] H.-J. FUCHS, Art. Narzissmus III: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984) 405f.

[21] H. KERN, Labyrinthe. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds (München 1982. 3. Auflage 1995).

[22] H. WEINSTOCK, Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild [2](Heidelberg 1954).

sondern des weithin nur scheinbar und äußerlich Christ gewordenen Menschen. Das, was Orphik und Platon als das Titanische in der Menschennatur bezeichnet haben, das, was die kirchliche Lehre als Erbsünde, als Erbschuld versteht, das, was wir auch als das Prometheische und Luciferische im Menschen bezeichnen können, kann nur eingegrenzt werden, wenn der Mensch wieder auf die Botschaft der Schöpfungswirklichkeit und auf die Botschaft der Offenbarung und damit der inspirierten geistigen und geistlichen Führer, der 'heiligen Menschen', hört[23].

Beendet seien diese Überlegungen mit einem Gedanken von C. G. Jung: „Die Gestalt des Logos Christus hat im Menschen die anima rationalis auf eine Bedeutungshöhe gehoben, die unbedenklich ist, solange sie über sich den κύριος, den Herrn der Geister, weiß und ihm unterworfen ist. Die ‚Vernunft' hat sich aber befreit und sich wortwörtlich zur Herrin aufgeworfen und thronte als Déesse Raison seinerzeit in Notre-Dame, als ein Vorzeichen künftiger Ereignisse. Unser Bewußtsein ist nicht mehr eingefangen im heiligen Temenos extramundaner und eschatologischer Bilder. Es hat sich daraus befreien können, vermöge einer Kraft, die ihm nicht von oben zuströmte, nicht vermöge eines lumen de lumine, sondern vermöge eines ungeheuern Anstoßes der Dunkelheit, deren Macht sich steigerte, in dem Maße als das Bewußtsein, sich von der Dunkelheit lösend, ins Licht emporstieg."[24]

---

[23] S.o. Anm. 3.

[24] Der Geist Mercurius: ders., Studien über alchemistische Vorstellungen = Gesammelte Werke 13 (Olten, Freiburg, Brsg. 1978) 211-269, bes. 262f.; vgl. auch W. RÜEGG, Die humanistische Unterwanderung der Universität: Antike und Abendland 38 (1992) 107-123, bes. 122.

Philotheos **4** (2004) 19-31

Ю. М. Романенко
Санкт-Петербург

Воображение как онтологическая проблема

Воображение является необходимым субъективным элементом процесса познания, но оно также может быть и познаваемым объектом. Любая наука, изучая собственную предметную область, в той или иной мере использует воображение. Но, вместе с тем, познающий субъект в рефлексивном самообращении может сфокусировать внимание на своей имагинативной способности и сделать ее предметом отдельного исследования. Таким образом, проблема воображения в научном познании расслаивается на два аспекта: субъективный и объективный. Короче, воображение может рассматриваться и как субъект, и как объект. В таком дифференцированном виде эта проблема существует для науки, которая делает выбор либо в пользу субъективистского подхода, либо объективистского. Наука вынуждена выбирать в пользу чего-то одного — для целостного охвата этой проблемы у нее не хватает методологических средств.

Можно сказать, что данное удвоение вызвано общим дуализмом в научной сфере — разбиением ее на науки о природе и науки о духе. Например, физика, как естественная наука, субъективно пользуется воображением, чтобы создать, в частности, планетарную модель атома, которая претендует на адекватное описание существующего самого по себе определенного предмета. Психология же, как представительница так называемой гуманитарной науки, наоборот, пытается дать объективное описание самого воображения, как определенной психической функции, что сводится, как правило, к редуцированию к физиологическим процессам. Это методологическое раздвоение может не мешать развитию собственно научного познания, но оно является принципиальной метапроблемой, которую всегда формулировала и пыталась разрешить философия. Монистическое решение данного вопроса может быть осуществлено только на онтологическом уровне. Каковы условия возможности выхода на этот уровень?

Обсуждая данную проблему и ведя полемику против односторонних подходов к воображению, Г. Башляр, в частности, писал: «Психоанализ сразу же отказывается от онтологического исследования образа, он раскапывает историю человека, он демонстрирует тайные страдания поэта. Цветок он заменяет навозом».[1] Понятное дело, в цветоводстве кто-то должен заниматься черновой работой и навозом, как необходимым материальным условием, без чего не будет возможно будущее эстетическое созерцание естественно созревшего растения.

---

[1] Bachelard G. La poetique de l'espace. P., 1957, p. 12. / Цит. по: Большаков В.П. «Критическое сознание» Башляра // Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М., 1999. С. 12.

Материальная причина должна быть здесь учтена. Но ведь имеется еще (вспоминая Аристотеля) целевая причина, синтетически объединяющая все остальные: материальную, формальную и движущую. Что является целевой причиной для цветка — определенного материального носителя идеи красоты, конкретного воплощенного образа?

Комментируя подход Г. Башляра к воображению, В. П. Большаков отмечает: «Естественная природа поэтической субстанции, поэтических образов имеет собственную динамику, собственную „непосредственную онтологию“».[2] Иначе говоря, у образа и, соответственно, у воображения (как процесса переживания образа), есть свое онтологическое основание, не сводимое только к физическому субстрату предмета-носителя. Что еще оно в себя включает?

Пытаясь дать предварительный ответ на этот вопрос, отметим, что на философском уровне он также представляется в определенном двоичном формате. Поскольку философская теория в целом включает в себя онтологию и гносеологию, то необходимо выделить два этих момента.[3] Так, «воображение», как тема гносеологии, на онтологическом уровне тематизируется как «воображаемое». Иначе говоря, в контексте целостной философской теории «гносеология воображения как такового» определяется «онтологией воображаемого вообще». Соответственно, решение этой задачи невозможно без методологической рефлексии внутри самого онтологического познания,[4] в котором воображение осуществляется как предмет и метод самого себя одновременно.[5] Именно в этом и состоит сущность рассматриваемой проблемы.

Когда говорят об онтологии чего-нибудь, имеют в виду бытие этого чего-нибудь. К примеру, выражение „онтология техники (языка, искусства, науки, etc.)“ подразумевает относительно независимую реальность техники и т.п. в опыте человеческого существования. Даже несмотря на то, что именно человек является творцом (или со-творцом?) техники, но она, будучи создана, в какой-то момент отрывается от создателя и начинает существовать по своим собственным законам, уже, может быть, неподконтрольным автору. Последний может по своей воле создать нечто, но, в силу необратимости человеческого времени, ему не всегда удается вовремя упразднить это нечто (как в мифе о творении Голема). Следствие начинает оказывать обратное неожиданное воздействие на причину, демонстрируя свою самобытность, то есть онтологичность.

Постоянный для философии вопрос о бытии звучит за пределами субъект-объектной матрицы. Поэтому суть онтологической проблемы техники заклю-

---

[2] Большаков В.П. «Критическое сознание» Башляра // Там же, с. 12.

[3] См.: Романенко Ю.М. Воображение в контексте философской теории / Онтология воображаемого: воображение в научном познании и творчестве. Материалы 2-й конференции Центра онтологического исследования воображения при кафедре онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ (http://www.ontoimago.spb.ru) // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. СПб., 2002. С. 125-128.

[4] См.: Романенко Ю.М. О методах исследования воображения в современной философии // Философские и духовные проблемы науки и общества. СПб., 2001. С. 35-38.

[5] Интересно тема самообращаемости воображения обыгрывается в следующих тезисах докладов на 1-й конференции Центра онтологического исследования воображения «Онтология воображаемого: элементы философского воображения»: 1. Паткуль А.Б. Воображение конечное и бесконечное // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. СПб., 2001. С. 147-151; 2. Чулков О.А. Катоптрика воображаемого // Там же, с. 133-136.

чается не только в ее засоряющем распространении в объективно-материальной сфере, а также не только в том, как научить субъекта экологически чисто ее производить и использовать. Корень проблемы не находится ни в субъекте, ни в объекте, а скорее в том, что создает саму субъект-объектную дифференциацию. Если техника способна осуществлять деление единого неделимого бытия на двоицу субъективного и объективного, то именно в этом и состоит ее онтологическая проблематичность.

Если сводить проблему техники только к контексту объективной реальности, то ее онтологический статус кажется обоснованным в силу ее вещественной весомости и материальной ощутимости для субъекта. Но, повторимся, техника — ни в субъекте, ни в объекте, а в границе между ними. Она касается их обоих и тем самым влияет на них, но качественно различным образом: изменяя объект материально, а субъект — идеально.

Аристотель утверждал, что потенциально сущее становится актуально сущим благодаря актуально сущему. Иначе говоря, актуализация одного из моментов субъект-объектной двоицы возможна при всегдашней актуальности единого бытия. Переход от возможности к действительности, по Аристотелю, не следует понимать так, что возможность онтологически первична. Для сущего, вероятно, дело обстоит именно последним образом, но не для бытия вообще. Аристотель не случайно проводит это различие в актуальности (действительности) как таковой: на ту, которая есть, и на ту, которая может быть.

Эти методологические оговорки и пример с техникой приводятся для того, чтобы задать предварительный контекст для обсуждения вопроса о правомочности онтологии воображаемого. В чем здесь коренится суть проблемы? Если техника кажется реальной объективно, то, по контрасту с этим, реальность воображаемого (т.е. того, что воображается человеком внутри самого себя) представляется субъективной, даже сугубо субъективной. Человек может воображать что угодно и как угодно и в этом отношении пределов воображению, вроде бы, не положено. Воображаемым может быть все и даже, наверное, ничто. Более того, мнится, что воображаемое и есть это ничто из всего реально существующего. В принципе, человек может воображать для излишества все то, что им прочувствовалось и осмыслилось. На вопрос о том, зачем человеку нужны чувства и мышление, легко, вероятно, дать ответ — для того, чтобы удобно и уверенно расположиться в мире. А вот какова цель воображения? Имеет ли воображение, кроме прикладного и служебно-функционального значения, цель в себе самом? Или это всего лишь целесообразность без цели?

По признанию одного поэта, он мог бы обойтись без необходимого, а вот без излишнего — нет. Наверное, именно благодаря такой установке он и был настоящим поэтом, которому уготована участь быть изгоем в прагматически ориентированном социуме. Воображаемое представляется утилитарно настроенному сознанию таким излишком субъективной реальности, который нужно изгнать за ненадобностью. И этот излишек вываливается в объективную реальность, где его тоже не особенно-то ждут. Воображаемое излишне и для субъекта и для объекта. Оно не есть в субъективно-объективном смысле этого слова, а только всегда может быть, будучи по этой причине вытесняемым в границу того и другого. И вот это актуальное „может быть“, как раз, создает онтологически значимую пробле-

му. Его иногда начинает остро не хватать, особенно в тех ситуациях, когда утилитарное сознание удовлетворило, казалось бы, все свои насущные потребности.

Вопрос о технике не случайно здесь затронут: выясняется, что он соотносится с вопросом о воображаемом с точки зрения субъект-объектной границы, обладающей диалектическим свойством одновременного разделения и объединения. И техника и воображаемое имеют автономное существование в пространстве этой границы, то сжимая, то расширяя ее — до тех пор, пока она не запульсирует в своем собственном режиме. Сама техника и есть преображение объекта воображающим субъектом. Причем субъект технически преображает объект с той скоростью, с которой он совершенствует технику своего воображения, увеличивая и осваивая пространство воображаемого „может быть“. Здесь возникает еще один онтологический вопрос: как соотносятся искусственное и естественное воображение?

Поясним этот вопрос. В отношении к воображению философская традиция к настоящему времени выработала две принципиальных познавательных установки: естественную и искусственную. Первую, быть может, не следовало бы даже называть установкой как таковой, поскольку это подразумевает некую настройку и организацию контролируемой деятельности, в то время как естественность, прежде всего, означает стихийность, незапланированность, самопроизвольность и самодвижность. Соответственно этому различию можно было бы провести границу и в самом воображении, поделив его на искусственное и естественное, но здесь сразу же возникает вопрос: насколько реальна возможность такого различения? Более того, насколько естественно или искусственно само это различение? В самом деле, эти два прилагательных, вероятно, уместно применять в отношении к языку или мышлению (хотя окончательно искусственные язык и интеллект еще не созданы), но в применении к чувственности такое различение, вообще, кажется абсурдным (еще можно говорить об искусственном органе, но уж никак не об искусственном ощущении). Чувство, просто по своему определению, может быть только естественным. А как быть в этом смысле с воображением?

Если исходить из кантовского понимания, что воображение является связующим звеном между чувственностью и рассудочным мышлением, то оно должно обладать обоими свойствами: как естественностью чувственного восприятия, так и искусственностью мысленного конструирования. Но при этом пропорциональность распределения этих свойств может быть разной у разных индивидов и в различных ситуациях. В отношении к воображению данную дихотомию можно выразить только в диалектическом высказывании, балансирующем на грани софистики: деление на естественное и искусственное сколь естественно, столь и искусственно. Само естество допускает возникновение в себе и из себя искусства, а с другой стороны, в некоторых случаях именно искусство дает возможность естественному быть таковым. Отсюда следует, что природа такой способности человека, как воображение, его естественность заключается в способности творить искусственное.

В свете обозначенной диалектики естественного и искусственного можно вывести определенный „категорический императив“ в отношении к воображению: воображай настолько искусно, чтобы плоды твоего воображения жили естественно. Правда, это высказывание по форме, скорее, напоминает не кан-

товский „императив“, а пифагорейскую „акусму“ — загадочное предписание, которое можно выразить только символически.

Если взглянуть на отношение философов к данной проблеме, то естественно возникают два образа, или два способа ее разрешения в разных аспектах. Они могут быть выражены в двух метафорах: „картезианская скважина“ и „хайдеггеровский ключ“. Расшифруем, что здесь имеется в виду. „Картезианская скважина“ является интегральным мыслеобразом декартовского способа философствования, суть которого заключается в том, чтобы достичь истины посредством методически организованного сомнения. Декарт ставит задачу усомниться во всем налично данном, чтобы добраться до несомненного. Вращающееся острие метода выполнило роль искусственного инструмента — бурава. В точке совпадения cogito и sum метод наткнулся на последнее препятствие, которое было преодолено на сверхусилии. Прорыв к водной линзе осуществился и оттуда под напором хлынула живительная влага.

В трансцендентально-феноменологической традиции, следующей за Декартом, утверждается идея „взятия в скобки“ естественной установки, с той целью, чтобы в своем автономном режиме сработала феноменологическая техника. Хайдеггер же, по моему мнению, предлагает нечто прямо противоположное: воздержание от „искусственной установки“, причем, не только в отношении к познанию, но и к человеческому способу существования вообще, в том числе и к воображению. Можно истолковать приводимую в биографии немецкого философа знаменитую прогулку М. Хайдеггера и К.Ф. фон Вейцзеккера по петляющей „лесной тропе“ (Holzweg) в поисках водного источника, выделяемого почвой, как модель естественного воображения. Метафоры „хайдеггеровский ключ“ и „картезианская скважина“ отличаются друг от друга, выражая дарованность и рукотворность. Но вода ведь, все равно, везде одинакова.

Человек, по какой-то неясной пока причине, не удовлетворяется чувственной воспринимаемостью и умопостигаемостью реальности, но и оценивает ее через мнимую сферу воображаемого. Не является ли этот пустой (а если и заполненный, то только призраками, с трудом договаривающимися об очередности своего воплощения) шар образом самого бытия? Ведь бытие, согласно М. Хайдеггеру, есть ничто из сущего. Не является ли само воображаемое таким родом сущего, исключительная реальность и специфика которого заключается именно в том, чтобы быть ничем из сущего? Если такое может быть (а в воображении все может быть), то правомерно поставить следующие методологические онтологические вопросы: как соотносятся бытие и воображаемое? Как возможно бытие воображаемого, а значит, воображение бытия? Кто и как, в конце концов, вносит порядок во внутренний хаос воображаемой сферы?

Подобные вопросы, в несколько иных выражениях, ставились многими философами, представляющими проблему воображения в свете онтологии. Бытийный статус воображаемого интересовал и древних философов и современных. При всей разности подходов и трактовок, можно говорить о существовании определенной традиции исследования этой проблемы. Хотя в силу ее виртуальности здесь еще не разработан единый язык обсуждения, не упорядочена методология изучения, не осознана теоретическая значимость, не опробованы практические следствия и т.д.

Онтологическую экспликацию воображения следует начинать с онтологического истолкования понятия «образ». Однако уже предварительное обращение к имеющимся дефинициям показывает, что общеприемлемого определения этого термина в науке и философии еще не выведено. Попытки определения разводятся, опять же, по двум направлениям: субъективистскому и объективистскому. Двусмыслица слова «образ», вероятно, связана с тем, что в нем наличествует некоторое диалектическое противоречие, вследствие чего ему невозможно дать однозначное терминологическое определение. Однако двусмыслица не есть бессмыслица. Двоящийся и поэтому трудно уловимый смысл образа имеет свое собственное основание, если не логическое, то какое-то иное. Попытаемся подойти к возможному решению этой проблемы, применяя метод «этимологического вслушивания», к которому философы, от Сократа до Флоренского и Хайдеггера, часто прибегали в затруднительных ситуациях.

В «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера дается следующая историческая справка и толкование: «**о́браз**... От ob- и razъ, связанного чередованием с rězati; см. *раз*, *ре́зать*. Отсюда *образова́ть*; *образо́ванный*; *образова́ние*; согласно Унбегауну (Res 12, 39), калька с нем. Bildung „образование“».[6] Слово «образ», таким образом (выражаясь тавтологически), является определенным вербальным двуединством, объединяя две морфемы: «об» и «раз». Посмотрим соответствующие статьи того же словаря, что эти элементы означают по отдельности.

Начнем с первой части: префикс «об» изначально возводится к букве «о». В историческом языковом происхождении русское однобуквенное слово «о», также как греческое «ώ » и латинское «ō», в качестве междометия выражали «возглас удивления».[7] Здесь кстати вспомнить, что Аристотель в «Метафизике» именно с удивления выводил начало философии. В следующей своей языковой функции — в качестве предлога или приставки — русское «о» (а также его расширения «об-» и «обо-») имеет значение «около», «вокруг» и т.д.[8]

Что касается второй основы слова «об-раз», то в славянских языках корень «раз» («raz») имеет значения «удара», «отпечатка», «чеканки», «типа», «характера». «Раз» связано чередованием гласных с корнем «-рез-», вследствие чего оно родственно со смыслами слов: «резать», «рвать», «проламывать», «бить», «толкать», «полоса пашни», «борозда», «черта», «трещина», «царапина» и т.д.[9]

Филологи уже комментировали двухсоставную структуру слова «образ», но не делали из этого онтологических философских заключений, не приводили к единому смыслу. А ведь это слово было создано нашими предками поэтически для решения какой-то существенной проблемы, и поэтому оно требует к себе такового же отношения и понимания. В хаосе творящегося праязыка выделилась устойчивая структура, которая выдержала испытание историческим временем. Хотя сейчас уже очень трудно, если не невозможно, реконструировать исторические обстоятельства появления этого слова. Но для нас сейчас достаточно и того, что имеется: образ есть некое объединение противоположностей. Знание диалектики позволяет двинуться дальше.

---

[6] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 3. СПб., 1996. С. 106.

[7] Там же, с. 95.

[8] Там же, с. 96.

[9] Там же, с. 432, 461.

Так как творение слов языка происходило на стадии мифа, уместно обратиться к этому типу отношения человека к реальности, тем более, что именно в мифе образ стал определенным орудием и формой познания. А если точнее, то орудием орудий и формой форм. В контексте нашего исследования миф можно в рабочем порядке определить как «сказываемое воображаемое». Формулу А. Ф. Лосева, выведенную в «Диалектике мифа» и определяющую миф как «магическое имя, творящее чудеса», можно трансформировать в более компактную: миф = имя-образ. Рассмотрим, какие образы в мифическом сознании вызывает звучание слова «образ», с учетом проведенного выше лингвистического анализа двух его основных морфем.

Как известно, главным мифическим сюжетом является образное описание перехода от хаоса к космосу. Более того, миф, сам будучи образом, есть описание творения образа как такового. Получается некое удвоение: образ образа, но именно в этом рефлексивном акте миф и смог усвоить весь его потенциал. Основная категория мифа — космос — представляет первообраз сам по себе. С мифической точки зрения корень «раз» («разить») выражает акт творения и означает рассечение, разделение хаоса надвое посредством некоего творящего удара по его инертной бесформенной массе. Удара молниеносного (буквально!), подобно удару гераклитовской молнии. И одновременно — единый объемлющий охват этой раздвоенной массы, выражающийся словом «об».

Образ не только визуален, но прежде всего тактилен, поскольку именно осязательно воспринимается перво-акт (первый «раз») творения, приводя к болезненному поражению глаз в состоянии изумления от восприятия чуда и одновременно исцеляя их. «Раз/рез» есть некое силовое нанесение раны, а «об» — ее естественное обволакивание, заживление, рубцевание, затягивание. Эти слова влекут за собой именно такие смыслы. Если есть креативный удар, но нет сохраняющего облечения, или, наоборот, если есть только тотальный внешний охват, но нет внутреннего творческого импульса, то нет в результате и самого целостного образа. Значит, нет и адекватного органичного воображения, а есть только фрагментарное механическое ассоциирование обрывочных форм.

В итоге подобного мифопоэтического вслушивания/всматривания в слово «образ» можно так выразить его смысл: ***образ*** есть «космическое ***об***ъятие, ***раз***ящее хаос». В последнем выражении, появившемся в результате поэтической игры (разъятие единого слова на части, рассеяние их и укоренение между другими словами с сохранением исходного смысла), угадывается не инородно рациональное, а имманентное определение образа через него самого. Словесный образ образа слышится/видится в человеческой речи не только тогда, когда это слово дано целиком, но и когда оно присутствует своими частями. В подобной вербальной игре происходит генерирование различных смыслов согласно какой-то общей закономерности, определяемой онтологией самого образа. Образ образа можно выразить также определенными жестами.

Данный пример показывает, что в языке присутствует очевидная и скрытая образность. Отсюда выводится следствие, что в процессе говорения, то есть по самому факту использования языка, мы в любом случае уже вовлечены в процесс воображения (явно или тайно, осознанно или безотчетно). Причем, есть такие языки, которые откровенно апеллируют к образам; есть такие, где образность

приходится восстанавливать в расшифровке, как бы собирая и комбинируя части; но также возможны языки с нулевой степенью образности. В последнем случае в них просто отсутствует слово «образ» и его основные морфемы даже в качестве служебных частиц.

В русском языке, по каким-то определенным причинам, существует если не стопроцентный, то, во всяком случае, достаточно большой потенциал образности. Для каких-то целей это может быть минусом, для каких-то — плюсом. Разобранное и вновь собранное слово «образ», сохранив свою семантику, демонстрирует имагинативные возможности русского языка. В отличие от греческого εἰκών, латинского imago, немецкого Bild и др., русское слово «образ» весьма специфично, обладая рассмотренной выше привилегией саморефлексии, или самореферентности, которую можно счесть и достаточно случайной, и, вместе с тем, вполне необходимой. Впрочем, в других языках, вероятно, имеются иные компенсирующие формы, выполняющие ту же самую функцию сохранения образности, благодаря чему язык не теряет связи с реальностью.

Буква «о», стоящая в начале слова «образ», не случайно изображается в форме окружности – фундаментальной геометрической фигуры и символа, отсылающих к мифическому архетипу «мирового яйца», космической первоклетки. Это же имеет прямое отношение и к образу бытия как «глыбы прекруглого шара» у основателя онтологии Парменида. Образ не следует воспринимать только статично, в нем есть собственная динамика — диалектические переходы от покоя к движению и обратно. Образ и есть диалектическое разрешение фундаментальных противоречий между покоем и движением, целым и частью, внешним и внутренним и т.д.

Мне уже приходилось высказывать тезис, что воображение по своей природе вращательно. Это связано с тем, что в самом образе есть определенный экстремальный динамизм, заключающийся во вращательном движении с бесконечной скоростью вокруг абсолютно покоящегося центра, или, наоборот, покоящейся окружности с мгновенным вращением ее центральной точки. В зависимости от такого динамического отличия выделяются два типа образов: центростремительные и центробежные. Хотя с онтологической точки зрения их нужно уметь совмещать в едином первообразе.

Выше уже подчеркивалось, что в слове «об-раз» его морфемы по смыслу даны одновременно, хотя грамматически приходится представлять их в форме последовательности. Одномоментное присутствие, или со-бытие отдельных частей в едином целом открывает возможность инверсного чтения. В свете такой абсолютной одновременности «об-раз» есть то же самое, что и «раз-об», здесь неважно с какой части можно начинать создание целого. В последнем случае корень и префикс поменялись местами, в силу чего с определенной точки зрения также возникает возможность двойной типологизации образов: внешних и внутренних. Динамизм образа также связан с вопросами о его творении и растворении, созревании, воплощении и развоплощении, претворении в другие образы, вплоть до совпадения с первообразом и т.д.

Изучение образа предполагает широкое междисциплинарное поле научных исследований, но в данной статье рассматривается возможность именно онтологического подхода к этой теме, поскольку онтология является центральной тео-

ретической дисциплиной философии, вокруг которой группируются различные разделы философского знания. Фундаментальный онтологический вопрос о сущности бытия модифицируется в вопросы об образах бытия и об отношении человека к этим образам. Иначе говоря, ставится вопрос о возможности онтологического воображения, который расслаивается на решение двух задач: определения бытия образа и демонстрации образа бытия.

Рассмотрение последнего вопроса возможно и в свете гносеологической проблемы соотношения бытия и знания. Образ есть определенная форма, или тип знания. Образность придает самому знанию качества завершенности, целостности, наглядности, формализуемости и обозримости. С субъективной точки зрения, образ создается воображением, с объективной же точки зрения, образ сам создает воображение. Онтологический подход предполагает существование предельного, даже запредельного образа тождественности субъекта и объекта. В таком случае, онтологическое воображение направлено на постижение образа самого бытия, претендует на знание бытия в его образе.

В истории философии существовали такие онтологические учения, в которых когнитивный потенциал образа использовался по максимуму. Например, в системах неоплатоников, в частности у Прокла, онтологическая категориальная триада «пребывание — исхождение — возвращение» прямо создает и создается структурой образа как такового, так, как это было рассмотрено выше. Причем, нужно сказать, что это, конечно, не частный образ, или образ частности, но универсальный умозрительный образ единства бытия.

Именно о таком онтологическом образе говорил и Г. Башляр в цитированной выше работе «Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения». Следует отметить, что башляровский подход к воображению можно назвать онтологическим по преимуществу. Это один из наиболее оригинальных проектов исследования воображения в философии XX века. Представленные в данной статье тезисы можно проиллюстрировать и подтвердить следующими его идеями. О концепциях М. Хайдеггера и А. Ф. Лосева, онтологически эксплицирующих воображение и воображаемое, говорится в других моих работах.[10]

Кратко охарактеризуем основные положения башляровской стратегии и программы исследования воображения, учитывая то, что он отнюдь не мистифицировал данную проблему, являясь одним из инициаторов современного европейского неорационализма. В заключении его книги утверждается: «Образы невозможно понять с первого захода... они раскрываются постепенно, в подлинном становлении воображения».[11] Утверждается также, что становящееся самораскрытие образа представляется двояко: «Образ предстает в двух перспективах: перспективе расширения и перспективе углубления... В миг, когда мы с ликованием что-нибудь открываем в самих себе, расширение и углубление становятся динамически взаимосвязанными. Они индуцируют друг друга».[12] Именно эта идея подразумевалась в проведенном выше определении образа.

---

[10] См.: Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. — СПб.: Издательство „Алетейя", 2003.

[11] Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М., 1999. С. 326.

[12] Там же, с. 343.

Онтологическая концепция воображения Г. Башляра с методологической точки зрения является диалектической. Однако, в отличие от понятийной логической диалектики, по его мнению, «воображение... тихо осуществляет связь противоположностей», поскольку в образе уже молчаливо и зримо дан синтез «становления и бытия», постигаемый «воображающей интуицией».[13]

В качестве примера мифопоэтического воображения Г. Башляр приводит учение средневековых и ренессансных алхимиков о трансмутации. Фактически, мечта о создании философского камня есть культивирование определенного образа, обладающего динамическим двуединством противоположных порывов: дистилляции и сублимации (очищения и возвышения, осадка и возгонки). Разумеется, последующее развитие химии привело к научному вытеснению алхимии из теоретической и эмпирической областей. Но опыт алхимического воображения, по мнению Г. Башляра, сохраняет свою значимость и эвристику.

Отдельной проблемой является соотношение мышления и воображения. Учитывая выявленную динамическую структуру образа, можно высказать предположение, нуждающееся в дальнейшем обосновании, что воображение есть резонатор мысли. Г. Башляр отмечает, что «образ представляет собой физическую реальность, обладающую особой объемностью, точнее говоря, это — психическая объемность, психика с несколькими плоскостями».[14] Воображение как бы забегает впереди мысли, задавая горизонт ее развития, и в этом Г. Башляр видит «динамический характер воображаемых преувеличений». Если диалектическое мышление понять как колебательную систему, то образы являются ее резонансами, усиливающими ее действие. В них происходит накопление и вывод индуцированного напряжения. Подобное понимание приводит Г. Башляра к метафорическому заключению: «образ — взрывчатка».[15] Важно только, чтобы этот взрыв был контролируемым и не разрушительным для разума.

Подводя итог своим исследованиям и намечая возможную фундаментальную перспективу, Г. Башляр пишет: «Образы являются психическими первореальностями, среди них наличествует иерархия, и для того, чтобы выделить эту иерархию, собственно говоря, и нужно разработать доктрину воображаемого».[16] Раскрытие «великих законов воображаемого», согласно французскому философу, принадлежит к «насущным задачам метафизики».

Следуя этой мысли Г. Башляра, рассмотрим вопрос о современном состоянии и перспективах развития философии воображения. Вхождение истории в XXI век оказалось связанным с определенными ожиданиями нового „философского поворота“. Философии, вообще, присуще некое абсолютное вращательное движение, позволяющее ей осмыслить мир во всей его возможной целостности и полноте. Вероятно, сама мысль движется по прямой линии лишь до определенной точки, в которой вдруг происходит сдвиг в направлении какой-то иной точки. В целом, сумма всех исторических движений и направлений философского мышления складывается в некий тотальный образ, претендующий на то, чтобы быть образом самого бытия.

---

[13] Там же, с. 332, 335, 330.

[14] Там же, с. 327.

[15] Там же, с. 325.

[16] Там же, с. 338.

Известные из истории случаи философских „направлений“ (рационализм и эмпиризм, „гносеологический поворот“ Канта, панлогизм Гегеля, символизм Шеллинга, волюнтаризм Шопенгауэра и Ницше, другие всяческие „измы“) демонстрируют не хаотическое метание из стороны в сторону, а какое-то устойчивое развитие возможностей философии. Каждое направление, сложившееся в определенную традицию, связывается с тем или иным культурно-историческим контекстом и ангажементом. Так, в античности философия была служанкой мифа, в Средние века — богословия, в Новое время — экспериментальной науки, в XIX веке — литературы, в эпоху постмодернизма — искусства и т.д. Кажется, что список всех возможных „хозяек“ исчерпан, но, вроде бы, на горизонте появилось новое предложение от компьютерной виртуальной реальности. Не исключено, что философия обратит внимание и на это, совершив очередной исторический „поворот“, который, на самом деле, уже начался.

Но меня сейчас больше интересует не это, одно из частных направлений, а общая картина философского ориентирования в мире. Философия идет в услужение не от слабости, а от творческого преизбытка сил. Вышеперечисленные формы и способы отношения к реальности не могут „обслужить“ себя сами, будучи занятыми непосредственной своей работой и не имея возможности отрефлектировать свои основания.

Наступит ли такое время, когда философия отработает на различных службах, получит достаточный пенсион, и, наконец-то, сможет заняться сама собой? Ставить подобные вопросы может только досужая фантазия, — скажет серьезный академический коллега и будет совершенно прав. Да, действительно, оставленная на попечении себя самой, философия становится воображением как таковым. Это заключено в ее призвании, вытекающем из ее имени — „любовь к мудрости“. Во времена возникновения этого имени под Мудростью понимали Образ Абсолюта, следовательно, философия, по существу, возникла как „любовь к образу“. Сложнее всего, правда, понять, что такое образ в его бытии?

Данный вопрос открывает перспективу конституирования философии воображения, но не как одного из частных направлений, а как вращения философии в себе самой, благодаря чему происходит обращение мышления в бытие, т.е. устанавливается онтология как таковая, являющаяся местом реализации философской свободы. Кто-то может счесть это место у-топией, против чего, пожалуй, не найдется чем возразить. Мысль, оборачиваясь в себе, у-топает в образе.

Продолжая эту игру слов, можно пояснить двойной смысл выражения „современное состояние и перспективы развития“. В любом академическом выражении, сформулированном в угоду конъюнктуре, содержится свой иронический подтекст. В нашем случае, словосочетание „философия воображения“ следует понимать не только как внешний подход к определенной предметной области, но и, перемещая ударение, как то, что у воображения есть своя „любовь к мудрости“. Соответственно этому круговому отношению, „современное состояние“ „философии воображения“ необходимо определять из природы последнего, которая состоит в непрестанном вращении разумом чувств.

И это состояние вращения воображения характеризует „со-временность“ как „все-временность“, объединяя в единой круговой структуре все временные

модусы (прошлое, настоящее, будущее). В этом смысле, следует вести речь не только о „перспективах развития“, но и о „ретроспективах свития“ этой загадочной познавательной способности человека, иначе говоря, не только о „сингулярных точках“, но и о „разбегающихся галактиках“ воображаемых миров. Перспективное развитие мысли возможно только из ретроспективно свитой точки настоящего.

Этот сам собою возникающий образ функционирования воображения в философии действительно соответствует ее настоящему положению („всевременной современности“), в котором к концу XX века обозначились крайние моменты: самотождественность онто-лого-центризма (М. Хайдеггер) и „различание“ (differance) деконструктивизма (Ж. Деррида). Не будем сейчас высказывать оценочные суждения — какая из позиций ближе к истине. Достаточно той очевидности, что обе они вместе свидетельствуют о вращательной природе воображения, одновременно указывая на его центр и периферию.

Ж.-Ф. Лиотар, провозглашая в книге „Состояние постмодерна“ закат современности („модерна“), так определяет роль воображения в контексте новой виртуальной эпохи: „...способность сочетать между собой данные до того несочетавшиеся можно назвать воображением. Одно из его основных свойств — скорость“. Следует уточнить, что „сочетание несочетаемого“, как основное действие воображения, возможно при устремлении его скорости к бесконечной, что актуально присуще только вращательному типу движения.

Доведение воображения до бесконечной скорости с диалектической точки зрения означает достижение покоя в „ставшем образе“. В фольклоре не случайно возникла поговорка, что самое быстрое — это мысль. Необходимо только прокомментировать, что свою абсолютную быстроту мысль обретает, покоясь на летящем ковре-самолете воображения. Особый вопрос: способен ли человек выдержать сверхсветовую скорость образа бытия, и если да, то какие в том польза или вред?

Если признается, что философия воображения имеет место (хотя бы и утопическое), то вполне естественно возникают вопросы о специфике соответствующей методологии и, прежде всего, о сути онтологического подхода к этой теме. Прямые ответы на подобные вопросы могут указать на необходимые условия освещения данной проблемы, но не достаточные. Действительно, можно постулировать, что основным вопросом онтологического исследования воображения является следующий: что есть воображаемое как воображаемое? — по аналогии с аристотелевским онтологическим вопросом: что есть сущее как сущее? В горизонте подобного вопрошания речь о методе идет одновременно с речью о предмете. Предмет и метод здесь суть одно. Крайними моментами этого состояния являются „панметодологизм“ (редуцирующийся к „инструментализму“) и „аметодизм“ („методологический анархизм“).

Иначе говоря, философски изучать воображение можно и нужно всеми проявившимися в истории универсальными философскими методами (диалектически, феноменологически, герменевтически, структуралистски и т.д.). Но необходимо также понимать, что сами эти методы возникли в результате реализации человеческой способности воображения в познании. Рефлексия внутри этого двуединого процесса является необходимым и достаточным условием

онтологии воображаемого. Две возможности, сведенные к единству, ***образуют*** действительность. В философской традиции этот метод, имманентный своему предмету, называется спекулятивным. Его актуализация и приводит к конституированию философии воображения.

В ее задачи входит прежде всего создание системы запретов или „защитного пояса“. И первым запретом можно выдвинуть отказ от сознательного планирования функций воображения, поскольку здесь подстерегают опасности. Проекты „запрограммированного сна“, „контролируемого бессознательного“, „управляемой фантазии“ и т.д. не могут учесть нелинейный, бифуркационный и флуктуационный характер этих процессов. Имманентное управление воображением невозможно уже потому, что именно в нем осуществляется „необратимая обращаемость“ трансцендентного и имманентного. Заранее здесь можно предугадать случайность (т.е. ошибочность) события, а не его необходимость. Поэтому актуальной задачей философии воображения, в „ретроспективном“ отношении, является постоянная работа над исправлением ошибок прошлого. Если правильно воображено прошлое, то и образ желаемого будущего разовьется в правильном направлении вращения воображения, спонтанно и стихийно, без излишнего напряжения воли и сознания; даром, а не в вымученном бесцельном конструировании. Это касается „перспектив развития“, то есть „забегания вперед“ и угадывания „на кончиках пальцев“.

Если воображение правильное (вращается в правильном направлении), то оно само явит то, что необходимо. Позитивным, а не только запретным принципом философии воображения является положение, которое высказал еще Гераклит: „Не чая нечаянного — не выследишь неисследимого“.

В последнее время особое внимание философов привлекает категория „возможного“. В Санкт-Петербургском издательстве „Алетейя“ в начале века уже вышла целая серия книг по этой теме (Эпштейн М. Н. „Философия возможного“; Тульчинский Г. Л. „Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности“; Гусев С. С. „Смысл возможного. Коннотационная семантика“; „Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков“, „Проективный философский словарь: Новые термины и понятия“ и др.). Авторы этих проектов видят перспективы философского развития в „переходе от деконструкции к потенциации“, в „обосновании поссибилизма как новой методологии гуманитарных наук“ и т.д.

Соглашаясь с актуальностью и перспективностью постановки данных вопросов, следует, все-таки, вспомнить предупреждение М. Хайдеггера, высказанное в работе „Преодоление метафизики“ по отношению к данной категории. Цель философского мышления и воображения, согласно М. Хайдеггеру, — „беречь тайну Бытия и стоять на страже неприкосновенности Возможного“. Только оно является ресурсом человеческого творчества. Чтобы этот ресурс был неисчерпаемым, нельзя нарушать механизм его самовозобновления. Возможность — это появление на „кончиках пальцев“ ощущения вращательных флюидов неприкасаемого прикосновения к искомой цели. Только таким образом возможно философское онтологическое описание воображения, не подвергаемое процедуре деконструкции самим воображением.

Philotheos **4** (2004) 32-45

Alois M. Haas
Uitikon Waldegg, Schweiz

‚Ereignis' in philosophischer und theologischer Sicht

Es ist mit aller Deutlichkeit spürbar, dass der Begriff des ‚Ereignisses' nach einer längeren Zeit seiner Abwertung heute eine auffällige Renaissance erfährt. Das hat vielerlei Gründe. Inhaltlich spielt sicherlich die Tatsache eine grosse Rolle, dass die Etymologie Er-äugnis>Ereignis[1] das Wort besonders fruchtbar macht für eine Anwendung im Kontext erkenntnis- und realitätstheoretischer Fragestellungen, insbesondere jener, die sich an Möglichkeit und Art der menschlichen Wahrnehmungsweise orientieren, indem sie fragen: Wie und auf welche Weise – zeitlich, räumlich – nehme ich wahr? Aber darüber hinaus lässt sich in verschiedensten Wissenschaftsbereichen eine Neubewertung des Ereignisses feststellen.[2] Ein paar Hinweise auf Philosophie und Theologie, auf Geschichts-, Literatur- und Kulturwissenschaften und dann vor allem auf die herrschende Ästhetik mögen diese neue Bewertung illustrieren.

I.

Als Trendanzeige einer neuen Gewichtigkeit des Ereignisbegriffs in der zünftigen Philosophie ist derzeit zu werten, dass auf dem Begriff ‚Ereignis' das Konzept einer ganzen Metaphysik aufruhen kann. Beleg dafür ist das Buch von Uwe Meixner ‚Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation' (Paderborn u.a. 1997).[3] Auch die Handlungstheorie der analytischen Philosophie und die historische Wissenschaftstheorie in der Tradition des logischen Positivismus haben sich mit dem Ereignisbegriff intensiv befasst, wenn sie danach fragen, inwiefern menschliche Handlungen ‚Ereignisse'[4] und wieweit diese für den Menschen artspezifisch sind. Mit

---

[1] Die von Heidegger ins Spiel gebrachte Zwecketymologie ‚eigen'>Er-eig-nis entspricht in nichts dem historischen Sachverhalt. Vgl. aber Mersch, wie unten Anm. 59, 415, wo Heideggers Kenntnis der echten Etymologie benannt wird.

[2] Nikolaus Müller-Schöll (Hg.), Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien, Bielefeld 2003; Thomas Rathmann (Hg.), Ereignis. Konzeptionen eines Begriffs in Geschichte, Kunst und Literatur, Köln Weimar Wien 2003; Marc Rölli (Hg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze, München 2004.

[3] Befremdlich an diesem Buch ist, dass es mit keinem Wort auf Martin Heideggers ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)', Frankfurt a.M. 1989 (= Gesamtausg. III, 65), eintritt.

[4] Willard van Orman Quine, Events and Reification, in: Ernest Lepore/Brian McLaughlin (Hg.), Essays on Actions and Events, Oxford 1985, 162-171; Ralf Stoecker, Was sind Ereignisse? Eine Studie zur analytischen Ontologie, Berlin/New York 1992; Carco Iorio, Echte Gründe, echte Vernunft. Über Handlungen, ihre Erklärung und Begründung, Dresden 1998. Vgl. auch Ricoeur, wie unten Anm. 9, I, 166-180; Kuno Lorenz, Ereignis, in: J. Mittelstrass (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1, Stuttgart 1995 [1980], 568.

Heideggers Bevorzugung des Ereignisbegriffs seit seinen ‚Beiträgen zur Philosophie' (1936/38)[5] werden wir uns später noch zu beschäftigen haben.

Nicht nur die Philosophie fragt nach Art und Charakter des Ereignisses. Auch die Geschichtswissenschaft vertritt neuerdings[6] wieder einen hochkarätigen Ereignisbegriff, wenn sie Handlungen und Geschehnisse in der Vergangenheit als ‚Ereignisse' in spezifischer Abhängigkeit und Korrespondenz, aber auch in einem klaren Spannungsbezug zu historischen ‚Strukturen' versteht, nachdem insbesondere die französische ‚Annales'-Schule (Marc Bloch, Lucien Febvre) die Ereignisgeschichte zugunsten einer Geschichtskonzeption zurückzustufen versucht hatte, die nicht nur mit Geschehnissen im Sinne der kurzen Dauer als geschichtsformenden Gegebenheiten rechnet, sondern vor allem mit Zeiträumen „de longue durée"[7]. Man redet heute geradezu von einer ‚Rückkehr des Ereignisses' in der Geschichtswissenschaft,[8] nachdem man sich jahrzehntelang von einer als öde bezeichneten ‚Ereignisgeschichte' abgewandt und verabschiedet hatte. Bei dieser Neubewertung kommen wichtige Reflexionsbezüge zwischen einer neuerdings an Ereignissen interessierten und orientierten Geschichtswissenschaft und Überlegungen von Geschichtsphilosophen wie Reinhart Koselleck und Philosophen wie Paul Ricoeur zum Tragen,[9] die unisono einer doppelten Geschichtsschreibung – einer die geschichtlichen Ereignisse *erzählenden* (narrativen) und einer die Strukturen *beschreibenden* (deskriptiven) – das Wort reden.

Aber zeitlich allen Methodendiskussionen der Geschichtswissenschaft zuvor waren es insbesondere die dialektische Theologie und die Mystikforschung, die an der Kategorie des Ereignisses[10] vital interessiert waren. Es liegt auf der Hand, dass die dialektische Theologie (Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen u.a.) von allem Anfang an gegen die Versuchungen einer struktur- und standpunktbezogenen, d.h. substanziellen Theologie gefeit sein und bleiben wollte, da sie – als ‚Theologie der Krisis' (P. Tillich) nach dem ersten Weltkrieg – aus Überzeugung das Gegenteil, eine prophetisch-zeitereignisbezogene Haltung, privilegierte. Stichwort dafür war war das griech. Wort ‚kairós'=‚rechter Zeitpunkt',[11] das den Bezug des Menschen zu Gott in den Rahmen eines dynamischen Beziehungsgefüges einbettet, so dass spontane Mensch-Gott-Beziehungen denk- und erfahrbar sein

---

[5] Martin Heidegger, wie Anm. 3.

[6] Vgl. Jacques Revel, Die Wiederkehr des Ereignisses – ein historiographischer Streifzug, in: Andreas Suter/Manfred Hettling (Hg.), Struktur und Ereignis, Göttingen 2001 (= Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 19), 158-174.

[7] Fernand Braudel, La Méditerranée et le Monde méditerranéen à'lépoque de Philippe II, Paris 1949, [4]1979; ders., Ecrits sur l'histoire, Paris 1969; vgl. Ricoeur, wie Anm. 9, I, 151ff.

[8] Revel, wie Anm. 6, 168.

[9] Revel, ebd., 168ff. Vgl. Paul Ricoeur, Zeit und Erzählung. Drei Bände, München 1988/89/91, I, 142ff. (Darstellung des Schwindens der Ereigniskategorie in der modernen Historiographie), 181ff. (Plädoyer für narrative Verfahren); Reinhart Koselleck, Darstellung, Ereignis, Struktur (1973), in: ders., Vergangene Zukunft, Frankfurt 1979, 144-157.

[10] Edmund Runggaldier, Ereignis, LTK 3, Freiburg 1995, 351f. (leider ausschliessliche Hinweise auf die Geschichte des Begriffs im philosophischen Kontext!).

[11] Div. Autoren, Kairos, LTK 5, Freiburg 1996, 1129-1131 (historisch unergiebig).

sollen. So schreibt Paul Tillich 1926 in dem von ihm herausgegebenen Band: ‚Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung'[12]:

> „Kairos heisst ‚erfüllte Zeit', konkreter geschichtlicher Augenblick und in prophetischem Sinne ‚Zeitenfülle', Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit. Kairos ist also nicht der irgendwie gefüllte Augenblick, das wechselnde Stück Zeitablauf, sondern es ist die Zeit, insofern sich in ihr das schlechthin Bedeutungsvolle erfüllt, insofern sie Schicksal ist. Eine Zeit als Kairos betrachten heisst, sie im Sinne einer unentrinnbaren Entscheidung, einer unausweichlichen Verantwortung betrachten, heisst, sie im Geiste der Prophetie betrachten."[13]

Zeit- und Weltdeutung sind in einer solchen Perspektive möglich, allerdings nicht im Sinn einer analytisch geordneten Wahrnehmung, sondern im Geist einer Erschütterung, die das Zeichen echter Prophetie ist.[14] Für den jungen Theologen Tillich ist Prophetie in der historischen Horizontale mit einem gesellschaftskritischen Etikett versehen: Sie richtet sich gegen den „Geist der bürgerlichen Gesellschaft"[15], in der Vertikale bedeutet Prophetie „Durchbruch zum Wesen darin, zum Dämonischen, das durchschaut, zum Göttlichen, das geglaubt wird. Es ist nicht der Realismus der in sich ruhenden Endlichkeit, sondern es ist ein Realismus, der offen ist für das Ewige. Es ist ein gläubiger Realismus. Und vielleicht ist dieses das letzte, was wir heute, in dieser Stunde, vom Kairos, vom Kommen der Ewigkeit in die Zeit schauend und fordernd sagen können".[16]

Tillichs Kairologie hat einen unübersehbaren Bezug zu seiner Erlösungs- und Gnadenlehre, die, in der göttlichen Ewigkeit grundgelegt, sich tief in die Zeit einlässt. ‚Kairos' ist Begriff für „den einmaligen Augenblick des Durchbruchs der vollkommenen Offenbarung", gleichzeitig auch für „die wiederkehrenden Augenblicke der Reife für ein neues Durchbruchserlebnis".[17] Damit ist für ihn das aktive christliche Leben unablässig von Ereignissen potentieller Durchbrüche Gottes in die Zeit geprägt, Augenblicken der Gnade und der zeitgeschichtlichen Prophetie, in denen sich das dramatische Bezugsgeschehen zwischen Mensch und Gott dokumentiert. Historisch liesse sich diese Bestimmung weit in die Geschichte des Christentums zurückverfolgen, das schon unter dem Gesetz der von Gott gewirkten ‚Bekehrung' (säkularisiert in Heideggers ‚Kehre' auferstanden) antrat, sodann eine zusätzliche Theologie der *conversio morum* für die angehenden Mönche und Nonnen entwickelte, schliesslich in der Mystik eine augenblickorientierte Gottunmittelbarkeit postulierte und zuletzt diese ganze Tradition an die diversen Formen pietistischer Frömmigkeit überantwortete, welche die individuelle Bekehrung des Menschen als integrales Moment der christlichen Selbstwerdung in seinen Lebenslauf einbezog.

---

[12] Darmstadt 1926; neu abgedruckt in: Paul Tillich, Gesammelte Werke, Band VI: Der Widerstreit von Raum und Zeit, Stuttgart 1963, 29-41. Vgl. zum Kairos-Begriff Tillichs James Luther Adams, Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion, New York 1965, 255ff.

[13] Tillich 1963, wie Anm. 12, 31.

[14] Erich Przywara hat in seinem Festschriftbeitrag für Paul Tillich: Christliche Urworte: Kerygma, Mysterium, Kairos, Oikonomia (1959), in: ders., Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln 1962 (Schiften III), 495-508, die Abgründigkeit und Gewichtigkeit des tillichschen ‚kairós' klar erkannt (504-506).

[15] Tillich 1963, wie Anm. 12, 41.

[16] Ebd.

[17] P. Tillich zitiert bei Jörg Eickhoff, Gestalten der Gnade – Paul Tillichs christusmystischer Engelsbegriff, in: Gert Hummel, Doris Lax (Hg.), Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie, Frankfurt a.M. 2000 (=Tillich-Studien 3), 351-364, hier 360 (Dogmatik. Marburger Vorlesung, 294).

Es lässt sich von dieser eminent protestantisch-dynamischen Konzeption der dialektischen Theologie her leicht eine Beziehung zur theologischen Ästhetik herstellen, wie sie der zu Unrecht nahezu vergessene Gerhard Nebel 1953 in seinem Buch ‚Das Ereignis des Schönen'[18] entworfen und methodisch begründet hat. Zum Ereignisbegriff schreibt er:

> „‚Ereignis' ist unser Universalschlüssel, mit dem wir alle Türen zu öffnen, in alle Räume einzudringen versuchen – Ereignis war uns die mythische Epiphanie, Ereignis das augenblickhaft einfallende Paradies, Ereignis der schöne Friede, in dem der kosmische Streit zu Ende geht. Synonyma für Ereignis, also Aktus, Aktualität, Wirklichkeit, Existenz, Konkretion bilden das Gerüst der modernen protestantischen Theologie, vor allem Karl Barths, der uns aber wichtig geworden ist, nicht weil er solche Kategorien verwendet, sondern weil er die gemeinte Sache aufzurufen, uns ins Herz zu rufen versteht. Gedanken und Sprache Barths vermögen es, Christus zum Ereignis werden zu lassen – das ist weit mehr als die These, dass Christus ein oder das Ereignis sei. Die Theologie darf nicht Wissenschaft bleiben, also ereignislos über das Ereignis des göttlichen Wortes berichten, sondern muss Verkündigung werden – das Wort wird von andern nur gehört, wenn der Verkündiger ihm gehorcht, wenn es also verwandelnd einbricht. Wer über das Ereignis spricht oder besser: wer das Ereignis Sprache werden lässt, wird kaum imstande sein, sich der Polemik, die in der Sache selbst liegt, zu enthalten. Ereignis ist Negation des gelangweilten Alltags – von ihm aber brechen wir zum Ereignis auf, zu ihm kehren wir zurück, gegen ihn hat sich unser Zeugnis kritisch zu behaupten. Vor allem gegen den Philosophen des Mittelmasses und des Verstandes, gegen Aristoteles, wird das Ereignis-Denken sich stets feindlich benehmen."[19]

Nebel unterlässt es nicht, wichtige Hinweise auf die Semantik und Geschichte des Ereignisbegriffs zu geben, da er für ihn das entscheidende Vehikel einer Erfahrungsdimension bereithält, welche das Mythische mit dem authentisch Christlichen verbindet und das Ereignis des Schönen sowohl gegen eine geniesserische Kennerschaft wie gegen ein missachtendes Banausentum verteidigt.[20]

Für Nebel ist „Gott das Ur-Ereignis des Menschen".[21] Diese Feststellung lässt drei Charakterisierungen des Ereignisses zu. Gott als Ur-Ereignis rückt *erstens* die Kategorie des Aussen ins Zentrum: Das ‚Aussen' gehört notwendigerweise zum Ereignis, denn der „Mensch ist ein Wesen des Aussen, nicht nur theologisch und metaphysisch, sondern schon biologisch".[22] Und zuzufügen ist: auch biogenetisch:

> „Wir kennen viele und vielerlei Ereignisse, aber sie können nur widerfahren, weil der Mensch auf Gott angelegt worden ist. Das Aussen ist ursprünglich ganz von Gott besetzt gewesen, wenn es überhaupt erlaubt ist, sich den unausdenkbaren paradiesischen Zustand auszudenken – und erst die Trennung von Gott, die Sünde, hat die Mächte der Usurpatoren des Aussen aufkommen lassen."[23]

---

[18] Gerhard Nebel, Das Ereignis des Schönen, Stuttgart 1953.

[19] Ebd., 219. Die polemische Note gegen Aristoteles wird erklärlicher, wenn man weiss, das Gerhard Nebel schon in seiner Dissertation Aristoteles kritisch apostrophiert hat: Plotins Kategorien der intelligiblen Welt, Tübingen 1929 (Heidelb. Abh. z. Phil. U. ihrer Geschichte 18), 54.

[20] Nebel, wie Anm. 18, 223f.

[21] Ebd., 226.

[22] Ebd., 227.

[23] Ebd., 228.

Im Grunde ist für Nebel die Aussenorientiertheit des Menschen von seiner Bedingtheit durch Geburt und Tod unaufhebar gegeben: „der Tod [ist] ein Maximum an Ereignis“,[24] genauso wie der Eintritt eines Menschen in die Existenz rätselhaft völlig von Aussen her erfolgt – ein Aspekt, der hier als religiöses Existential gemeint ist, das dann Peter Sloterdijk mit einer säkularen Note versehen als anthropologische Konstante der ‚Geburtlichkeit‘ bezeichnet. An dieses Kriterium der Aussenbedingtheit des Ereignisses knüpft sich eine wichtige Erkenntnis: „Zum Aussen gehört, dass der Mensch nicht darüber verfügen kann, während es über ihn verfügt – vielleicht die beste Definition, die sich finden lässt. Das Ereignis ist unlenkbar, vor ihm gibt es kein Verdienst, es ist Glück und Gnade. Wo man Rausch und Wollust routinemässig dirigiert, verlieren sie ihre Ereigniswucht, werden sie zu flachen Geschehnissen des Innen. Das Aussen bestimmt nach einem Belieben, gegen das der Mensch sich aufbäumt – weder lässt sich Gottes Gnade durch Laufen und Rennen erlangen noch geht das Schöne in gestellte Fallen.“[25] Der Mensch braucht daher nach dem Lutheraner Nebel keine Introversion, sondern „Offenheit“ nach Aussen.

> „Was er [der Mensch] dem Aussen bieten kann, ist Offenheit – aber auch diese steht nicht in seiner Macht, ist Wahl das (sic!, wohl: des) Aussen. Offenheit macht das Wesen des Ereignisses erst voll, ohne Offenheit des Menschen wäre das Ereignis nur ein versuchtes Ereignis. Vom Ereignis her ist der Mensch Leere und blosse Bestimmbarkeit, er ist von Hause aus nichts, sondern wird erst im Ereignis verwirklicht.[26]

Zweitens: Das Ereignis als von Aussen kommendes ist nicht manipulierbar. Die menschliche Bestimmbarkeit durch das Ereignis, welche jede Machbarkeit von Ereignissen oder die Verfügungsgewalt über Ereigniszusammenhänge, wie sie unsere postmoderne Kultur als ‚Erlebnisgesellschaft‘[27] immer wieder in den Griff zu bekommen versucht, ausschliesst, ist im Normalfall schmerzlich: „Ereignis ist nichts Angenehmes, sondern immer Störung und Schmerz, häufig Untergang.“[28] Wäre das Ereignis immer nur vergnüglich, es wäre berechenbar.

Im Rahmen einer weitergeführten christlichen Zeitspekulation ist das Ereignis *drittens* ursprünglich ‚Augenblick‘ (ganz im Sinne Tillichs), aber dies doch nicht in einem exklusiven Sinn, denn auch der Augenblick braucht Zeit:

> „Und wenn auch das Ereignis Augenblick ist, so muss doch in manchen Fällen, sicherlich aber beim Wort Gottes, aber auch beim Schönen, eine gewisse Dauer angenommen werden – das Wasser braucht Zeit, bis die Wellenringe, die der fallende Stein erzeugte, sich beruhigt haben. Auf diese Weise kann, obwohl Christus Ereignis bleibt, ein gewisses Kontinuum der Liebe entstehen.“[29]

Gleichwohl liegt im augenblickshaften Einbruch des Ereignisses ein heilsam therapeutisches Moment, das gegen Langeweile, Angst und Unruhe wirksam angeht.

---

[24] Ebd.

[25] Ebd., 229f.

[26] Ebd., 230.

[27] Vgl. G. Debord, Die Gesellschaft des Spektakels, Hamburg 1978; K. Maase, Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1970, Frankfurt a.M. 1997; Christoph Türcke, Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation, München 2002.

[28] Ebd., 231.

[29] Ebd., 231f.

Auf jeden Fall bewirkt das Ereignis in der Existenz des Menschen eine unerhörte Verwandlung,[30] was bedeutet, dass es in jedem Fall personbezogen stattfindet. Und damit kommt der menschliche Innenbereich zum Tragen, aber so dass die protestantische Kategorie des Heils *ab extra* niemals aufgehoben wird:

> „Das Ereignis ist nur Ereignis, also Aussen, indem es ins Innen einbricht, Existenz nur Existenz, sofern der existierende Mensch dem Innen entrissen und ins Aussen gezogen wurde... Nur wenn Ereignis *Unio* ist, der Mensch also im Ereignis mit der kosmischen, mythischen Macht verschmilzt, ist die Aussenwerdung des Innen zugleich die Innenwerdung des Aussen, einigen sich die Gegensätze in der grossen Grenz-Situation. Anders scheint es bei Christus zu sein – aktuell, im Ereignis des Wortes Gottes, in der Ekstase der Gottes- und Nächstenliebe, geschieht keine *Unio* , wird die Ferne der eschatologischen Senkrechten bewahrt, wird die ‚Ent-innerung' doch nicht zu einer Identität."[31]

Ereignis ist für Nebel daher Augenblick und mehr als Augenblick. Insbesondere dieses Mehr bewegt ihn dazu, den heute durch Derrida berühmt gewordenen Begriff der ‚Spur' ins Auge zu fassen.[32] Das Ereignis hinterlässt eine Spur; diese ist „Folge des Ereignisses und jenseits seiner, Aufbewahrung von Ereignishaftem und doch nicht mehr Ereignis."[33] Damit ist eine Rückerinnerung verknüpft, die vor dem ereignislosen Alltag rettet, und eine Hoffnung, dass neue Ereignisse ankommen könnten und die beschriebene heilsame Wirkung einer Wendung des Innen ins Aussen auszuüben vermöchten.

II.

Es ist auffällig, dass sich Nebel in seine Analyse mit der inneren Ereigniswelt der Mystiker schwer tut. Er vertritt dabei einen in der lutherischen Orthodoxie immer wieder auftretenden Vorbehalt gegen die mystische Gotteserfahrung, die sich auf ein paar Widersprüche und Vorbehalte Luthers gegen die dionysische Mystik (keinesfalls aber gegen die Passionsmystik) findet, in denen Mystik als Eigenmächtigkeit menschlicher Selbstvergottung erscheinen könnte.[34] Die Dichotomie von Aussen- und Innenperspektive im Menschen lässt sich aber wohl nicht so schematisch darstellen, wie Nebel das tut, sondern muss stärker in ihrer symbiotischen Qualität gesehen werden. Wer sich auf eine solche Sicht einlässt, wird sehr bald anerkennen müssen, dass die Mystiker aus einer zum Teil lebenslangen Praxis des Ereignisses heraus auch Theorien zu ihm geliefert haben, die sehr viel subtiler als eine orthodoxe Meinungsäusserung ausfallen mussten. So steht jeder Mystiker immer schon in einem Innen und Aussen systemisch ineins fassenden Zusammenhang. Der Übergang vom an sich ich- und damit geschichtslosen Gnadenaugenblick des Mystikers zu dessen Einbettung in die

---

[30] Ebd., 234-249.

[31] Ebd., 235.

[32] Jacques Derrida, Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie, München 1987, 201ff.; ders., Grammatologie, Frankfurt a.M. 1974, 65 und 248ff.; ders., Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt a.M. 1979, 145f.; ders., Telepathie, Berlin 1982, 23 (wo das negative Moment des Verschwindens und Verlöschens in der Spur signalisiert wird, das dann nach allerlei Mechanismen der ‚Übertragung' und ‚Übersetzung' verlangt!); nach Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002, 35, Anm. 52; 361, Anm. 20.

[33] Ebd., 238.

[34] Vgl. dazu Alois M. Haas, Luther und die Mystik, in: ders., Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1989, 264-294, 452-480.

biographische Geschichtswelt, wo eigentlich erst die gesellschaftliche und religiöse Bedeutung seiner Erfahrung sichtbar wird, ist unvermeidlich; wenn er nicht irgendwie zustandekäme, bestände sowohl für das mystische Individuum wie für die es tragende Gesellschaft ein Mitteilungsnotstand. Aber: „Was nicht mehr gedacht werden kann, muss sich ereignen,“[35] versichert heute ein an der Augenblicksphilosophie Ernst Machs interessierter Philosoph. Denn dem Ereignis eignet die Intensität einer möglichen Vermittlung zwischen mystischer Immanenz und konkreter Aussenwelt. Es lässt das Unsagbare mit dem im Unsagbaren Zu-Sagenden kommunizieren. Nicht im Sinn einer ihm innewohnenden Intentionalität, sondern bloss in der ihm eignenden Suggestivwirkung seiner Ereignishaftigkeit. Einzig die ‚reine Empfindung‘[36] – sie bleibt „passiv erlebt: ein Widerfahrnis, keine Handlung; ein Ereignis, keine Entscheidung; ein Bekehrt-Werden, kein Sich-Bekehren“[37] – ist es also, die es erlaubt, aus diesem Augenblick heraus ein ganzes Leben zu leben, es zu motivieren und in Gang zu halten.[38]

Wenn es in einem säkular-weltlichen Bereich möglich ist, ‚kosmisches Bewusstsein‘[39] und die reine Empfindung einer vollen kosmischen Einsfühlung zu erleben – früher nannte man das eine ‚natürliche‘ Form von mystischer Erfahrung –, dann gilt dies mutatis mutandis ebenso für die religiöse Variante der christlichen Mystik (oder einer andern mystischen Denkform einer der abrahamitisch-theistischen Religionen), in der eine *unio mystica*[40] mit dem durchaus personal gedachten Göttlichen möglich ist. In beiderlei Erfahrungsmodi dominieren die Strukturmomente einer De-automatisierung des Seelenlebens,[41] der Augenblicklichkeit, der Passivität der erlebenden Seele und der intensivsten Nachhaltigkeit dieses Erlebnisses, die als paradoxe Leere- und Fülle-Erfahrung weit in die seelische und physische Beschaffenheit des Erfahrenden eingreift. Der Erfahrende ist dieser Empfindung in der Form einer Überschreitung aller seiner Möglichkeiten und auch des göttlichen Erfahrungsobjekts ausgesetzt, der er nur in Selbstaufgabe und Bereitschaft zur ‚Selbstvernichtung‘ genügen kann. Mit Angelus Silesius:

---

[35] Manfred Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung, Frankfurt a.M. 1987, 10.

[36] Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung, Leipzig ^{2}1906, 21, 110, 460; ders., Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. Mit einem Vorwort zum Neudruck von Gereon Wolters, Jena 1922, Neudruck: Darmstadt 1991, 24f., Anm. 1, die für Ernst Mach und seine wissenschaftlichen Überlegungen lebensentscheidende Erfahrung: „An einem heitern Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als e i n e zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend.“ Vgl. jetzt auch Ulrich Schmitz, Das problematische Ich. Machs Egologie im Vergleich zu Husserl, Würzburg 2004, 121ff.

[37] Sommer, wie Anm. 35, 210.

[38] Vgl. auch Manfred Sommer, Denkökonomie und Empfindungstheorie bei Mach und Husserl – Zum Verhältnis von Positivismus und Phänomenologie, in: Rudolf Haller und Friedrich Stadler, Ernst Mach – Werk und Wirkung, Wien 1988, 309-328.

[39] Maurice Bucke, Die Erfahrung des kosmischen Bewusstseins. Eine Studie zur Evolution des menschlichen Geistes, Freiburg i.Br. 1975; William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten 1979; weitere Literatur in: Alois M. Haas, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt a.M. ^{2}1997, 469.

[40] Vgl. Alois M. Haas, Unio mystica, in: Hist. Wb. d. Phil., Band 11, Basel 2001, 176-179.

[41] Vgl. Arthur J. Deikman, Deautomatization and the Mystic Experience, in: Richard Woods (Ed.), Understanding Mysticism,New York 1980, 240-260.

Man muss noch über Gott.
Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen.
Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen?
Da, wo man keines findt. Wo soll ich denn nun hin?
Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehn.[42]

Mit andern Worten: Die mystische Erfahrung ist Transzendenz- oder Überschreitungserfahrung in einem eminenten Sinn, sie ist das aktive *Ereignis* des Absoluten im Leben eines Menschen, der sich dadurch auf seine Geringheit zurückgeworfen sieht, aber daraus Kraft schöpft, gerade in der ihm aufgegebenen Kontingenz optimistisch, d.h. hoffnungsvoll weiterzuleben.

III.

Es ist klar, dass heute weniger die offensichtlich religiöse Variante dieser Ereigniserfahrung im Licht des öffentlichen Interesses steht als eine damit strukturell und inhaltlich vielfach verhängte Ganzheitserfahrung von Welt, Mensch und All in Form eines überraschend eintretenden Er-äugnisses, das in keiner Weise durch irgendwelche kontemplativen Techniken erarbeitet wurde, sondern plötzlich eintritt und einen Lebensentwurf zu verändern oder neu zu strukturieren vermag.

So ist dem Ereignis-Begriff im heutigen Denken ein nahezu existentieller Platz eingeräumt worden. Kaum findet sich einer der Meisterdenker, der sich nicht damit in irgendeiner Weise befasst hat. Schuld daran trägt sicherlich das Faszinosum, das bis heute in der internationalen Denkszene die Philosophie Martin Heideggers ausübt und dessen aus dem Nachlass herausgegebenes Werk ‚Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis'[43] klar die Denkanstrengungen dominiert. Für Heidegger ist ‚Ereignis' eine Art Übereignung. Das Sein und der Mensch gehören für ihn aufs engste zusammen: der Mensch ist dem Sein „vereignet".[44] Und der Weg des Denkens führt

> „zur Einkehr unseres Denkens in jenes Einfache, das wir im strengen Wortsinne das Ereignis nennen. Es scheint, als gerieten wir jetzt in die Gefahr, unser Denken allzu unbekümmert in etwas abgelegenes Allgemeines zu richten, während sich uns doch mit dem, was das Wort Er-eignis nennen möchte, nur das Nächste jenes Nahen unmittelbar zuspricht, darin wir uns schon aufhalten. Denn was könnte uns näher sein als das, was uns dem nähert, dem wir gehören, worin wir Gehörende sind, das Er-eignis? Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat. – Das Ereignis als Er-eignis denken, heisst, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen."[45]

Der Satz: „Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen."[46] Diese Sprache setzt die berühmte Umkehr oder die ‚Kehre' des mittleren Heidegger[47]

---

[42] Johannes Angelus Silesius, d.i. Johannes Scheffler, Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlussreime. Hg. von Louise Gnädinger, Zürich 1986, I 7, S. 31.

[43] Vgl. Anm. 3. Und dazu vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie', Frankfurt a.M. 1994.

[44] Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 28.

[45] Ebd., 29f.

[46] Ebd., 31.

voraus, der zufolge die Umkehr in unübersehbarer Analogie zur religiösen *conversio*[48] eine Dynamik revolutionärer Neudeutung des Daseins entwickelt, welche der Existenz eine völlig neue Wendung gibt. Das betrifft sowohl die Deutung von Sein wie von Wahrheit. Die Umwälzung des Gesamtsinns von Sein dokumentiert sich bei Heidegger als Wende vom Irrtum zur Wahrheit. So heisst es lakonisch in den ‚Beiträgen zur Philosophie': „Der Mensch ist das *Weg*."[49] Das Geschehen, in dem dieses ‚*Weg* von' aktualisiert wird, ist „die Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns".[50] Dahinter steht – wiederum ganz nach religiöser Vorgabe – ein grosses asketisches Schweigen, eine Art Schweige-Exerzitien, in denen der Mensch für diese innere Revolution vorbereitet wird:

> „Die *Augenblicksstätte* entspringt aus der Einsamkeit der grossen Stille, in der die Ereignung Wahrheit wird... Der *Zeit-Raum* ist in seinem Wesen als *Augenblicksstätte* des Ereignisses zu entfalten. Niemals jedoch ist der ‚Augenblick' nur der winzige Rest der kaum erraffbaren ‚Zeit."[51]

Was hier mit dem erhabenen Pathos des mystischen Diskurses gesprochen ist, signalisiert eine Umkehr, die vom Bereich des Irrtums, vom falschen Weg *weg* in die Wahrheit und Wirklichkeit des Seins führt. Und zwar so, dass das als Ereignis bezeichnete Geschehen als eine integrale „Verrückung des Menschen",[52] was einem „Sprung in die Wesung des Seyns"[53] gleichkommt. So lautet dann das Fazit:

> „Der Sprung ist die Er-springung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis. Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter, das Ereignis, ist nicht denkmässig zu erzwingen, wohl dagegen ist denkmässig das Offene bereitzustellen, das als Zeit-Raum (Augenblicksstätte) die Zerklüftung des Seyns zugänglich und beständig macht im Dasein. Nur scheinbar wird das Ereignis durch den Menschen vollzogen, in Wahrheit geschieht das Menschsein als geschichtliches durch die das Da-sein so oder so fordernde Er-eignung. Der Anfall des Seyns, der dem geschichtlichen Menschen beschieden ist, bekundet sich diesem nie unmittelbar, sondern verborgen in den Weisen der Bergung der Wahrheit. Aber der Anfall des Seyns, selten und sparsam in sich, kommt immer aus dem Aus*bleib* des Seyns, dessen Wucht und Nachhaltigkeit nicht geringer ist als die des Anfalls. – Das Seyn als die Wesung des Ereignisses ist daher nicht ein leeres, unbestimmtes Meer des Bestimmbaren, in das wir schon ‚seiend' von irgendwoher springen, sondern der Sprung lässt erst das Da, als zugehörig ereignet im Zuruf, als die Augenblicksstätte des Irgendwo und Wann entspringen."[54]

Wie bei der Mystik stellt sich die Frage nach der menschlichen Möglichkeit dieses Sprungs; ist er allen Menschen oder nur wenigen vorbehalten? Für Heidegger ist die eingeschränkte Geltung des Denkens als des „eigentlichste[n] und weiteste[n] Sprung[s]"[55]

---

[47] Peter Sloterdijk, Absturz und Kehre. Rede über Heideggers Denken in Bewegung, in: ders., Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt a.M. 2001, 12-81, besonders 60ff.

[48] Karl F. Morrison, Understanding Conversion, Charlottesvill and London 1990.

[49] Heidegger, wie Anm. 3, 323.

[50] Ebd.

[51] Ebd.

[52] Ebd., 235.

[53] Ebd.

[54] Ebd., 235f.

[55] Ebd., 237.

selbstverständlich: Nur wenigen ist solche Ereignung möglich. Wichtig ist die Umkehrung von allem Bisherigen:

> „Die Quintessenz der ‚Kehre' in Heideggers Denken liegt in der Erfahrung, dass das Gedachte nicht das Resultat einer Leistung der Subjektivität, eines begründenden oder transzendental konstituierenden Denkens ist, sondern sich ihm zudachte, genauer noch sich ihm zusprach. In diesem Selbstverständnis Heideggers lag, dass er sein Denken als von der Sache ‚gebraucht' auffasste, die den Denkenden... ‚gleichsam hinterrücks über ihn hinweg' – ‚zu ihr bewegt'."[56]

Das Sein hat die Direktive im Sinn eines ‚Geschicks' übernommen und verfügt über Entbergung oder Verbergung seiner selbst; Sein und Zeit sind ins Ereignis eingebunden: „Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, dass es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht... Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis."[57] Damit ist der Anspruch des Seins an den Menschen nicht geschmälert. Ganz im Gegenteil: „Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, dass wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben."[58] Damit soll das intensive Kapitel, das Heideggers Ereignis-Konzept betrifft, abgeschlossen sein. Abschliessend noch eine Bemerkung: Jeder, der nach Heidegger über das Ereignis als eine konstitutive Grösse menschlichen Lebens nachdenkt, wird sich auf das heideggersche Pathos zurückbeziehen (müssen). Dabei bleibt die häufig implizite Frage verborgen gegenwärtig, ob und inwieweit dem ‚Ereignis', das ein Geschehen mit der Konnotation ‚Bedeutung' meint, eine die einzelne Existenz übergreifende Instanz zuzubilligen ist (Schicksal, Geschick etc.).

IV.

Den ausserordentlichsten Entwurf einer Theorie des Ereignisses hat im vorigen Jahr Dieter Mersch mit seinem Buch ‚Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis'[59] vorgelegt. Um seinen Deutungsansatz zu verstehen, gehen wir von dem aus, was er mit Nebel und Derrida ‚die Spur' nennt, also das, was auf das geschehene Ereignis zurückverweist. In seinen eigenen Worten: das, was als „Abdruck eines Vorübergegangenen dessen Gewesenheit aufbewahrt".[60] Anlass, über Zeichen nachzudenken, war für Mersch das Signal eines „der wunderlichsten Geschöpfe", nämlich des Katers Edamer[61] aus Lewis Carrolls ‚Alice im Wunderland', „dessen boshaftes Grinsen auch dann noch in der Luft blieb, als der Rest des Tieres schon längst verschwunden war".[62] Mersch er-

---

[56] Werner Marx, Das Denken und seine Sache. Die Stationen von Heideggers Philosophie, Neue Zürcher Zeitung, 16./17. 4. 1977, Nr. 88.

[57] Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1976, 23.

[58] Ebd.

[59] Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

[60] Ebd., 11.

[61] Lewis Carroll, Alice im Wunderland, Frankfurt a.M. 1963, 68f.: „... sagte die Katze und verschwand diesmal ganz allmählich, von der Schwanzspitze angefangen bis hinauf zu dem Grinsen, das noch einige Zeit zurückblieb, nachdem alles andere schon verschwunden war. ‚So etwas!' dachte Alice; ‚ich habe zwar schon oft eine Katze ohne Grinsen gesehen, aber ein Grinsen ohne Katze! Das ist doch das Allerseltsamste, was ich je erlebt habe!'"

[62] Mersch, wie Anm. 59, 11.

kennt in diesem alogischen Vorgang, in dem sich ein Vergangenes auf gespenstische Weise in materiellen Spurenelementen kurze Zeit noch erhält, einen Hinweis auf den Doppelsinn von Zeichen, „die zwar etwas zu bezeichnen oder zu bedeuten vermögen, das abwesend ist, die dabei aber dennoch notwendig ihrer eigenen Präsenz bedürfen, um das A-präsente, die Absenz zu re-präsentieren".[63] Solch paradoxale Präsenz ist für ihn die *Spur,* deren Qualität in jedem Fall in ihrer unaufhebbaren *Materialität* besteht. Da aber die Entzifferung der Zeichen und ihrer Bedeutung, d.h. dessen, was sie *sagen* und vergegenwärtigen wollen, normalerweise in ihrer immateriellen Bedeutung gesehen wird, ergibt sich ein „Überraschungseffekt" dadurch, dass entgegen diesem Deutungsvorgang die faktische Materialität des Zeichens Priorität hat. Rang und Bedeutung dieser Materialität und Immaterialität im Entziffern von Zeichen ist mithin verkehrt:

> „Das Paradox des körperlosen Grinsens, des Ausdrucks ohne materiellen Grund, verdeutlicht, dass jede Form von philosophischem Idealismus, sei es ein Idealismus der Ideen oder der Zeichen und Diskurse, notwendig an dem eine Beschränkung findet, was diese ver-körpert."[64]

Erscheinen kann im Zeichen zunächst nur das Nicht-Zeichen, das als

> „die Spur eines Unbestimmten oder sogar Unverfügbaren *im* Zeichen, das seiner Signifikanz, seiner Schrift oder Strukturalität anhaftet, und das dennoch bislang in der Geschichte seiner Betrachtung verdeckt oder vernachlässigt worden ist, indem diese sich einzig auf das, was es zu *sagen* oder *darzustellen* und *auszudrücken* meint, kapriziert hat."[65]

Eine Vorgängigkeit von etwas *Unbestimmtem* und Unverfügbaren im Zeichen bleibt also auch dann, wenn das *Sagen* des Zeichens sein intellektuell markantestes Signal sein sollte. Das „Ereignis seiner Setzung",[66] durch das es zur Erscheinung gelangt, bleibt als Materialität allem Bedeuten-Können voraus. Fazit dieses Tatbestands: Alle Zeichenzusammenhänge und –strukturen hängen an der Tatsache, dass die Präsenz des Zeichens gebunden ist an sein Sich-Ereignen in Materialität. Unser globales Unternehmen der Weltdeutung und unser Versuch, die begegnende Welt abstraktiv als Zeichen für Anderes wahrzunehmen, Welt also so zu funktionalisieren, dass wir überall je schon, was ist, als für uns gesetzte Zeichen entziffern, hat seine unüberschreitbare Grenze an der Nichtmediatisierbarkeit der Materialität der Zeichen, die als „das besondere ‚Gewicht eines Da' beschrieben werden"[67] muss. Ohne Materie gibt es kein Bedeuten, keinen Sinn. Damit erweist sich die Materie als das Unverfügbare, das durch keine mentale Operation überschritten werden kann. Diese Tatsache ist vor allem für die Kunst von höchster Bedeutsamkeit: Das, was Mersch an den Zeichen deren „Ekstatik der Materialität" und „Intensität der Performanz" nennt, macht deren Aura an Wahrnehmbarkeit oder noch besser: deren Gabecharakter aus. Das „Dass" ist wichtiger als das „Was"[68] – erst wenn das akzeptiert ist, kann der mit dem Charakter des

---

[63] Ebd.
[64] Ebd., 12.
[65] Ebd., 13.
[66] Ebd.
[67] Ebd., 17.
[68] Ebd., 18f.

Ereignishaften und der Plötzlichkeit hervortretende Sinn wahrgenommen werden. Der fundamentale Tatbestand und das Ziel dieser Überlegungen ist folgendes:

> „das Anliegen unserer Überlegungen [besteht] in der Restitution des Unausweisbaren selber, mithin eines Asemiotischen oder Nichtsemiologischen: das *Geschehen*, mit dem die Zeichen oder ihre Strukturalität *in Erscheinung treten*, mit dem zugleich Raum und Zeit wichtig werden, kurz: das *Ereignis als Quelle* – nicht, um es seinerseits theoretisch zu sanktionieren, sondern um es in seiner Unerschöpflichkeit wieder zuzulassen. Insbesondere lässt es am *Ort eines Unverfügbaren* erneut die Gegenwärtigkeit einer Gegenwart entdecken, die sich der Deutung ebenso widersetzt, wie sie ihr umgekehrt notwendig vorausgeht: *Ereignis des ‚Dass' (quod)*, das die Unverzichtbarkeit des *Aisthetischen* impliziert, wie es gleichermassen die Umwendung des Bezugs, der Übergangs von der Intentionalität zur Responsivität einschliesst. M.a.W.: der Widerstand unserer Expeditionen gilt den Konstruktionalismen jeder Couleur, seien sie exponiert als Philosophien der Digitalität oder des Symbolischen, der Medialität, der ‚Schrift' (Derrida) oder der ‚Beobachtung' und ‚Unterscheidung' (Luhmann): Totalisierung einer ‚Mitte' und des Vermittelten, die keinen Platz mehr lassen für das Mysterium des ‚Dass', das im Sinne Schellings als ein ‚Nichtnichtzudenkendes' jedem Denken und damit auch jedem Sinn oder jeder Symbolisierung eigens noch ‚zuvorkommt'."[69]

Einiges mag manchem als kompliziert gesagt vorkommen, wenn er die an sich schlichte Zielrichtung der Aussage bedenkt: Freimachen einer Sicht, die nicht alles, was ist, in Richtung eines totalitären Sinns oder einer totalen Medialität in sich konstruktiv verbaut. Es handelt sich bei Mersch um ein Dagegen-Andenken, gegen alle Konstruktivismen, die sich heute selbst des Ereignisbegriffs bemächtigt haben,[70] indem sie ihn schlechterdings allem, was geschieht, überstülpen.

Wenn man bedenkt, wie sehr die uns wie ein enges Kleid umschliessende Medienkultur jede Spontaneität denkbarer Ereignisse verbaut, indem sie alles – auch vor allem die ‚Events' und ‚Happenings' – uns längst vorfunktionalisiert präsentiert, dann ist Merschs Plädoyer für den Geschenk- und Gnadencharakter der zuvorkommend-bedeutungslosen Materialität verständlich und nachvollziehbar.

In seinem nachgelieferten Buch ‚Ereignis und Aura'[71] zieht Mersch die Linien vom Ereignis zur Aura im Benjaminschen Sinne aus. Er statuiert die Bindung aller Schönheitserfahrung an Präsenz, Anwesenheit, Erscheinen, Empfängnis, Ekstasis. Das Unverfügbare an dieser ‚ästhetischen' Erfahrung ist ihr im Materiellen grundgelegter Gabecharakter. Und: „Die Aura geschieht."[72] Und dies in einem ganz speziellen Sinn, welcher der mystischen Erfahrung strukturell identisch ist:

> „Dabei setzt die Einlassung ins Auratische die Sprengung des neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Gefüges voraus, das die Ästhetik von Aufklärung und Romantik beherrschte: Nicht wir sehen oder hören und textuieren das Gehörte oder Erblickte, vielmehr werden wir durch das Ge-Gebene allererst angeschaut oder angesprochen. Der Richtungswechsel impliziert den Übergang von der *actio* zur *passio*. Er setzt sich den Phantasmen der

---

[69] Ebd., 20f.

[70] Vgl. das Werk von Daniel Sibony, Événements I-III, Paris 1995/99, das eine ‚psychopathologie du quotidien et de l'actuel' liefern will. Es ist gewissermassen selbst ein Symptom der von ihm diagnostizierten Krankheit.

[71] Dieter Mersch, Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M. 2002 (es 2219), 142-154.

[72] Ebd., 143.

> Souveränität entgegen, impliziert die Umkehr der Orientierung, einen ‚Sprung' vom Intentionalen zum Nichtintentionalen. Betrachten heisst dann ein Anblickendes ansehen."[73]

Die Aura ist dann das, „was an Kunstwerken deren blosses Dasein transzendiert",[74] ihr enigmatischer Charakter. Gemeint ist der geheimnisvolle Zug am Kunstwerk, das es gleichzeitig etwas sagen und auch verbergen lässt – was dem Offenbarungs- und Mysteriencharakter des heideggerschen Seyns nahekommt. „Es beruht auf einer Art Doppelbelichtung: Erscheinen eines Nichterscheinens und Nichterscheinen in dem, was erscheint."[75] Dieses ästhetische Paradox korrespondiert wiederum dem mystischen, das die Vereinigung des Absoluten mit dem Kontingenten an die Gleichzeitigkeit von Sichtbarkeit in Unsichtbarkeit und Sagbakeit in Unsagbarkeit bindet. Damit bekommt die altbekannte strukturelle Ähnlichkeit zwischen mystischer und ästhetischer Wahrnehmung eine überraschende Konkretisierung im Paradox, dass das Geheimnisvollste der *unio mystica* und *unio aisthetica* gebunden ist an die nicht überwindbare Materialität ihrer Epiphanie – an die „Zeige" und nicht an eine „Sage" – und dass erst von hier an nach Zeichen des Erscheinenden gefragt werden kann. Das Ganze aber „ist Ereignis. *Solches Ereignis liegt nicht in der Struktur der Sprache; ‚es' klebt nicht an deren Holismus; ‚es' ist keine Form, die das Zeigen bewerkstelligt; ‚es' ist überhaupt kein ‚Es', sondern einzig Vollzug: Ereignen.* Das bedeutet: Das Sich-Zeigen bietet dar. Entsprechend gleichen Bilder, Werke, Objekte oder auch Installationen und Performances Antlitzen. Sie stellen sich gleichsam ‚nackt' aus. Alles ist an ihnen gegenwärtig, sichtbar, hörbar, fühlbar ohne die geringste Zurückhaltung, doch auch ohne ‚als solches' lesbar zu sein. Vielmehr blicken sie uns an, gehen auf uns zu, ‚geben'."[76]

Ich setze hier einen Punkt und möchte nur bemerken, dass eine solche ekstatisch-materialistische Konzeption des Ereignisses mit Gabecharakter verschiedensten postmodernen philosophischen Grundkonzepten entgegenkommt. Alain Badiou,[77] Jean-Louis Chrétien,[78] Jean-François Lyotard,[79] Jean-Luc Marion,[80] Claude Romano[81] oder Martin Seel[82] und viele andere haben das ‚Ereignis' in seinem Gabecharakter, aber auch in

---

[73] Ebd.

[74] Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1970, 460; zitiert bei Mersch, wie Anm. 71, 144.

[75] Mersch, ebd., 145.

[76] Ebd., 147.

[77] Alain Badiou, L'être et lévénement, Paris 1988; ders., Court traité d'ontologie transitoire, Paris 1998, 55-59 (L'événement comme trans-être).

[78] Jean-Louis Chrétien, L'arche de la parole, Paris 1998; ders., L'inoubliable et l'inespéré, Paris 2000.

[79] Jean François Lyotard, Der Widerstreit, München ^{2}1989, cf. Register s.v. ‚Ereignis'. Eine vortreffliche Analyse des Ereignis-Denkens Lyotards findet sich bei Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ^{2}1988, 248-250. Fazit: Lyotards Ereignis ist durch jüdische Denkmuster geprägt, vertritt den französischen Vorbehalt gegen den Anthropozentrismus und den ‚Tod des Subjekts'. Anstatt wie Heidegger das Seyn als Sachwalter der Ereignishaftigkeit zu privilegieren, steht bei ihm die Sprache voran, die den Menschen in Dienst nimmt, aber selbsttätig agiert. Dabei kritisiert er mit Absicht den sprachlichen Instrumentalismus des Menschen, der Sprache zur reinen Informationsvermittlung verkommen lässt.

[80] Jean-Luc Marion, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phémoménologie, Paris 1989; ders., Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1998; ders., Du surcroît, Paris 2001, 35-63 (mit sehr genauer Beschreibung des Ereignisses als ‚Gegebenheit').

[81] Calude Romano, L'événement et le temps, Paris 1999; ders., L'événement et le monde, Paris 1999.

[82] Martin Seel, Ästhetik des Erscheinens, München 2000.

seiner Funktion eines Überstiegs über eine heideggersche Seinshörigkeit bedacht und umworben. ‚Ereignis' ist philosophisch heute zu einem Schlüsselwort geworden.

Man darf den von Mersch kritisch beobachteten Tatbestand, dass allen bedeutungskompetenten Zeichen das Rätsel ihrer unüberschreitbaren Materialität anhaftet und dass die ganze Zeichenwelt leidet, wenn man die Zeichen ihrer Materialität und damit ihrer Ereignishaftigkeit entkleidet, ruhigen Gewissenss übertragen auf die intersubjektive Welt der Menschen. Menschen begegnen einander und sind es längst gewohnt, einander einzuordnen, d.h. in ihrem Zeichencharakter zu entziffern. Unsere technifizierte und rationalisierte Welt erlaubt das zu tun. Gleichwohl bleibt der Mitmensch in seiner Körperlichkeit und Geistigkeit in jedem Fall rätselhaft und per definitionem ist er nicht in zeichenhaft entzifferbare Funktionen auflösbar. *Individuum est ineffabile*. Der Satz ist gerade hinsichtlich der Materialität des Anderen unaufhebbar. Der erscheinende Mensch ist in seiner vollen Rätselhaftigkeit nur in Form eines Ereignisses wahrnehmbar. Dann erst hat seine unaussprechbare Aura ihre volle Dimension, nämlich die, auf das ungeteilt Unaussprechbare seiner Er-scheinung aufmerksam zu machen. Das Ästhetische erstreckt sich also auch auf die Anthropologie, ja kommt eigentlich erst hier zum Austrag. Individuen – als Ereignisse gesehen – sind daher in der ihnen eigenen Unverwechselbarkeit zu sehen, d.h. als vom Lebenslauf individuell geprägte Personen, an deren Existenz die ‚Spur' der erfahrenen Ereignisse sichtbar wird.

Philotheos **4** (2004) 46-52

Václav Ježek
Prešov, Slovakia

Dimensions of Time in Orthodox Theology

Introduction

Time is an important element in many religious systems of the world. The aim of this contribution is to explore some dimensions of time and history in the Orthodox theological outlook. We will notice, that there is an apparent duality in this outlook in relation to time, since on the one hand, Orthodox theology seems to affirm time and history, while at the same time emphasizing eternity and a timeless existence and therefore to an extent relativizing time and history. At the end of the paper we will offer some possible points of departure in the Orthodox understanding of time and history.

The dimension of time

There are various possible available definitions of time. As was hinted, in this humble contribution it is not our intention to provide a complex and all encompassing definition of time, but to point out certain features of the understanding of time and its meaning within the Orthodox theological mindset. For our purposes it is sufficient to point out some salient features of time. Most importantly, time corresponds to movement. This means, that any definition of time, has to incorporate a concept of movement. We "register" time on the basis of movement around us. In this regard it is difficult to state whether movement *conditions* time or time *conditions* movement. On the practical level we gain a concept of time by observing movement around us. Thus, we see how people grow old, how nature changes and so on. We measure time by registering movement, that is by comparing points of change. For example we can state that a certain time period took place by observing a star move from one point to another. Of course any measurement of time is dependent on the observer.

On the conscious level movement itself does not provides us with the sense of time, but only helps us to measure time if we desire to do so. Not all human civilizations had such a desire to measure time. In certain cultures there is no precise understanding of time and time was more or less understood as a cyclical pattern associated with birth, growth and death. In our western culture the progress of time is often associated with notions of development and therefore the progress of time has a positivistic outlook.

Needless to say, time is a necessary component for the physicist and the cosmologist. The creation of the world or its existence and its transformations occur within time. If there was no time, we could hardly imagine the "Big Bang" theory. However, the concept of eternity, which is surely found in almost all religions of the world is not

an important concept for the physicist and the cosmologist at least on the practical level. We can argue, that in all main religious systems of the world the concepts of eternity (or a timeless existence) and temporality are basic foundations. In Christian theology generally, time and eternity are two sides of the one coin of the human journey towards God. Even Plato regarded both eternity and temporality as important elements as is shown in his well known definition that time is a moving image of eternity.

The meta-historical and historical dimensions of time

If we closely study Orthodox spirituality and theology we come across an understanding of chronology, history and time, which at least on the surface seems to be dualistic or even contradictory. Thus on the one hand Orthodox theology seems to affirm the reality and necessity of time and on the other hand it seems to deny by means of its eschatological outlook in relation to the future state of things.

Orthodox theology affirms history and therefore time and the historical experience of humanity is viewed as an essential component for any anthropological dimensions. This aspect emphasizes that this world and its history although marked by sin is nevertheless "good". Thus, our history either personal or collective is essentially positive. The most fundamental event which confirmed history and time was the Incarnation of Jesus Christ. Time and history are affirmed by the Incarnation itself. We have to emphasize that the Incarnation took place in history, which is not only important for humanity but also underlines the fact that *Jesus' hypostasis* (comprising the human and divine natures) was "completed" in time, since before the Incarnation we cannot speak of Jesus' "possessing" the human nature. Jesus Christ not only confirmed history or time by appearing in it, but also confirmed God's plan for humankind. During his life on earth the Son of God experienced time, movement and so on. Since Jesus' human nature was not distorted by sin, and he lived within the confines of natural time and history it follows that history and time have a positive role to play.

However, there are also indications in Orthodox theology, where history or time are to an extent denied or bypassed or relativized. This is especially true of eschatological theology.

As is well known, Eschatology within the Orthodox tradition does not merely indicate the goal of creation or the "end of things", but the actualization of this aim or goal of history and creation within the "here and now". It is the firm belief of Orthodox spirituality and theology that we can experience the "last things" in the present, due to our life in Christ. A life in Christ enables one to receive the fullness of Christ even without the consummation of the world. This fullness, which we can partake in the "here and now" is of course limited to the extent that the end of creation has not yet occurred and we lack the objectivity of the observer who can judge things objectively by having experienced all of them. Without overtly generalizing we may state that it is precisely eschatology, which transcends time or relativizes time within Orthodox theology. It is of course, especially the Eucharist, which is the *par excellence* means of the eschatological transcendence.

Eschatology of course, does not deny time as such, but surely relativizes history understood in the sense of a linear progression of events. Thus these events are relativized, since eschatology always points beyond the event to something more essential.

Thus eschatology transcends the moment. It constantly invites us to transcend elements of our present lives towards the goal of our life, or to the future reality of things. Eschatology transcends the limits of time and thus we can *remember the future*. The *anaphora* of the liturgy of St. John Chrysostom states: "Remembering the cross, the resurrection, the ascension and the second coming, Thine own of Thine own we offer Thee". This tendency to transcend the present, history or time is not the result of the fact that these are in themselves negative, but because evil has transformed and distorted them. Evil has distorted history and therefore time. Eschatology expressing the goal of creation as devised by God offers us a perspective transcending the confines of distorted history and time. It is possible to say that in this regard the Church creates history and is a part of it, but it also transcends it, since it judges the various events of history within its framework of salvation.

It is also possible to state, that remembrance (*anamnesis*) or memory is part of the eschatological framework. Thus within the Orthodox theological tradition there is a firm belief that remembering an event from the past in certain instances can result in that event being re-enacted in fullness in the present or in the "here and now". This is especially valid in terms of the Eucharist. Thus eschatology transcends time, history not only in the sense of pointing to the future, and thus transcending the present, but also transcending the past, by linking it with the present and future. Within memory itself we feel a contradiction. Memory is associated with something in the past, which is remembered and implies a time span, but which appears to us now in our consciousness.

Maximus the Confessor is a Church Father, who strongly emphasized eschatology and the transcendence of time and history. In this regard, he developed the notion of the so-called "eighth day" of creation. In opposition to the "week which measures time", the eighth day "indicates the mode of the condition beyond nature and time" (Maximus the Confessor, *Chapters on Theology* 1.51, P.G. 90, 1101C). Whether realizing it or not, Maximus adamantly relativized time in his theology and one of his important concerns was to show the character of the renewed creation and human nature.

Maximus further developed an important theological notion, which is also related to time. This theological notion deals with movement and dynamism. He firmly maintained a conception, which became part of the Orthodox outlook, and which stipulated that a fundamental characteristic of creation, either distorted or renewed is movement and dynamism. Importantly, according to his thought, in the future life, even if we are resurrected and deemed worthy of a life in Christ, this life will be characterized by a constant movement and dynamism, which will eternally "explore" the boundless love and character of God. As we have observed movement is related to time. In Maximus' theology, which was very influential on the Orthodox mind there is little explanation of the relationship between eternity and the present historical experience. St. Maximus relativizes time and history by his emphasis of the future state of affairs, but at the same time states that movement and dynamism will be important aspects of this future reality. However, movement and dynamism imply time, which could be "eternal time" but still the tension remains.

Related to this context is the question, whether time or "history" existed before the sin of Adam and Eve, that is in paradise. Undoubtedly before the fall, Adam and Eve lived a life centered around God. We may infer that it was characterized by movement

in the general sense. Did then, the first people in this context sense time? If we presume that before the fall the first couple lived in harmony with God and creation was not distorted it follows from what was said above, that time did not exist and was transcended by a life in God. Then the events which imply time such as the naming of animals and others appear to have a symbolical content.

We can argue that Trinitarian theology also relativizes time. Of course, it is beyond our possibilities to state anything meaningful about the Trinitarian mode of existence. Nevertheless one can argue that time as such has little relevance in terms of the Trinity, since the relationships between the Persons of the Trinity cannot be expressed or encompassed by such categories. Yet the notion of time has played some role in Trinitarian theology. For example the expression "Born from the Father before all ages" as it appears in the Orthodox confession of faith. Further, if the Father is understood as the cause of the other Persons of the Trinity so again we are dealing with concepts of time which are used in this theology.

Spiritual or moral dimensions of time

We can observe another dimension of time, which we can view in terms of a moral framework. This dimension relates to the individual's experience of time. This experience can occur within an ecclesial setting but also outside it. Many people from various contexts observe that they have experienced moments in their lives, in which as if "time stopped". That is they have experienced moments, during which they did not register a chronological sequence. In order to illustrate this occurrence for our purposes we can use the following example.

Let's take the situation of a murderer that has just committed his crime. Further, this murderer is a morally conscious person. The murderer commits his crime and is escaping from the place where it was committed. Thus, hypothetically he is at a place we can term A where the crime was committed and he is running towards a place at the end of a city which we can term B. The distance between these areas that is, A and B is say ten kilometre's. If we believe for our purposes that the murderer is morally conscious and suffers from his consciousness because of this crime, we can state that his journey or rather escape from point A (the place where the crime was committed) to point B (where he intends to escape) was characterized by intense feelings of regret and remorse. We can also speculate that the murderer was so immersed in these feelings of remorse that he did not register any chronological sequence of time at all. He was just as distressed at point A as he was when he reached point B. The reason why the murderer did not observe time and its sequence was precisely because his distress was so intense that for him time as "if stopped". Of course, from a physical perspective time existed in relation to this individual, since time continued and the murderer had grown physically older. Nevertheless what is important here is that for the person of the murderer time stopped, at least in his consciousness.

The murderer fulfilled all requirements for time to continue. He moved from one point to another and had grown physically older in that period. Yet in terms of his consciousness he really did not grow older or develop in any way, since during his movement from one point to the other he suffered with intense feelings of regret and remorse, which we can speculate (for the purposes of this example) were *qualitatively*

the same, that is were characterized by the same intensity. Thus, we have here an interesting situation. On the one hand time in its physical sense continued for this individual, yet at the same time it had only a relative meaning for the personhood of this individual since he was distressed in just the same way throughout all this segment of time. One can thus ask the question, is time only a relative concept in terms of the consciousness of the individual, at least on this moral plain? On the level of spirituality or moral consciousness can we observe time? If time equals change how can we explain the fact that this individual did not experience a change, that is at least on the level of his suffering consciousness, which hypothetically remained on the same level of distress throughout his entire journey?

Of course, we can list here numerous other examples, where time is relativized by experiences of the human person.

Conclusions

As we have seen, within the Orthodox theological tradition, time and history seem to be relativized in terms of eternity and eschatology, while at the same time history and time form an important component of the Orthodox theological outlook, since time and history are necessary elements in the formation of personhood and were affirmed by the event of the incarnation itself. Thus, the metahistorical approach to a significant degree relativizes history and time. It devalues time and history and views them as a temporary arrangement within the overall salvation history. This approach therefore also devalues creation and its role. Our history and experience underlined by time, can therefore be viewed as a kind of appendix to a wider cosmic reality. However, the historical approach on its own, does not provide a balanced view of reality either. Thus, although the historical approach affirms time and the history of creation, it does not provide a balanced view, since the human experience shows, that salvation history cannot be limited to our earthly existence and salvation is not of this world and therefore solely of our historical experience.

It is obvious, that both these approaches to history and time have their advantages and disadvantages. Furthermore, both these approaches play a significant role in Orthodox theology and form two sides of salvation history. Yet, as we have shown the problem arises as to how are we to understand the apparent contradiction of these two approaches and their use in the one tradition of salvation history.

While it is true that on the surface there appears to be a contradiction between the existence and non-existence of time in the Orthodox tradition we may state that in reality this contradiction is only limited. We will offer a few observations, which would support such a conclusion.

First of all, creation as such and therefore time, is not an appendix to the reality of God or his experimental ground. God did not create humanity or the world in order to provide Himself with servants or obedient slaves. Therefore we must view creation and therefore time as *intrinsically* linked with the reality of God and therefore eternity. This intrinsic link cannot be found on the platform of God's substance. Here Orthodox theology provides the answer with its doctrine of the divine energies, which stem from God's substance. As shown in the book of Genesis itself creation was good and therefore time as well. In the book of Genesis, God creates light and we immediately

learn that the first day occurred and therefore presumably time began. God states that all is good and we may thus conclude that time has a positive role to play.

Secondly we have to rise beyond our merely human conceptions and attempt to view time and timelessness or eternity as concepts that form two sides of the one coin. We can grasp this dual reality through the Eucharist, where both these aspects are present. The Eucharist does not merely transcend time and history, but affirms time and history by this transcendence.

Thirdly, most importantly, we must view the issues involved in the context of movement and dynamism. The *par excellence* connecting element of time and timelessness is precisely movement and dynamism. Movement and dynamism is a common property of a timeless reality and a reality of time. Thus in a world where time plays a role, movement and dynamism surrounds us as is quite obvious. Movement and dynamism mark human activity and the activity of creation and time. On the other hand movement and dynamism are also characteristics of eternity and therefore of timelessness, since as amply shown by Maximus the Confessor, the human being will be characterized by an eternal movement "into" God and by an eternal dynamic characteristic. Similarly, the Persons of the Trinity in their characteristics of Persons are marked by dynamism and movement which are the characteristics of personhood. Further, the person as a category encompasses a timeless and temporal character. Thus to re-iterate time and timelessness are not contradictory terms if viewed in terms of movement and dynamism, since movement and dynamism are common properties of timelessness and time. We may illustrate this reality on the following diagram, where *A* signifies eternity, *B* earthly or temporal existence and *C* dynamism and movement. This diagram shows that there is no opposition between a timeless existence and an existence in time, since movement and dynamism are aspects which link the two and enable them to form two aspects of the one reality of salvation history.

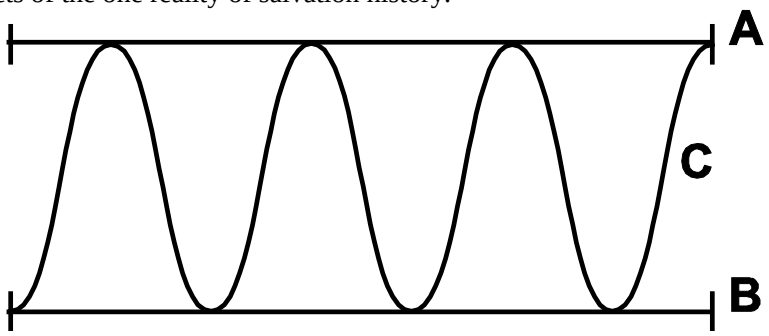


Diagram 1

Fourthly, time and eternity meet together in the Christ event. The Holy Spirit affirms both history and eternity through Christ. We can discover Christ in every moment of history, which is understood as a linear succession of events (and therefore is underlined by time), while at the same time each event in history is affirmed by the fact that it is grounded in Jesus Christ. This can be seen in diagram 2, where *A* signifies the Incarnation, *E* linear history and its events (marked by small vertical lines on the line *E*), *D* The Christ event being cyclically linked with any possible event in human hi-

story. *B* and *C* thus signify the Christ event being linked to a particular historical event or aspect of human life. Thus the diagram shows a combination of a cyclical and linear understanding of history and time, which is common in Orthodox theology.

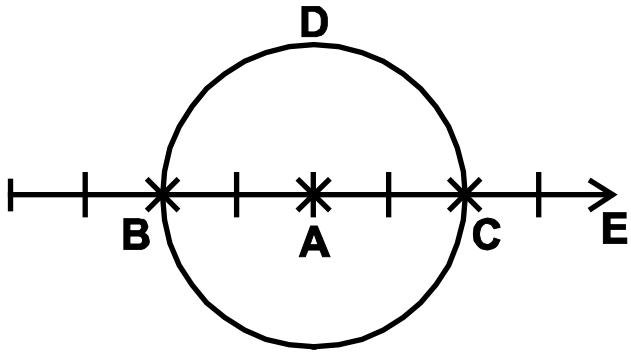


Diagram 2

Fifthly movement is a positive and utmost important feature of the Person and therefore of salvation. It is through movement and dynamism that the Person develops and grows through grace to God. Movement does not necessarily equal time, since movement is a movement towards eternity. Further in orthodox theology movement is cyclical that is returns to its beginning not in the sense of linear events, but in the sense that in the beginning we now and live the goal of this beginning.

Finally we may also view the situation in relation to the example of a train. The train is moving towards its goal while the passengers inside move around the train not necessarily in the direction of the train. Similarly the world or the cosmos is heading towards its creator, but our movements in this world do not necessarily conform to this goal or aim. In this regard time stops for us to the extent that we do not conform to its intentions.

Philotheos **4** (2004) 53-65

Jörg Splett
Frankfurt am Main

Lust am Logos

„Logos“ ist, wie man nicht erst seit den Versuchen Dr. Fausts weiß, ein unübersetzbares Wort, wie die Herzworte anderer Sprachen (der französische „esprit“, das deutsche „Gemüt“). Nähern wir uns ihm darum im Blick auf den „vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender“[1]: Sokrates.[2]

I. Leben aus dem Logos: Sokrates

1. Des Sokrates Frage geht auf das Schöne, Gerechte und Gute, in einer Zeit, da sich die Antworten darauf nicht mehr fraglos wie von selbst verstehen. Man hat die Freude am Verstand entdeckt (auch das heißt ja „logos“), und die Möglichkeiten, mit ihm zu spielen. Zum Beispiel im Erdenken von Fehlschlüssen: „Was man nicht verloren hat, das hat man. Hörner hat man nicht verloren...“ Oder von Paradoxen wie dem Kreter, der alle Kreter für Lügner erklärt.

Weniger harmlos wird es, wenn man den Verstand zur Rechtfertigung von Unmenschlichkeiten benutzt. Das beginnt schon mit sprachlichen Manövern. Früher kannten alle Gymnasiasten das „Corriger la fortune“ des Riccaut de la Marliniere.[3] Tiefer reicht – gegenüber menschlichen „Bräuchen“ – die Berufung auf die „Natur“, die beispielsweise dem Stärkeren „Recht“ gibt – sowohl individual-biologisch verwendbar als auch staatspolitisch, so im berühmten Dialog der Athener mit den Meliern, wie ihn Thukydides gestaltet hat.[4]

In solcher Krisensituation bemüht sich Sokrates um den Wiedergewinn eines lebenswerten Lebens durch den Logos. Die Erkenntnis der Wahrheit nämlich führt uns zum Glück.

Das ist ja die bekannte und schon für die Zeitgenossen anstößige These des Sokrates, niemand würde sich wissentlich vergehen. Wüßten wir also das Gute, täten wir es auch. Darum ist – so sein zweiter Satz – die Tugend lehrbar.

---

[1] Als solchen hat Karl Marx Prometheus bezeichnet. Werke – Schriften (H.-J. Lieber), Darmstadt [2]1971, I 22.

[2] Siehe ausführlicher: J. Splett, Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap.4 (Sokrates: die Wahrheit und das Gute).

[3] Minna von Barnhelm IV 2.

[4] Geschichte des Peloponnesischen Krieges VI 85-113; vgl. Platons Dialog *Gorgias*. Hegel spricht von der Gesellschaft als einem „geistigen Tierreich“ (Phänomenologie [WW (Glockner) 2] 303), und nach Mephisto nennt der Mensch sein „Himmelslicht“ „Vernunft und brauchts allein, – nur tierischer als jedes Tier zu sein“ (Faust, Prolog 283f).

Die Begründung dafür finden wir im *Hippias minor* (373c ff). „Es ist klar, daß, wenn zwei Läufer schlecht, d.h. langsam laufen, der vorsätzlich schlecht Laufende der bessere Läufer ist.“ Wendet man nun das Beispiel auf das menschlich Gute und Schlechte an, dann ergibt sich, daß der Gute vorsätzlich, der Schlechte unvorsätzlich Unrecht tut. Oder, wie Sokrates es präzisierend wiederholt (376 b):

> Wer also absichtlich fehlt und Schlechtes und Unrechtes tut, mein Hippias, – *wenn es so einen gibt* – , wäre kein anderer als der Gute?

Die hervorgehobene Bedingung gibt uns den Schlüssel, um das ärgerliche Paradox zu verstehen. Der bessere Läufer nämlich läuft gerade nicht *als Läufer* schlechter, sondern aus anderen Gründen (etwa, um weniger seriöse beiseite zu lassen, aus medizinischen). Der Läufer ist eben nie bloß Läufer. Der Mensch aber ist immer nur Mensch; so könne hier eine Minderleistung allein einem Nichtwissen – Nichtkönnen (Nichtverstehen – Sich-nicht-darauf-Verstehen) entspringen.

2. Antike Psychologie spricht nicht vom Willen, nach Platon haben wir drei Seelen(zentren): das triebhafte Begehrungsvermögen (*epithymetikón*), den muthaften Seelenteil von Zorn, Ehrgeiz und Hoffnung (das *thymikón*) und den vernünftigen Seelenteil des Denkens (das *logi[sti]kón*). Recht steht es um den Menschen, wenn diese Dreiheit entsprechend geordnet ist: zu einem harmonischen Ganzen. Dies richtige Verhältnis nennt er *dikaiosýne* – Gerechtigkeit. Die bildet die Grundtauglichkeit des Menschen, die sich in der Tauglichkeit der drei Seelenteile verwirklicht: für das *epithymetikón* ist dies die *sophrosýne:* Besonnenheit, für das *thymikón* die *andreía*: Mannhaftigkeit, Mut, und für das *logikón* schließlich bzw. leitend erstlich *phrónesis* oder *sophía*: Vernünftigkeit, Weisheit.

Damit sind die später so genannten Kardinaltugenden gewonnen, in der späteren Reihung: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß.[5] Platon entwickelt sie am Großmodell des Staates, der Polis, in der Drei-Stände-Gesellschaft von Philosophen („Lehrstand“), Soldaten („Wehrstand“) und dem für Ackerbau und Viehzucht, Handwerk, Handel und Verkehr zuständigen „Nährstand“.

Der eigentlich ethische Konflikt ist für den antiken Menschen der zwischen Vernunft und Leidenschaft. – Ethik fragt für ihn danach, was wir – im Unterschied zu Reiz-Reaktionen – wirklich wollen. Darum ist Ethik für ihn die Lehre vom glücklichen Leben: „de beata vita“, was – so damals Theodor W. Adorno in seinen Reflexionen aus dem beschädigten Leben – „für undenkliche Zeiten als der eigentliche [Bereich] der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben“[6]; also eine Kunstlehre des Lebens.

Diese Kunstlehre bewährt sich bereits in den Streitgesprächen selbst. Hier leistet Sokrates dem Logos als oberstem Richter Gehorsam und kann darum ruhig und gelassen bleiben, während der sophistische Gesprächspartner Ausflüchte macht und un-

---

[5] Siehe dazu Josef Piepers Bändchen über dieses „Viergespann“, jetzt: in den Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugenden (WW in 8 Bänden, Hamburg 1995ff, 4).

[6] Th.W.Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt ^{2}1962, 7. Vgl. 99: „Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus.“

willig wird. Bei ihm führt falsche Selbsteinschätzung zur Unsachlichkeit – gegenüber der Sokratischen Einheit von Erkenntnis seiner selbst und Sachlichkeit.

Diese Sachlichkeit nun zeigt sich nicht zum wenigsten darin, daß sie die Ordnung der Wertstufen respektiert. Es geht, hieß es, um lebenswertes Leben. Also nicht schlicht um Leben als solches – und gar nicht schon „um jeden Preis". Das Eigene im Sokratischen Logos-Dienst zeigt sich besonders dort, wo er konkreten Lebensgütern sogar widerspricht. Das Beispiel des Sokrates dafür ist der fähige Kapitän, der doch nicht weiß, ob es allen seinen Passagieren zum Heil dient, wohlbehalten ans Fahrtziel zu gelangen (Gorg. 511 d – 512 a). Geht es in Kunst und Kunde sonst um Erhaltung (*sózein*), so ist das „Edle und Gute" als solches „etwas anderes als Retten und Gerettetwerden" (Gorg. 512 d).

In der Tat scheint Lebenserhaltung das Gesetz des natürlichen Lebens zu sein; die Neuzeit erklärt es zum Grundgesetz von Sein und Leben überhaupt.[7] Demgegenüber lassen Menschsein und Sittlichkeit sich in einem ersten Schritt formal dadurch bestimmen, daß hier der Grundsatz gilt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht".[8] Es wird nämlich aus einem *Sinn – Logos* gelebt; und dies nur so, daß es auf diesen hin und *für* ihn gelebt wird; was nur dort wirklich geschieht, wo es im Ernstfall auch für ihn dahingegeben würde. (Dies markiert die oft übersehene Schwäche des Programms „Biophilie".)

Es kennzeichnet indessen Sokrates, daß diese Unterscheidung nicht in pathetischer Konfrontation noch in erbaulicher Abwertung des natürlichen Lebens getroffen wird, sondern daß er sie in ironischer „Schwebe" vorlebt. Nein: einfach lebt (bei aller Pädagogik – im „vor" ginge just diese Schwebe verloren, so vorbildlich sie ihrerseits ist). Das Unterscheiden selbst allerdings und die Entscheidung dafür sind eben das, worum es in den Dialogen geht.

So kann er als erstes das damals wie heute „herrschende" Lust-Prinzip distanzieren. Hedonismus (von *hedoné* – die Lust) besagt das Programm: „Tu, was dir Spaß macht!" Zunächst schon dürfte einer dies Programm überhaupt nur so lange vertreten, als es ihm Spaß macht, also gerade nicht prinzipiell. Wie aber sollte und könnte man dann mit ihm diskutieren? Doch abgesehen davon: wie wollte er selbst – nur unter Spaß- und Lust-Gesichtspunkten – die verschiedenen Lüste und Unlüste gewichten? In der Tat, so Sokrates, finde jemand mit Krätze durch Reiben und Kratzen „zuweilen überschwengliche Lust", so daß er dabei, nach eigenen Worten, „fast sterbe". Und so jemand „nennt darum den, der immer in dieser Situation ist, den glücklichsten Menschen".[9] – Wie schließlich steht es mit dem Lustprinzip bei Menschen-aufbrauchenden Sadisten?

Hier geht es um die Seele. „Kein Grieche hatte je zuvor dieses Wort so gebraucht" (Helmut Kuhn).[10] Es geht weder um die Unterwelt-Schatten Homers noch um das Weltprinzip Platons, auch nicht um orphische Weltlosigkeit. Die Seele, das ist für

---

[7] Baruch Spinoza, Der *conatus entis* besagt *esse suum conservare* (Ethica III prop. 7). Siehe: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne (Hg. H. Ebeling), Frankfurt/M. 1976; dagegen immer wieder: Emmanuel Levinas..

[8] F. Schiller: „... Der Übel größtes aber ist die Schuld." Schlußworte der *Braut von Messina*.

[9] Philebos 46-47.

[10] Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik, München ^{2}1959, 124.

Sokrates „Mensch“[11] – der Mensch, insofern er von seinen Fertigkeiten den rechten (oder falschen) Gebrauch macht. Seele ist das, was sich kümmert und worum wir uns kümmern in der „Sorge um uns selbst“ (*epiméleia hemõn* – Alkib. 129 a). „Seele ist das, was im Tun des Guten gut, im Tun des Schlechten schlecht wird“ (Kuhn 127). „Weißt du, welcher Gefahr du deine Seele preisgeben willst?“, fragt Sokrates den jungen Hippokrates, der bei den Sophisten in die Redeschule möchte (Prot. 313 a).

Man spürt, hier begegnet nicht eigentlich ein „platonischer Dualismus“, keine Zweiteilung in Leib und Seele. Praxis steht an. Was sollte ein Leben mit verdorbenem Leibe, was aber erst eins mit zerstörter Seele!

Dieser Ernst der Seelsorge „macht es dem Menschen schwer zu leben... er zeigt sich für sich selbst als um ihr Gutsein besorgte Seele. Zugleich entdeckt er aber in der Seele eine neue Kunst des Lebens – eine neue Leichtigkeit“ (136f – Platons Bild dafür: Beflügeltwerden). Und eigens Sokratisch leicht wird dieser Ernst, weil er zugleich „in dem bescheidenen Bewußtsein der Nichtigkeit alles menschlichen Wissens“ (137) lebt. Hier waltet grenzbewußte Vernunft – nicht Offenbarung. Darum ist Sokrates kein Prophet.

II. Im Dienst des Wortes: Sören Kierkegaard

1. Steht der zweite Name, um den es jetzt gehen soll, für Prophetie? Kierkegaard hat Wert darauf gelegt, ohne Bevollmächtigung zu sprechen, sowohl in den pseudonymen Schriften seiner „ästhetischen“ Produktion wie in den Predigten, die er unter eigenem Namen vorgelegt hat – und die er eben darum nicht Predigten genannt hat, sondern „Reden“, zunächst „erbaulich“, dann ausdrücklich „christlich“.

Im größten Teil seines Schrifttums geht er zudem „indirekt“ vor, will sagen, statt den Leser frontal zu belehren, will er ihn nachdenklich machen und zum Selbstdenken bringen. Das hatte Sokrates „Hebammenkunst“ genannt. Und auf ihn bezieht sich die philosophische Magister-Dissertation von 1841 *Über den Begriff der Ironie*. Wir wollen nicht untersuchen, wie weit Kierkegaard ihm darin gerecht wird. Für ihn etabliert der große Lehrer nur ein „Nichts der Unwissenheit“, „bloß“, „reinweg“, „ganz und gar negativ“.[12] Er sieht ihn eben dezidiert mit christlichen Augen.[13]

Auf diesen Unterschied aber kommt es jetzt uns an. Der Logos, hat sich gezeigt, ist nicht bloß theoretisch zu sehen: es geht um das rechte Leben. Um den rechten Brauch (Ethos). Darum heißt diese philosophische Disziplin Ethik.

Richtig und „recht“ ist ein Brauch, der gut ist. „Gut“ aber läßt sich in doppelter Weise verstehen.

a) Das Gute ist „das Ziel, zu dem alles strebt“, führt Aristoteles als überkommene Bestimmung an (NE 1), und die christliche Tradition hat seinen Satz übernommen. Als Urgegebenheit ist das Gute so wenig zu definieren wie das Streben, es läßt sich nur aufgrund seiner Erfahrung, also der Selbsterfahrung des Strebens, umschreiben und innerhalb dessen dann differenzieren.

---

[11] Alkibiades I, 129 e, 130 c.

[12] Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Düsseldorf 1961 (zitiert mit der Original-Zählung: SV XIII) 136, 111, 289, 297; hieraus auch die weiteren Seitenangaben im Text, bis zum Ende des Abschnitts.

[13] Vgl. etwa 258-260 zur religiösen Unwissenheit des Sokrates und seiner „Neutraliserung des Gebets“.

Nach Art und Rang hat man das Gute unterschieden in Nützlich-Dienliches (útile), Befriedigend-Angenehmes (delectábile) und In-sich-Wertvolles (honéstum).[14] Der Wirklichkeit bzw. Verwirklichung entsprechend, redet man von seinshafter Gutheit = Erstrebbarkeit sowie von vollzogener, „realisierter" Gutheit, und geschieht dieser Vollzug wissend und frei- gewollt, dann ist damit das *eigentliche* Gute (bonum formále) gegeben.

b) Eine andere Sicht wird nach dem Neuansatz bei Descartes durch Kant epochal wirksam. Seine Grundaussage, daß nichts schlechthin „für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille",[15] erinnert an das „eigentlich Gute" (bonum formale) der Tradition. (Auch ihr zufolge wird ja nicht bloß das Gewollte gewollt, sondern der Wille will damit auch sein eigenes Wollen und sich; in der Wahl wählt Freiheit sich selbst) Dennoch erfolgt hier eine Präzisierung. Kant meint nicht alles faktisch Gewollte, sondern nur das *zu Recht* Gewollte, das *Gesollt*-Gewollte.

„Gut" meint also einmal das zu Wünschende, Gewollte, sodann das Gesollte. Entsprechend gibt es zwei Grundgestalten von Ethik, man könnte sagen, zwei ethische Perspektiven, eine Ethik des Strebens und eine des Gehorsams. Das muß keine Alternative bedeuten. John Henry Newman hat im sittlichen Bewußtsein überhaupt zwei – soll ich sagen: Organe? – unterschieden: den *moral sense* und den *sense of duty*, den Sinn für Wert und Gutheit des Guten und das Pflichtbewußtsein seinem Anspruch gegenüber.[16]

Die antike Ethik nun fragt nach dem erfüllenden Guten. Es erreichen bedeutet Glück, und das Erreichen des erfüllend Guten überhaupt heißt dann Glückseligkeit – *eudaimonía*. Das Gute sind also Güter, zuhöchst wohl die Freundschaft. Doch sie machen nur glücklich, wenn man sie auf rechte Weise hat und nutzt. Deswegen muß der Mensch selber recht sein, das heißt: in sich geordnet.

2. Anders stellt es sich für den zweiten Quellort des Abendlands dar: in Israel. Hier findet sich der Mensch nicht einfach in einem ewigen Kosmos vor, als endlich-begrenztes Wesen vom Streben nach Ausweitung seiner Grenzen bestimmt, zugleich aber durch Klugheit dazu angehalten, sein Streben zu zähmen, um nicht mit anderen Konkurrenten – Menschen wie Göttern – in bedrohliche Konflikte zu geraten.

Der Mensch weiß sich vielmehr – aus nichts – in sein Dasein gerufen. Erst als Volk aus der Sklaverei eines Nicht-Volks in Ägypten, später auch und gerade als Individuum – wie alles und jedes – durch Schöpferruf aus dem völligen Nichts. Dieserart steht der Mensch nicht einfach in einer sich anzueignenden Welt, sondern dem Schöpfer gegenüber und hat seinem Anruf zu entsprechen. Auch ihm geht es darum, zu leben und glücklich zu sein. Aber Leben und Glück stehen für ihn im Horizont seines Gott-Gegenübers und seiner Geschichte mit diesem einen Gott.

Darum besteht sein Grundkonflikt nicht im Kampf zwischen Leidenschaft und Vernunft, zwischen dem „Tierischen" und dem Menschlichen, in ihm selbst – so sehr

---

[14] Hier wäre nochmals zwischen dem bonum physicum (etwa Gesundheit) und dem eigentlich sittlich Geforderten (bonum morale) zu unterscheiden.

[15] Eröffnungssatz (nach der Vorrede) der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte..." Werke in sechs Bänden, Wiesbaden/Darmstadt 1960, IV 18.

[16] Siehe Denken vor Gott (Fn. 2), Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

dies dann auch zwischenmenschliche Folgen hat und auch das Verhältnis zu unter- wie übermenschlichen Wesen betrifft. Es ist vielmehr ein dialogischer Konflikt, zwischen Personen – der nun seinerseits auch eine „innersubjektive" Dimension hat: den Konflikt zwischen Gehorsam und Rebellion.

Im Zentrum Israels steht die *Torá* = Weisung, Gesetz; in deren Zentrum die „Zehn Worte". Die so genannte Weisheitsliteratur vermittelt natürlich – ihrem Namen gemäß – eine Fülle tradierter Lebenskunde und -kunst. Und auch die Zehn-Worte dienen dem Leben; doch zuerst sind sie die Charta eines geschlossenen Bunds.

„Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben..." (Ex 20, 2-20; ebenso vom Bund ist dann auch bei der Wiederholung in Dtn – die Rede [5, 2]).

Besonders deutlich wird dies im „*Sch^{e}má Israel*", das der gläubige Jude zweimal täglich spricht: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen..." (Dtn 6, 4ff)

Das „Herz" (*leb*), auf oder in das jene Worte geschrieben sein sollen, ist kein Seelenteil; denn hebräisch erscheint der Mensch nicht als in Leib und Seele aufgeteilt (geschweige denn, daß – wie bei Platon – nur „die Seele der Mensch" wäre). Er ist nicht derart dual-additiv gedacht, sondern in aspekthafter Viel-Einheit: „‚nefesh' (der unverwechselbare, von seinem Begehren geprägte Mensch), ‚ruach' (die Geist-Wirklichkeit des Menschen), ‚basar' (Hinfälligkeit und Geschöpflichkeit) sowie ‚leb' (personale Entscheidungsfreiheit des Menschen)... Dieser ist nicht ‚nefesh [Seele] + ruach [Geist] + basar [Fleisch] + leb [Herz]', sondern Gleichbild seines Schöpfers *als* nefesh, ruach usw."[17] ‚Leb' meint demnach den Menschen selbst in seinem Kern; heute (hebräisch gibt es das Wort nicht) „Gewissen" genannt.

Vom Herzen her soll der Mensch als solcher recht und in Ordnung: „ganz" sein. Und nochmals gibt es zu denken, wie diese Ganzheit sich einerseits griechisch, anderseits hebräisch darstellt.

Das griechische Bild für Ganzheit ist der Kreis oder – noch angemessener – die Kugel: die vollkommene Form. – Wenn aber Gott zu Abraham sagt: „Gehe vor mir und sei ganz!" (Gen 17, 1), dann ist dieses hebräische *tamím* („rechtschaffen", Luther: „fromm"), anders zu lesen als das *téleios* („vollkommen") der Griechen (und entsprechend umgekehrt nunmehr das *téleios* der Bergpredigt – Mt 5, 48 – von jenem *tam/tamim* her): es besagt Ungeteiltheit der Zukehr.[18]

Sekundär bleibt es dann, durch welches Bild man das der Kugel ersetzen möchte: Pfeil oder Schale, Blick oder Ohr. „Inständigkeit" sagt gerade nicht: im Mittelpunkt stehen, einen Kreis beherrschen (wie groß oder klein auch immer); sie meint Gespanntsein, unabgelenktes Aus-stehen auf: Ekstase.

3. Dies geschichtsbestimmte und -bestimmende Gegenüber spitzt sich im Christus-Ereignis zum äußersten Paradox. Das Ewige selbst wird zeitlich, das Unendliche endlich, Gott Mensch. Und das ist das eigentliche Thema Kierkegaards: Der Gott-Mensch als Einzelner im Gegenüber zum jeweils einzelnen Menschen.

---

[17] W. Beinert, Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie, in: StZ 218 (2000) 673-687, 673f.

[18] Das Gegenteil heißt hier nicht „unvollständig", sondern „halb" (halben, geteilten Herzens).

Einerseits ist das Paradox die Leidenschaft des Denkens, sozusagen der Gipfel der Lust am Logos. Im Osten begegnet es als Kôan.[19] Bei dem Dichter Konrad Weiß lesen wir: „Die Kontemplation ruht nicht, bis sie den Gegenstand ihrer Erblindung gefunden hat."[20] – „Der Denker, der ohne das Paradox ist, er ist dem Liebenden gleich, welcher ohne Leidenschaft ist: ein mäßiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es stets, ihren eignen Untergang zu wollen... Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann."[21]

Ein Beleg ist die Faszination, die bis heute der Gottesbeweis des Anselm von Canterbury auf Freunde wie Gegner ausübt. Jetzt soll es, statt um den Beweis, nur um die Gottesbestimmung gehen, auf der er beruht:[22] „id quo maius cogitari nequit".[23] Nicht, wie oft zu lesen, „das Höchst-Denkbare", sondern „das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann." Das Denken reicht nämlich mit diesem Gedanken über sich selber hinaus, was seinerseits ein Paradox ist; denn weder stößt es bloß sozusagen von innen an seine Grenze (wie ein gen Himmel geschossener Pfeil an einem bestimmten Punkt anhält und fällt – der weiß so wenig von einem „plus ultra" wie ein Tiefsee-Fisch, daß seine Flossen naß sind) noch dehnt es anderseits seine Reichweite aus (auch dann überstiege es nicht sich, sondern nur seine bisherige Leistung). Es erkennt vielmehr seine Grenze von jenseits ihrer her.

Es handelt „sich um einen operationalen Begriff der Logik; als solcher bestimmt er keinen Gegenstand, sondern die Denkhandlung, die an das Bezeichnete heranführt..."[24] So übersteigt die Vernunft im Selbstüberstieg ihren Ausgangsbegriff, und Anselm kann im Kapitel XV (nein: *als* 15. Kapitel) des *Proslogion* schreiben: „Herr, Du bist also nicht nur, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, sondern bist – quiddam maius quam cogitari possit – etwas Größeres, als gedacht werden kann. Weil nämlich etwas derartiges gedacht werden kann: wenn Du das nicht bist, kann etwas Größeres als Du gedacht werden, was nicht geschehen kann."

Und doch geht es nicht bloß um das Denken. „Die Frage ist [auch das gehört zum Thema „Logos-Liebe"], ob ein Mensch im tiefsten Sinne Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert" (S. Kierkegaard).[25]

Im Paradox verbirgt sich das Geheimnis, und das ist nicht eine Wirklichkeit, die wir angehen können oder nicht. Sie geht uns an. Man kann ihr ausweichen wollen wie der darauf angesprochene Dr. Faust: „... Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch"

---

[19] Und dortige Lehrer machen Christen auf Gal 2,20 aufmerksam: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir" – wer sagt das?

[20] K. Weiß, Die eherne Schlange und andere kleine Prosa, Marbach 1990, 41 (Über die Armut im Geiste).

[21] Philosophische Brocken, (SV IV) 204.

[22] Zum Beweis siehe J. Splett, Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments, in: Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen. Akten der Internationalen religionsphilosophischen Tagung anlässlich des 20. Todestage Bernhard Weltes. 14.-17. Mai 2003, Hg. M. Enders und H. Zaborowski, Freiburg/München 2004.

[23] Proslogion 2.

[24] G. Schrimpf, Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten, Frankfurt/M. 2000, 57-63; 60: „Gott hat sich damit für das Ich als etwas herausgestellt, das nur als Gedachtes etwas Wirkliches für es werden kann, sich aber dann, wenn das Ich es denkend für sich hat Wirklichkeit werden lassen, jeder begrifflich näheren Bestimmung entzieht."

[25] Der Begriff Angst, (SV IV) 405.

(3456f). Was derart „webt in ewigem Geheimnis“, redet einem nicht drein, wenn man eine junge Frau ins Unglück bringt.[26]

In Wirklichkeit sind wir schon immer gemeint. Kierkegaard denkt sich die Geschichte von einem armen Taglöhner aus, dem der Kaiser Botschaft schickt, er wolle ihn zum Schwiegersohn haben.[27] Wenn er das nicht mit demütigem Mute glauben könne, dann nehme er Ärgernis. Und das ist die äußerste Zuspitzung des Paradoxes. Kierkegaard nennt es „unglückliche Bewunderung“: Neid auf sich selbst. Wonach der natürliche Mensch sich das Außerordentliche nicht gönne, das Gott ihm zudenkt (197). Lust am Logos hieße demgegenüber: Freude an Gottes Wort zum Menschen, am Wort seiner Worte, dem fleischgewordenen Wort. Und darin an der Würde, die es damit der Menschheit im ganzen verleiht.

Anthropo-logie von der Christologie her verbietet Mißachtung und Denunziation des Menschen[28] – so wenig sie sich Illusionen über ihn macht (hat er doch – um von anderem zu schweigen – wie Sokrates Jesus zu Tode gebracht).

Doch zurück zur Philosophie: Leben aus dem Logos, im Dienst des Wortes. Wir hätten die Augen, läßt Platon seinen Sokrates sagen, damit wir die Sterne zu betrachten vermögen.[29] Nehmen wir diesen Gedanken auf, um im dritten Wegstück unserer Überlegung zu erwägen, wir seien da und hätten Vernunft, um „der Wahrheit die Ehre zu geben“.

III. Logos – um der Wahrheit die Ehre zu geben

1. Es sei nochmals an Kierkegaards Frage erinnert (Fn. 25), mit welcher Entschiedenheit jemand bereit sei, sich der Wahrheit auszusetzen. – Die heute verbreitetste Antwort auf diese Frage ist wohl die Behauptung, die Wahrheit sei uns verschlossen.

Hat nicht schon Sokrates vertreten, er wisse nur eines, daß er nichts wisse? – Nun darf man dazu rückfragen, wofür er denn gestorben sei. Tatsächlich sagt er in seiner Verteidigungsrede zweierlei, einmal, daß er dort, wo er nichts wisse, auch nicht glaube (sich nicht einbilde), etwas zu wissen (21 d); sodann, daß aus göttlicher Sicht unser Wissen nichts wert ist (23 a); man wisse z.B. nicht, was im Tod auf uns wartet (29 b); „aber“ – schließt er unmittelbar an – „Unrecht tun und einem Besseren, als wir sind, Mensch oder Gott, widerstehen – daß dies schlecht und häßlich ist, weiß ich.“[30]

Natürlich „besitzt“ niemand die Wahrheit. Aber wie, wenn wir sie hätten – weil sie sich uns (oder „man“ sie uns) zugesagt und anvertraut hätte? Vielleicht mag man-

---

[26] Darum widerspricht der Sprachdenker Franz Rosenzweig dem – genau im Zentrum seines dreibändigen Hauptwerks *Der Stern der Erlösung* (Heidelberg ^{3}1954, II 129) – mit der Parole, Name sei „Wort [Logos] und Feuer“.

[27] Krankheit zum Tode, (SV XI) 195f.

[28] Sei es als Computer, selbstdomestizierter Primat oder „Untier“ (U. Horstmann, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien-Berlin 1983, 76, zitiert R. Bilz: „So, wie in einem lebendigen Organismus... ein Zellverband hypertrophieren kann, ist beim Menschen die Intelligenz hypertrophiert... Das ist die Krebsstation, auf der wir versammelt sind.“).

[29] Staat VII 530 d

[30] So wie er weiß, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun. – Vgl. W. Kraft, Zeit aus den Fugen. Aufzeichnungen, Frankfurt/M. 1968, 223: „Wenn Menschen behaupten, sie wüßten nicht, was die Wahrheit sei, darf man sie höflich darauf hinweisen, daß sie wissen, was die Lüge ist. Die Lüge setzt die Wahrheit voraus.“

cher lieber sagen, sie habe uns. Jedenfalls haben wir sie zu hüten (dies der Wortsinn von „wahrnehmen“, das statt mit „Wahrheit“ mit „wahren“ und „Gewahrsam“ verwandt ist) – wie Kain seinen Bruder, den er „hatte“, als dessen Hüter er sich jedoch nicht verstehen wollte.

Doch hütet man die Wahrheit nicht am besten dadurch, daß man sie auf sich beruhen läßt? (Wie Dr. Faust das göttliche Geheimnis?[31]) Das ist die Weisheit Nathans.[32]

Ein Jude, ein Christ und ein Moslem tolerieren einander, weil sie nach dem hier gezeigten Selbstverständnis im Grunde nichts mehr aneinander zu tolerieren haben. In seiner großen Untersuchung *Veritas sive Varietas*[33] gelangt Friedrich Niewöhners Spurensuche schließlich zu Uriel da Costa (319f): Bei ihm „stammt der Satz, Moses (wie Christus und Muhammad) sei ein Betrüger gewesen, aus derselben Quelle wie der Satz, er sei weder Jude, noch Christ, noch Muhammedaner“: aus der Tradition der Marranen, zwangsgetaufter und so religiös heimatlos gewordener spanischer Juden. Entweder seien eben alle Religionen wahr oder keine (206f). Die Ringparabel kann man dann als Korrektur der Betrüger-These auffassen. Hier betrügen nicht die drei Stifter, sondern der Vater. „Der Vater ist der erste Betrüger – ob die Söhne Betrüger sind oder nicht, das ist eine andere Frage, auf jeden Fall sind sie *Betrogene*. Diesen Betrogenen gibt der weise Richter dann den Rat, wie sie es vermeiden können, darüber hinaus als betrogene *Betrüger* angesehen zu werden“ (53).

Im Blick auf diese Wendung verstehe ich nicht, wie außer bei Deutsch- auch bei Religionslehrern das Lessingsche Angebot auf derart breite Akzeptanz trifft. Jede(r) hat Anspruch auf Wahrung von Namen und Ehre, also auch jene drei, die der Anonymus Betrüger heißt. Doch nicht gleichermaßen Gott selbst? – Doch lassen wir dies beiseite: auch ein dezidierter Atheist wie Günther Anders notiert: „Seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder Lessings ‚Ringparabel‘ gelesen. Sie ist einfach empörend.“[34] Warum? Weil sie die Wahrheit zur Meinung unter Meinungen degradiert – und es damit verunmöglicht, zwischen wahren und falschen Meinungen zu unterscheiden (z.B. zwischen der, alle Menschen seien – ungeachtet Rasse, Geschlecht, Religion – gleichen Ranges, und denen, die das bestreiten).

Wozu aber Wahrheit? – Einschlägig dazu erneut ein vielgerühmter Text Lessings. Seine *Duplik*:[35] „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“

Gott, wohlgemerkt, stellt zur Wahl; wir haben nicht prometheischen Vorwitz zu diskutieren. Und seine Linke birgt nicht nur endlose Suche, sondern ewiges Irren. Wie läßt sich da vertreten, es gehe dem Sucher um Wahrheit? Statt dessen ist ihm um die eigene Beweglichkeit zu tun (in der irrigen Meinung zudem, die Wahrheit – wirklich

---

[31] (Bei St. J. Lec gelesen?) „Sein Gewissen war rein – er benutzte es nie.“

[32] Ausführlicher: J. Splett, 2. Exkurs in: Denken vor Gott (Fn. 2).

[33] Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern, Heidelberg 1988.

[34] Dagegen G. Anders, Ketzereien, München ^{2}1991, 255f.

[35] Werke (H. G. Göpfert), München 1976 – Darmstadt 1996, VIII 30ff, bes. 32f.

erkannt – mache träge[36]). Was Wunder, daß Georg Wilhelm Friedrich Hegel angesichts solcher „Demut" sich über einen Hochmut empört (er spricht sogar von Haß und Eitelkeit), der „das Wahre von sich auszuschließen" versucht, um „sich als die Affirmation zu setzen."[37]

2. Allerdings bedeutet Wahrheitsdienst ein Risiko. Während der Parabel zufolge der wahre Ring beliebt machen soll (man fragt sich im Blick nicht bloß auf Sokrates und Jesus: bei wem?), sagt ein altes deutsches Sprichwort, wer die Wahrheit sagen will, brauche ein schnelles Pferd.

Doch was ist Wahrheit? – Ich schlage vor: Das Da(-sein) von etwas oder jemandem für (jemanden). Solches Da erfüllt sich im Bewußtsein dieses Subjekts, seinem *Wissen*. Von dorther heißen Erkenntnisse, Behauptungen wahr, wenn in ihnen das Gemeinte selber angemessen da ist.

Damit indes so etwas möglich sei, müssen Bedingungen erfüllt sein. Einleuchtend, daß das Subjekt erkenntnisfähig sein muß. Ihm muß Offenheit eignen; doch offen und zugänglich muß ebenso sein, was erkannt werden soll. Dem Wissen liegt das Da- als Zugänglich-sein des Wißbaren voraus und zugrunde. In diesem Sinn sprach die Tradition von der seinsmäßigen Wahrheit der Wirklichkeit = Erkennbarkeit.[38] – Da-sein heißt also nicht einfach „Vor-liegen", wie man wohl meistens annimmt; in ihm zeigt sich eine Beziehungsstruktur. (In diesem Sinn gibt es kein Da „an sich", sondern immer nur als Da[sein] für, zumindest der Möglichkeit nach.)

Diese Struktur aber erklärt sich nicht aus dem Vorliegen und Vorliegenden allein. Die Alten griffen hier zum Bildwort des Lichtes. Im Licht erst wird Erkennbares erkennbar; in ihm erst wird die Begegnung von Sein und Erkennen(dem) möglich. Und diese Ermöglichung konkreter Wahrheit heißt nun selbst noch einmal – oder vielmehr erstlich – *Wahrheit*.

Die wird am leichtesten übersehen. Man sieht Leuchten und Beleuchtetes, doch nicht das Licht; nur in ihm das, was es – selbst unsichtbar – uns da-sein läßt. Dies Übersehen ist es, was Martin Heidegger mit „Seinsvergessenheit" gemeint hat. Zwar wird das Licht vermißt, wenn es fehlt, doch kaum geht es auf, stürzen wir uns auf die Dinge, die es – in seinem unsichtbaren Aufgang – aufgehen läßt.

So hat Wahrheit sich als dreistufig gezeigt: Wahrheit des Wissens – Wahrheit der Dinge – Wahrheit des (Da-)Seins. Es geht um das Wunder des „Es-gibt". In und vor allem, *was* es gibt, wäre das eigentlich Erstaunliche und Unbegreifliche die Tatsache (Sache oder eher Tat?), *daß* es gibt, was es gibt.

Und welcher Stufe kommt nun – ernstgenommen – „Ehre" zu? Die Frage stellen heißt, sie beantwortet haben. Wäre es bloß metaphorische Rede, diesem Licht, dem Ge-

---

[36] Ich finde mich zu dem anatomischen Hinweis versucht, daß man selbstverständlich das nicht zu sehen vermöge, was man be-sitzt. Im übrigen hierzu F. W. J. Schelling: „Wir verstehen [unter Religiosität] nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar sein sollte; und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern." (Sämtl. Werke [1860], VII 392).

[37] Vorlesungen über die Philosophie der Religion (W. Jaeschke), Hamburg 1983ff, – 201; III 276.

[38] Siehe J. Piepers Dissertation Die Wahrheit der Dinge, München 1947, jetzt in: Werke (Fn. 5) 5, Hamburg 1997, 99-179.

benden von jeglichem Es-gibt, Selbstlosigkeit und Freigebigkeit zuzusprechen? Licht als Leben.

Seit Platon heißt es darum das Gute. „Gut (agathón, bonum)" aber, so vorher, ist in doppelter Weise zu lesen: einmal als Wollbar Gewolltes, sodann als Gesolltes. In beidem freilich erscheint es vordringlich objekthaft (selbst Gott wird in der Tradition immer wieder „summum bonum" genannt). Das ändert sich unüberhörbar im Denken von Emmanuel Levinas. Den Doppelsinn der Begriffe „Gut-sein" und „Güte" vereindeutigt er (vielleicht schon über-) scharf auf den ethischen Pol hin.

Darum ist der Grundvollzug der Existenz nicht Eros. „Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in bezug auf das Bedürfnis, dem das Gute mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins."[39]

Ein Streben und Hoffen gibt es auch hier, doch nicht als Bedürfnis(*besoin*)-Streben nach Sein als einem Gut, sondern als Sehnsucht (*désir*), als reines Verlangen nach immer reinerem Gut-sein.

Ist das Geben des Lichts das Gegenteil von Selbsterhaltung oder Selbst-Ergänzungs-Bemühen eines „Absoluten"; sondern freie Freigebigkeit[40] – und nur ihr kann Freiheit entspringen; verdankt sie also sich solcher Frei-gebigkeit (TU 28: „Gastlichkeit"), dann ist dies Gesetz ihres Ursprungs auch das Wesensgesetz ihres Lebens. Und so allein kann es dann auch geschehen, daß ihr „Gott in den Sinn kommt": „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."[41]

Wir sind beschlagnahmt und in Dienst genommen; doch zugleich mit der Verantwortung betraut, mit der Würde des älteren Bruders (des „Erstgeborenen"), beim Namen gerufen (den wir nicht etwa schon hatten, sondern so erst erhalten):ursprünglich benannt, nicht als ein Ich, sondern als je ich.

So aber ist auch das Ziel der Sehnsucht nicht Gott. „Die Güte des Guten... biegt die von ihr gerufene Bewegung ab, um sie vom Guten wegzudrängen und auf den Andern und so einzig auf das Gute hin auszurichten" (106). Doch eben dieser „Abweg" führt höher als das Geradezu. Denn so ist Freiheit für Freiheit da im Licht des Guten. – Und dies nicht bloß im Denken, sondern leibhaftig.

Gibt das nicht der bekannten Zeile Ingeborg Bachmanns eine neue Bedeutung: „Nichts Schöneres unter der Sonne, als unter der Sonne zu sein"?[42]

3. Hier also ist der Logos zum Notschrei des leidenden Nächsten geworden – und darin ursprünglicher zum *Sendungsauftrag* jenes Grundes, der uns das Leben gönnt. Sind wir doch nicht einfach ins Dasein gerufen, sondern zum Gut-sein.

---

[39] Platon, Staat VI 509 b; Totalität und Unendlichkeit, Freiburg-München 1987, 146 (= TU).

[40] TU 148f. W. Kern (Mysterium Salutis, Einsiedeln 1965ff, II 497): „Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken... sie ist Freigebigkeit: libertas – liberalitas. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)." (Vgl. die Entfaltung in: J. Splett, Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit).

[41] Gott und die Philosophie, in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge (Hg. B. Casper), Freiburg-München 1981, 81-123, 107. Levinas hat den Text in seinen Sammelband De Dieu qui vient à l'idée aufgenommen (dessen Übersetzung – Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg-München 1985, spart ihn aus).

[42] An die Sonne, in: Werke, München-Zürich 1978, I 136.

Wäre damit der Logos nun im Ethos „aufgehoben“? – Erhalten Nathan-Lessing, gegen die wir für Wahrheit gefochten haben, nun Unterstützung aus biblisch-christlicher Tradition? Während die Liebe aufbaue, gelte vom Wissen nur, daß es aufbläht (1 Kor 8,1)?

Unleugbar gibt es im Traditionsstrom diese Stimmen. Die scharfe Antithetik eines Tertullian wurde auf die oft ziterte Formel „credo quia absurdum“ gebracht.[43] Doch um der Ehre des Glaubenden willen wie der Gottes selbst ist darauf zu bestehen, zwischen Glaubens-Geheimnis und Unsinn unterscheiden zu können.[44] Zu unterscheiden zwischen dem, was Verstand und Vernunft übersteigt, und dem, was ihm widerspricht. Letzteres nämlich *unter*liegt dem vernünftigen Urteil. Anderseits war schon bei Sokrates die Wahrheit „praktisch“. Wahrheit will nicht bloß erblickt und beredet, sondern gelebt und getan sein.

Nur – wäre das lustvoll? Dabei habe ich jetzt nicht so sehr die Mühe im Blick, sondern die Gewissenserfahrung mich treffenden Anspruchs. „Der Wahrheit die Ehre zu geben“: Daß ich dies *sollen* muß (statt daß ich es schon immer selbstverständlich wollte) ist der demütigende Schmerz der Moral. Er sagt uns, daß wir nicht gut sind.

Man stelle sich jedoch vor, nach einer ernsthaften Verfehlung das Gewissen verloren zu haben. Zunächst vielleicht ein verlockender Traum – bis einem aufgeht, man vegetierte nur noch als Lebewesen dahin. Und dann könnten wir erkennen: Daß wir gut sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*.

Darum wäre auch die bekannte Alternative John Stuart Mills noch zu übersteigen: „Besser ein unzufriedener Mensch als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr.“[45] Denn daß ich dieses entlarvenden Sollens dennoch nach wie vor gewürdigt werde, ist ein *Glück*.

Dies begründet unsere Würde. Nicht wir „geben uns die Ehre“ (wie eine frühere gesellschaftliche Floskel sagte) – so wenig, wie der Blick in den Spiegel uns Ansehen schenken könnte. Darum gründet sich unser Seins-Rang nicht in dem, was wir tun, sondern „ab extra“ (M. Luther), in dem, was uns zugesagt, zugemutet, zugetraut wird. Darum ist er unverlierbar und in einem strengen wesentlichen Sinn tatsächlich „unantastbar“.[46]

---

[43] „Geboren ist ein Gottessohn: keine Scham; denn es ist eine Schande; gestorben ist der Sohn Gottes: durchaus glaubhaft, weil läppisch; begraben, auferstanden: das ist gewiß, weil unmöglich.“ De carne Christi – (MPL II 761).

[44] Ähnlich wie Leibniz zur Theodizeefrage fordert, daß wir Gott vom Teufel müssen unterscheiden können. Die puren Fakten legen die Gerechtigkeits-Definition des Thrasymachos nahe: was dem Mächtigsten beliebe. – Womit dann Gott „sich in nichts von dem bösen Prinzip der Manichäer unterschiede...“ (Buchenau), Leipzig 1925, 14. (Thrasymachos: Platon, Polit. I 338 c.) Und hieße Gerechtigkeit bei Gott etwas ganz anderes als bei uns, dann gäbe es keinen Grund, „seine Güte und Gerechtigkeit zu loben... wie wenn der allerböseste Geist, der Fürst der Dämonen oder das böse Prinzip der Manichäer Beherrscher der Welt wäre... Welches Mittel gäbe es da wohl, um den wahren Gott von dem falschen Gott Zoroasters zu unterscheiden...“ (60).

[45] Der Utilitarismus, Kap. 2 – „Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten.“

[46] So sehr die „unantastbare“ Person- und Menschen-Würde angetastet werden kann, so sehr bleibt doch bestehen: Wie auch immer jemand „entwürdigt“ worden sein mag oder sich „herabgewürdigt“ habe, ihm gebührt doch personale Achtung, er darf nach wie vor nicht bloß zum Mittel gemacht werden; er ist als „Selbstzweck“ zu achten. (Extremfall: Selbst eine pflichtgemäße Notwehrtötung [„Tyrannenmord“] hätte sich von der Beseitigung eines untermenschlichen Schädlings zu unterscheiden.)

Anderseits ruft solcher Seinsrang natürlich doch nach entsprechendem Leben und Tun. Glück und Lust sind ja Worte für gelebte und erfahrene Identität: wo ein Wesen geworden ist, was es ist. – Das gilt für die „tätige" Praxis wie für die Praxis der Theorie. „Wie sich die Augen der Nachtvögel *(nykterídon)* zum Tageslicht verhalten, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am alleroffenbarsten ist", merkt Aristoteles an.[47]. Und doch ist das Mühen um solches Schauen und was wir mit diesem Mühen zu erreichen vermögen, das Höchste und Beglückendste für den Menschen.[48] So wird die Schroffheit verständlich, mit der er schließlich erklärt: „Also muß man entweder philosophieren oder dem Leben den Abschied geben und von hier weggehen; denn alles übrige scheint nur ein großer Unsinn zusein und ein Geschwätz."[49]

*

Könnte man anderseits durch solchen „Weggang" sich dem Anspruch entziehen? Wie, wenn das im Tod genau so, ja erst recht unmöglich wäre wie im Leben? Die Lage des Menschen und sein Fragen nach sich selbst gewännen eine neue Schärfe. Aber es wäre das Salz gesteigerten Lebens.

Die Lust am Logos wollte Sokrates mit sich in die Schattenwelt nehmen. Wie erst, wenn es „aus Schatten und Bildern" ins Licht ginge? Zur Begegnung mit jenem Logos, jener Wahrheit, die Menschengesicht trägt?[50]

---

[47] Met II 1 993 b 9-11.

[48] Nikom. Ethik, X 7, De part. animal. I 5.

[49] Protreptikus XXI: Einführungsschriften (O. Gigon), München 1982, 116.

[50] „Ex umbris et imaginibus" lautet der Text, den John Henry Newman sich für seinen Grabstein bestimmt hat. – „La vérité a un visage d'homme." A. Camus, La postérité du soleil, Lausanne 1965, XXVII (Bildlegende in einem Photoband).

Philotheos **4** (2004) 66-81

Gunter Scholtz
Bochum

Gefühl der Abhängigkeit

Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff

Schleiermachers Bestimmung der Religion als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" dürfte der berühmteste Religionsbegriff der Neuzeit sein. Aber schon seit Beginn hat er auch heftige Kritik provoziert. Besonders Hegels scharfe Polemik ist bekannt geworden, nach der – hätte Schleiermacher recht – der Hund der beste Christ wäre. Nicht das Abhängigkeitsgefühl ist für Hegel das Kennzeichen der Religion, sondern in der Religion habe der Geist seine „Befreiung und das Gefühl seiner göttlichen Freiheit".[1] Dennoch nahm Ludwig Feuerbach jenen Religionsbegriff ähnlich wieder auf, nur vollzog er eine entscheidende Wende und ersetzte die Abhängigkeit von Gott durch die Abhängigkeit von der Natur: „Der erste Paragraph im Wesen der Religion lautet kurz zusammengefasst also: das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion, der ursprüngliche Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls ist aber die Natur, die Natur also der erste Gegenstand der Religion."[2] Das ist eine zweite, ganz anders gelagerte Kritik an Schleiermacher. Denn sah Hegel durch Schleiermacher den substantiellen Gehalt der Religion zu unrecht aufgegeben, so sieht Feuerbach den religiösen Gehalt zu unrecht noch festgehalten. Beide Kritiker gehen eben von ganz verschiedenen Voraussetzungen aus: Hegel von seiner Philosophie des Geistes, Feuerbach von seiner Anthropologie.

Vergegenwärtigt man sich Schleiermachers Darlegungen und stellt sie dann in ihren historischen Kontext ein, dann zeigt sich, daß jene beiden Kritiken selbst problematisch sind. Laut Schleiermacher haben wir gegenüber dem, was wir die Welt nennen, teilweise das Gefühl der Abhängigkeit, teilweise das der Freiheit, und deshalb der *relativen* Abhängigkeit und der *relativen* Freiheit. Denn wir sind zwar nicht gänzlich frei von der Welt, können aber prinzipiell auf sie einwirken, unsere Zwecke in ihr realisieren und uns gegen ihre Einwirkungen – wenn auch nie vollständig – zur Wehr setzen. Das gilt für die Natur ebenso wie für die Gesellschaft.[3] Natur und Gesellschaft – die Bereiche, von denen der moderne Mensch sich abhängig weiß – sind für Schleiermacher also die, auf welche man auch faktisch zurückwirkt, auf die man Einfluß und

---

[1] G. W. F. Hegel: Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie (1822). Theorie Werkausgabe, Frankfurt/M. 1970, Bd.11, S. 58. – Die erste Auflage von Schleiermachers Dogmatik, *Der christliche Glaube*, war 1821/22 erschienen.

[2] Ludwig Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Sämtliche Werke, hg. von Wilhelm Bolin, Friedrich Jodl, Bd. 8, S. 31.

[3] Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 4 [2. Aufl. 1830/31], hg. von Martin Redeker. Berlin 1960, Bd. 1, S. 23ff.

Macht ausübt und von denen man deshalb nur relativ, aber eben nicht schlechthin abhängig ist. Auch neuere Ideologiekritik und die Psychoanalyse zeigen, wie richtig diese Ansicht ist. Denn der Ideologiekritiker hofft auf die Veränderung der Gesellschaft und der Psychoanalytiker auf die Änderung des Zustandes seines Klienten, und beide betreiben diese Veränderungen, indem sie die Zwänge durch Aufklärung bewußt machen und damit tendenziell aufheben. Sofern der Mensch sich relativ frei und abhängig fühlt, bezieht er sich laut Schleiermacher also auf die Welt, oder umgekehrt: Die Welt ist das, im Verhältnis wozu wir uns relativ frei und abhängig fühlen – nie aber *absolut frei*, da wir sie benötigen, ja ein Teil von ihr sind; nie *absolut abhängig*, da wir auf sie Einfluß nehmen.

Das Religionsgefühl, das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit hingegen stellt sich dadurch ein, daß wir nie zu absoluter Freiheit gelangen, nie aus der Wechselwirkung mit der Welt heraustreten können; aber auch schon deshalb, „weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbsttätigkeit hervorgegangen zu Bewußtsein kommt."[4] Einfacher ausgedrückt: Wir sind uns unmittelbar gewiß, daß wir die Welt und uns selbst nicht gemacht haben und „daß unsere ganze Selbsttätigkeit [...] von anderwärts her ist".[5] Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl umgreift also das Gefühl relativer Freiheit und Abhängigkeit; in ihm ist unmittelbar gegeben, daß weder wir noch die Welt, mit der wir in Wechselwirkung stehen, ihren Grund in sich selbst haben, sondern eben abhängig sind. Deshalb wird das in diesem Gefühl „mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins" von Schleiermacher mit dem Ausdruck Gott bezeichnet, oder umgekehrt: Gott ist aufgrund dieser Darlegung der, von dem wir uns zusammen mit der Welt abhängig fühlen, auf den wir nicht einwirken und Macht ausüben können.[6] Dabei will Schleiermacher mit dem Begriff des Gefühls nichts Tierisches, „Untermenschliches" gedacht wissen,[7] sondern ein konstitutives Element des Bewußtseins, des „unmittelbaren Selbstbewußtseins". Indem wir uns unserer selbst unmittelbar gewiß sind und innehaben, wissen wir uns auch unmittelbar als absolut abhängig, und das heißt für Schleiermacher: auf Gott bezogen.

Schon daraus geht sehr eindeutig hervor, wie Schleiermacher auf die Kritik Feuerbachs reagiert hätte: Sollten wir uns wirklich von der Natur schlechthin abhängig wissen, wäre unser Freiheitsgefühl nicht möglich oder eine Illusion; und Feuerbach könnte seine eigenen Gedanken nicht als frei gebildet und wahrheitsfähig begreiflich machen, sie wären nichts als Naturprodukte.[8] Akzeptiert aber Feuerbach das freie Handeln und Denken, dann hat er unter seinem Begriff der Natur dasselbe verstanden, was Schleiermacher „Gott" nannte, und es bleibt nur ein Streit um Worte übrig. Auch für Schleiermacher war ja der Ausdruck „Gott" keineswegs selbstverständlich, und noch in den *Reden über die Religion* hatte er vom „Universum" gesprochen. In der Dogmatik aber nimmt er wieder den Gottesbegriff auf, weil dieser durch die Tradition

---

[4] A.a.O., S. 28.

[5] Ebd.

[6] A.a.O., S. 28f.

[7] A.a.O., S. 29.

[8] Feuerbach ist in diesem Punkt nicht sehr eindeutig, ein Beispiel ist sein Geistbegriff: „[...] der Geist ist nur die Essenz, der Sinn, der Geist der Sinne." A.a.O., S. 108. Bezeichnenderweise meidet aber Feuerbach den Ausdruck *absolute* oder *schlechthinnige* Abhängigkeit.

vorgegeben war und weil eben auch der Grund des Freiheitsgefühls benannt werden soll, wofür sich die Begriffe „Natur“ und „Universum“ weniger eignen.

Im Hinblick auf Hegel ist Schleiermachers Stellung komplizierter, deshalb hier nur so viel: Keineswegs leugnet Schleiermacher die Freiheit, vielmehr tritt nur durch diese das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als solches deutlich heraus. Aber diese Freiheit ist – anders als bei Hegel – erstens begrenzt und endlich, und zweitens verdankt diese Freiheit nicht sich selbst, sondern hat einen Grund, eben Gott. Mit diesem Gedanken aber befindet sich Schleiermacher durchaus im Einklang mit der philosophischen Tradition. Oder umgekehrt: Wenn Hegel die Abhängigkeit von Gott als Freiheitsverlust ablehnt, dann hat gerade er – der Religion und Metaphysik neu formuliert zur Geltung bringen möchte und deshalb Schleiermacher kritisiert – sich von der Tradition getrennt. Um das zu zeigen, werde ich im folgenden dem fraglichen Begriff der Abhängigkeit von Gott historisch ein wenig nachgehen.

Für das Verständnis von Schleiermachers Religionsbegriffs muß man zunächst festhalten, daß seine Einleitung in die Dogmatik keine Metaphysik sein will, sondern eine Religionsphilosophie ist. Denn es wird nicht das Dasein Gottes bewiesen, um dann die Welt und den Menschen als von ihm abhängig zu begreifen, sondern es wird versucht, im unmittelbaren Selbstbewußtsein des Menschen ein Gefühl absoluter Abhängigkeit aufzuweisen, und dann hinzugefügt, das *Woher* dieses Gefühls werde Gott genannt. Mag es ein urprüngliches „Wissen“ von Gott auch geben, so Schleiermacher, es wird von ihm beiseite gesetzt und behauptet, aller Religion liege gerade jenes Gefühl als Quelle zugrunde. Der Ausdruck „Gott“ hat für uns demnach nur deshalb semantischen Gehalt, weil wir uns schon vor und außerhalb aller Philosophie als schlechthin abhängig erfahren.

Diese religiöse Erfahrung des unmittelbaren Selbstbewußtseins übernimmt bei Schleiermacher allerdings sehr wohl die Funktion und die Stelle der älteren Metaphysik. Das wird zuerst durch einen Vergleich mit der Philosophie Kants deutlich. Dieser hatte das Feld der Philosophie bekanntlich durch drei bzw. vier Fragen abgesteckt: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Diese Fragen sind nach Kant in einer vierten verbunden: Was ist der Mensch? Auffälligerweise fehlte die Frage: Woher kommen wir, worauf gründen wir und die Welt? Diese Frage *muß* bei Kant fehlen, weil die reine Vernunft nicht am Leitfaden der Kausalitätskategorie nach ihrer eigenen Ursache, nach ihrem Grund fragen kann, ohne in Widersprüche zu geraten. Durch seine kritische Antwort auf die Frage: Was können wir wissen? – und d.h. durch die Einsicht in die *Grenzen* unserer Vernunft – muß die Frage nach dem *Grund* der Vernunft aus der Philosophie ausgeschlossen werden. Kant dürfte sie nicht als sinnlos und unberechtigt, sondern nur als philosophisch unbeantwortbar beiseite gesetzt haben; erklärt er doch selbst, wir seien durch unsere Vernunft zu Fragen genötigt, welche wir aufgrund unserer Vernunft nicht beantworten könnten, und das bedeutet eine Rechtfertigung der metaphysischen Fragen, auch der Frage nach unserem Woher. Weil aber die Philosophie jene Frage nach dem Grund der Vernunft nicht beantworten kann, benötigt die kritische Vernunft eigentlich eine Ergänzung. Hier schließt Schleiermachers Religionsphilosophie an: Was die Philosophie auf dem Wege der Vernunft nicht zu leisten vermag, vermittelt uns die Religion im Gefühl. In ihrem Rahmen wissen wir unmittelbar unsere Vernunft und Freiheit in Gott gegründet.

Es ist interessant zu sehen, wie Kant trotz seiner Destruktion der alten Metaphysik mit ihren Gottesbeweisen doch wieder ein Stück auf sie zuging und seine Vernunftkritik ergänzte. Schon bei ihm läßt das Gefühl jenen Gedanken eines Grundes der Freiheit aufscheinen. In seiner *Kritik der Urteilskraft*, die eine Brücke zwischen Natur- und Freiheitsgesetzen zu schlagen versucht, legt er dar, wie unsere Einbildungskraft angesichts gewaltiger Naturerscheinungen zur Idee der „Unendlichkeit" geführt wird und sich das Gefühl des Erhabenen einstellt: Es müsse „diejenige Größe eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen".[9] Kein Zweifel: Jenes „übersinnliche Substrat" kann nicht denkend erfaßt oder bewiesen werden, sondern es stellt sich nur für die Einbildungskraft durch das Gefühl des Erhabenen ein. Etwas Ähnliches geschieht in der Erfahrung des Schönen. Da in ihm eine rätselhafte Übereinstimmung zwischen dem Subjekt und der Natur sich kundzugeben scheint, sieht sich die Urteilskraft hier „auf etwas im Subjecte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird."[10] Natur und Freiheit, welche Kant streng geschieden hatte, scheinen für die reflektierende Urteilskraft gleichsam hinter dem Rücken des Bewußtseins und der Freiheit verbunden zu sein, und zwar in einer „Einheit", die nicht gedacht und erkannt, sondern nur von der reflektierenden Urteilskraft gleichsam als Hypothese imaginiert wird.

Wir wissen nicht, ob Schleiermacher die *Kritik der Urteilskraft* studiert hat. Aber er dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit jene Gedanken Kants zur Kenntnis genommen haben. Denn auch in seiner Verteidigung gegen die Angriffe von Schleiermachers Lehrer J. A. Eberhard hat Kant seine Überlegungen kurz angedeutet. Mit Bezug auf seine Kritiken heißt es hier – Leibniz erläuternd – , die Harmonie zwischen Natur und Freiheit, also von zwei „ganz ungleichartigen Principien *in uns*", könnte nur „durch eine intelligible Weltursache" begriffen werden.[11] In dieser Weise fanden sich bei Kant Spuren, die auf eine Vermittlung von Natur und Freiheit in einem „übersinnlichen Substrat" hindeuteten, das gerade auch der Grund der Freiheit ist. Es dürfte kein Zufall sein, wenn Schleiermacher in seiner Psychologie das Gefühl des Erhabenen ganz eng mit dem Religionsgefühl verknüpft, da eben schon Kant im Gefühl des Erhabenen die Idee des Unendlichen präsent sah.

Daß Schleiermachers Religionsgefühl die Funktion der älteren Metaphysik mit ihren Gottesbeweisen übernimmt, verrät aber schon der Begriff der Abhängigkeit von Gott. Schließlich war das ein Grundbegriff in jener alten philosophischen Disziplin. Nachdem Aristoteles im 12. Buch seiner Metaphysik Gott den „unbewegten Beweger" und ein notwendiges und gutes Prinzip genannt hat, endet er den Passus mit dem Satz: „Von einem solchen Prinzip also hängen der Himmel und die Erde ab."[12] Kennzeichen

---

[9] I. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 26. Akad.-Ausg. Bd. 5, S. 255.

[10] A.a.O., § 53, Bd. 5, S. 353.

[11] Kant: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 250.

[12] Aristoteles: Metaphysik, 1072 b.

dieser Abhängigkeit ist die Ordnung, „denn alles ist auf eines hin geordnet", nämlich auf „das Gute und das Beste", das in jenem Gotte wurzelt.[13] Bis weit ins 18. Jahrhundert wird man daran festhalten, daß die Ordnung der Natur ein Zeichen ihrer Abhängigkeit von Gott ist (s.u.). Der Freiheit des Menschen tut diese Abhängigkeit bei Aristoteles keinen Abbruch, da gerade die Freien, die autarken Polisbürger, die Regeln und Ordnungen einhalten, während die Sklaven und Tiere ihrer Willkür folgen.[14] Da in der gesamten folgenden Geschichte der Metaphysik Gott stets als die erste Ursache und seine Geschöpfe als von ihm abhängig, als seine Wirkungen begriffen wurden, war in ihr *dependentia* (Abhängigkeit) ein philosophischer Grundbegriff. Die teils umfänglichen Artikel in den philosophischen Handbüchern aus dem 17. und 18. Jahrhundert fassen die scholastischen Distinktionen zusammen und zeigen uns, daß in sehr verschiedenem Sinn von Abhängigkeit gesprochen werden konnte; galt es doch z. B., die *logische* Abhängigkeit eines Satzes von der *realen* Abhängigkeit eines Dinges und somit das Verhältnis zwischen Grund und Folge vom Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung zu unterscheiden. Dominant aber waren in der Metaphysik die unterschiedlichen realen Abhängigkeitsverhältnisse (wie die von den vier aristotelischen Prinzipien), wobei die wesensmäßige Abhängigkeit der Dinge von Gott an der Spitze stand; so in R. Goclenius' umfänglicher Tafel zum Dependentia-Begriff, in der dieses Verhältnis zu Gott schon als „absolute" Abhängigkeit erscheint: „Essentialiter [Dependens] Absolute à Deo in Essendo et Causando".[15]

Da nicht die ganze Geschichte des Begriffs, sondern nur sein Übergang in die Gefühlstheorie im Hinblick auf Schleiermacher interessiert, seien hier nur einige wichtige Positionen herausgehoben. Es entspricht Descartes' Wende zum Erkenntnissubjekt, zum denkenden Ich, wenn er in seinen *Meditationes* zuerst nicht die Abhängigkeit der Welt, sondern eben die des *ego cogitans* beweist. Schon dadurch, daß es zweifelt, erfährt sich das Ich als ein „unvollkommenes und abhängiges Wesen", und erst recht durch die Überlegung, daß es sich nicht selbst schuf und auch nicht seine Fortexistenz bewirken kann,[16] wird ihm diese Einsicht deutlich. Zugleich mit seiner Endlichkeit entdeckt es in sich die „klare und deutliche Vorstellung eines unabhängigen und vollkommenen Wesens – d. h. Gottes", eine Vorstellung, aus der es auch die Existenz Gottes zu schließen sich unabweislich gezwungen sieht.[17] In dieser Weise wird dem *ego cogitans* zugleich mit seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit auch seine Abhängigkeit von dem unendlichen und vollkommenen Gott bewußt: „[...] indem ich mein Augenmerk auf mich selbst richte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängendes Wesen bin (*rem incompletam et ab alio dependentem)*, ein Wesen, das nach Größerem und Größerem oder Besserem ohne Ende strebt, sondern zugleich auch, daß der, von dem ich abhänge, dieses Größere [...] wirklich unendlich in sich befaßt – und also Gott ist."[18] Die Einsicht in die eigene Endlichkeit führt also bei

[13] A.a.O., 1075 a.

[14] Ebd.

[15] Rudolph Goclenius: Lexicon Philosophicum. Frankfurt 1613, S. 509. – In der ersten Auflage der Glaubenslehre spricht Schleiermacher nicht von *schlechthinniger*, sondern von *absoluter* Abhängigkeit.

[16] R. Descartes: Meditationes de prima philosophia, III, 31. Oeuvres, publ. Ch. Adam, P. Tannery, Bd. 7, S. 48ff. Dt. Ausg.: Meditationen, hg. von Lüder Gäbe. Hamburg 1960.

[17] A.a.O., IV, 1.

[18] A.a.O., III, 38.

Descartes zur Erkenntnis der Abhängigkeit von Gott, und zwar – ganz anders als bei Schleiermacher – über den Begriff oder die Vorstellung Gottes, die das denkende Ich nicht als sein Erzeugnis begreifen kann, da es als unvollkommenes, endliches Wesen den Begriff des Vollkommenen gar nicht hätte bilden können. Dieser Schluß „auf die Existenz Gottes und auf die Abhängigkeit, in der sich meine ganze Existenz in jedem Moment von ihm befindet", ist für Descartes so zwingend und überzeugend, daß er hinzusetzt: „Einleuchtenderes, Gewisseres kann vom Menschengeist nicht erkannt werden".[19] Diese Abhängigkeit widerspricht nicht der Freiheit, sondern schließt sie ein, und gerade sie vermittelt dem Ich die Einsicht, „gleichsam ein Abbild und Gleichnis Gottes" zu sein".[20]

Da Leibniz an die Stelle des einen denkenden Ich die unendliche Vielzahl der verschiedenen Monaden (oder Seelen) bringt, setzt er auch im Hinblick auf die Abhängigkeit aller Dinge von Gott, die aus dessen Allmacht folgen, einen neuen und anderen Akzent. Er unterscheidet die gegenseitige Abhängigkeit der Monaden untereinander von ihrer Abhängigkeit von Gott,[21] jenes ist – mit Blick auf Schleiermacher – der Weltbezug, dieses ihr Gottesverhältnis. Jene wechselseitige Abhängigkeit der Substanzen, „ihr Wirken und Erleiden", besteht nicht in direkter Einflußnahme – die Monaden sind „ohne Fenster", d. h. geschlossene, eigene Welten –, sondern in einer von Gott gesteuerten und bewirkten „Verknüpfung oder Kommunikation",[22] so daß sie stets nur das erleiden, was Gott für sie vorsah, und sie nie ihr individuelles Wesen verlieren. Nur Gott allein wirkt unmittelbar auf die Monaden ein, indem er sie erhält, d. h. „unablässig in einer Art Emanation hervorbringt";[23] „er allein teilt sich uns unmittelbar mit, kraft unserer unaufhörlichen Abhängigkeit von ihm."[24] Leibniz' Theorie der Freiheit ist strittig, und er selbst nennt die Freiheit eines der Labyrinthe, in welchem sich die menschliche Vernunft oft verwirre. Deshalb muß hier der Hinweis genügen, daß er mit jener Auffassung von der Abhängigkeit die Freiheit nicht verletzt sieht, da alle Handlungen des Menschen nur von ihm und er selbst nur von Gott abhänge, der auch die Freiheit gab.[25] Wenn Schleiermacher jedenfalls die *relative* Abhängigkeit von der Welt und die *absolute* Abhängigkeit von Gott unterscheidet, so trennt Leibniz die *mittelbare* – d. h. durch Gott vermittelte – wechselseitige Abhängigkeit der Monaden und ihre *unmittelbare*, direkte Abhängigkeit von Gott. So wie bei Schleiermacher die gesamte Welt in das Gefühl der Abhängigkeit von Gott hineingenommen wird, so ist es für die Leibniz'sche Metaphysik eine Vernunftwahrheit, daß alle Substanzen unmittelbar abhängig von Gott sind.

Dieser Gedanke, daß Welt und Mensch von Gott abhängen, blieb in der Aufklärung durchaus erhalten, und zwar sogar dort, wo man die christliche Religion und die Metaphysik scharf kritisierte. In seiner Schrift über den „unwissenden Philoso-

---

[19] A.a.O., IV, 1. Vgl. insges. Descartes: Discours de la méthode, IV, 4.

[20] Meditationes, IV, 8.

[21] G. W. Leibniz: Discours de Métaphysique, 14. Dt.-fr. Ausg., hg. von Herbert Hennig. Hamburg 1958, S. 33.

[22] Discours, 32, S. 83.

[23] Discours, 14, S. 33.

[24] Discours, 28, S. 69.

[25] Theodiceé I, 59, 63-67; III, 385, u.ö.

phen“ (*Le philosoph ignorant*) – eine aufklärerische Schrift zur Docta ignorantia – heißt es bei Voltaire: „Der Mensch ist in allem ein abhängendes Wesen (*un être dépendent*), wie die Natur insgesamt abhängig ist, und er kann unter den anderen Geschöpfen keine Ausnahme bilden.“[26] Durch die Frage nach dem Woher dieser Abhängigkeit, d. h. nach dem „Urheber meiner selbst und dieser unermeßlichen Maschine“, des Weltalls,[27] wird zuerst die rätselhafte „unaussprechliche Verstandeskraft (*intelligence ineffable*)“ bewußt, die sich in der Naturordnung ausdrückt, und diese Verstandeskraft ist so überwältigend groß, daß die eigene Begrenztheit, die Unfähigkeit zu begreifen, evident wird. Wie bei Descartes führt auch bei Voltaire gerade dies zur Einsicht in die eigene Abhängigkeit von Gott: „Mag die Unfähigkeit zu begreifen noch so groß sein angesichts der Unermeßlichkeit des erfüllten Raumes und der unendlichen Macht, die alles erschaffen hat und gleichwohl immer Neues zu schaffen vermag, so dient sie erst recht zum Beweis der Schwäche meiner Verstandesfähigkeit, und diese Schwäche bewirkt, daß ich mich desto enger dem Ewigen Sein anschmiege, dessen Gebilde wir sind.“[28] In einem eigenen Abschnitt, überschrieben „Meine Abhängigkeit“ (*Ma dependance*) macht er deutlich, daß diese Anerkenntnis der Abhängigkeit von Gott kein Kierkegaardscher Sprung in den Glauben, sondern eine Konsequenz seines Gedankens ist: „Wir sind gewiß das Gebild Gottes: dies zu wissen ist für mich nützlich; auch der Beweis dafür ist mit Händen zu greifen. Alles ist Mittel und Zweck in meinem Körper; alles ist Federaufzug, Winde, bewegende Kraft, hydraulische Maschine, Gleichgewicht von Säften, chemisches Laboratorium. Also ist alles von einer Verstandeskraft so angeordnet [...]“.[29] Die Einsicht in die Abhängigkeit von Gott wird also über einen physikotheologischen Gottesbeweis erreicht. Die so vernünftige, so unbegreiflich rational eingerichtete Natur zwingt diesen Gedanken auf.

In ähnlicher Form argumentiert auch der junge Kant. In seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 heißt es, die „Ordnung der Natur“ sei das „Zeugnis ihrer Abhängigkeit von dem [...] Urwesen“,[30] und in seiner Schrift über den einzig möglichen Gottesbeweis von 1763 hat er den Gedanken erläutert: Ohne die „völlige Abhängigkeit der Natur von Gott“ wäre die Ordnung des Universums gar nicht denkbar. Denn bestünden alle Teilbereiche durch sich selbst, ihre Zusammenstimmung könnte nur durch „Wunder“, durch Eingriffe von außen erklärt werden. Also gerade die Notwendigkeit, die wir in der Natur erkennen, führt unausweichlich zum Gedanken Gottes, der die Einheit des Mannigfaltigen garantiert. Das gilt nicht nur für die Weltkörper, sondern schon für die Zusammenstimmung von Empfindungs- und Bewegungsorganen im tierischen Organismus. Man müsse geradezu „boshaft“ sein, um angesichts des zweckmäßigen Baues eines Tieres den „weisen Urheber“ nicht zu erkennen, denn so „unvernünftig“ könne ein Mensch gar nicht sein.[31] Wird man diesen Gedanken –

---

[26] Voltaire: Le philosoph ignorant. In: ders.: Mélanges, ed. Jaques van den Heuvel. Paris 1961, S. 888. Dt. Aus.: Kritische und satirische Schriften, übers. von Karl August Horst, Joachim Timm, Liselotte Ronte. Darmstadt 1984, S. 208.

[27] A.a.O., fr. Ausg., S. 888f. Dt. Ausg., S. 209f.

[28] A.a.O., fr. Ausg., S. 891f. Dt. Ausg., S. 212f.

[29] A.a.O., fr. Ausg., S. 892. Dt. Ausg., S. 213.

[30] Kant, Akad.-Ausg., Bd. 1, S. 226, vgl. 293.

[31] Kant: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Akad.-Ausg. Bd. 2, S. 123ff, vgl. S. 100ff.

umgeformt – in seiner *Kritik der Urteilskraft* wieder begegnen,[32] so seinen Aussagen zur Freiheit in seiner späteren Geschichtsphilosophie. Denn Kant vertritt 1763 die Ansicht, daß die „allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott" die Freiheit nicht ausschließe, da auch die „freien Handlungen einer großen Ordnung unterworfen" seien.[33]

Das also auch vom aufklärerischen Deismus und der Naturphilosophie bestätigte metaphysische Wissen von der Abhängigkeit der Welt und des Menschen von Gott wird erstmals durch den Empirismus und besonders wirksam von David Hume untergraben und in die Krise gebracht. Denn Hume entzieht aller metaphysischen Argumentation den Boden. Weder die Realität des Ich, noch die der Welt, noch die Gottes lassen sich laut Hume beweisen oder plausibel machen. Das Ich ist für ihn nur noch „ein Bündel oder eine Sammlung" (*bundle or collection*) von Perzeptionen,[34] von Vorstellungen, und damit nichts, was Identität und Dauer hätte. Die Realität der Welt kann nie gezeigt werden, weil wir über den Strom von Vorstellungen, die uns durchziehen, nicht hinauskommen. Und um Gott als Urheber der Welt zu beweisen, müßten wir Perzeptionen von einer Kraft haben, welche die Welt schuf, aber dies ist so wenig der Fall, wie alle Rede von Kräften nur auf Fiktionen beruht. Hume hat damit Descartes' einzig festes Fundament, das denkende Ich, destruiert, hat die Ordnung der Welt in die Ordnung unser Perzeptionen verwandelt und die Realität jener Ordnung für unbeweisbar erklärt; und er hat allem rationalen Denken über Abhängigkeiten den Boden entzogen, da ja die Kausalität nur auf einer gewohnheitsmäßigen Verknüpfung unserer Vorstellungen beruht. Hume und der gesamte Empirismus dürften wesentlich dazu beigetragen haben, daß in der Philosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nun das Gefühl eine wichtige Funktion und Aufgabe erhielt. Schon Hume selbst hat diesen Weg, diesen Ausweg angezeigt. Denn der Zweifel an der Realität der Außenwelt war für ihn zwar theoretisch unausweichlich und durch kein Argument zu überwinden. Aber er war in der Lebenspraxis sinnlos und hinderlich. Deshalb folgen wir nach Hume mit Recht „einem Gefühl oder einer Empfindung" (*sentiment or feeling*), die uns Fiktionen und historische Tatsachen unterscheiden lassen und die uns von der Realität überzeugen. Dies Gefühl nennt Hume „Glaube": „*Belief* is the true and proper name of this feeling".[35] Wenn allerdings Philosophen meinen, wir „fühlten" auch die Existenz und die Dauer des Ich, so ist das für Hume eine bloße Einbildung.[36]

In seiner Kritik der Materialisten und Sensualisten beruft sich Rousseau dennoch fast ausschließlich auf Gefühlsgewißheiten. Dem Savoyischen Vikar, der in seinem Erziehungsroman *Emile* auftritt, legt Rousseau seine Auffassung in den Mund, daß er

---

[32] Der Gedanke der Abhängigkeit der zweckmäßig eingerichteten Natur von einem weisen Urheber wird bei Kant später zu einer subjektiven Überzeugung, die uns die Urteilskraft nahelegt. Kant: Kritik der Urteilskraft § 75, Akad.-Ausg. Bd. 5, S. 398f.

[33] A.a.O., S. 111. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 17.

[34] David Hume: A Treatise of Human Nature, Book I, part IV, 6. Ein Traktat über die menschliche Natur, hg. von Reinhard Brandt. Hamburg 1973, Bd. 1, S. 325ff.

[35] Hume: An Enquiry concerning Human Understanding, V, 2. Auf diesen Satz beruft sich später Fr. H. Jacobi: Werke, hg. von Friedrich Roth, Friedrich Köppen, Bd. II, S. 157.

[36] Hume: A Treatise, a.a.O.

sich mehr dem Gefühl (*sentiment*) als der Vernunft (*raison*) überlasse,[37] denn – so der Vikar – „[...] das Gefühl, das zu mir spricht, ist stärker als die Vernunft, die dagegen ankämpft."[38] Das durch Empfindungen vermittelte „Gefühl meines Ich" lasse keinen Zweifel an der eigenen Existenz, und „das Gefühl meiner Freiheit" zeige, daß ich keine Maschine bin; alles, was fühlt, habe Identität, sei anders als die Materie „eins und unteilbar"; Materie hingegen sei das, „was ich außerhalb meiner selbst fühle".[39] Da das materielle Universum sich nicht aus sich selbst bewege, habe es eine bewegende Ursache, die zwar nicht wahrnehmbar sei – „aber die innere Überzeugung macht mir diese Ursache fühlbar [...]".[40] Vergegenwärtige man sich nämlich die bewundernswerte Ordnung der Natur, dann werde evident, daß sie von höherer Intelligenz geschaffen wurde. „Vergleichen wir die besonderen Ziele, die Mittel, die geordneten Beziehungen aller Art, und horchen wir dann auf das innere Gefühl: welcher gesunde Geist kann sich seinem Zeugnis versagen? Welchen Augen, wenn sie unvoreingenommen schauen, kündet nicht die spürbare Ordnung des Universums von einer höchsten Intelligenz?"[41] Wie von J. Locke vorgezeichnet,[42] haben wir also von unserem eigenen Ich laut Rousseau eine unmittelbare Gefühlsgewißheit, vom Dasein Gottes aber eine durch die Anschauung der Natur erschlossene und vermittelte Erkenntnis; aber daß auch diese zu einer wirklichen Gewißheit wird, bewirkt nicht nur der Verstand, sondern wiederum auch das zustimmende Gefühl.

Auch bei dem Theologen J. J. Spalding finden wir im Hinblick auf die Religion die enge Verknüpfung von Religion und Gefühl und sodann auch den Begriff der Abhängigkeit von Gott, und zwar in seiner zwischen 1748 und 1794 in mehreren Auflagen gedruckten Abhandlung über *Die Bestimmung des Menschen*. Wie in Fichtes späterer Schrift zum gleichen Thema vollzieht auch bei Spalding das Ich, das nach Gewißheit sucht, einen Stufengang der Reflexion, der von der „Sinnlichkeit" über das „Vergnügen des Geistes" (d.h. die ästhetische Betrachtung) und die „Tugend" zur „Religion" führt. Den Übergang zu dieser vermittelt die Einsicht, daß die Schönheit und Ordnung der Natur auch eine Quelle hat: „So ist denn etwas, von dem alles, was ich bisher bewundert habe, abhänget! So ist denn etwas, von dem alle Theile der Natur ihre Uebereinstimmungen, ihre Verhältnisse und ihren Reiz haben! Ein Verstand, der für das Ganze denkt, der das ganze einrichtet und lenket! Ein Geist, der durch seine unbegreiflichen Ausflüsse allen Dingen Daseyn, Dauer, Kräfte und Schönheit mittheilet! Hier erweitert sich meine erstaunte Seele bis zum Unendlichen. Mich dünkt, ich empfinde, und mit einem entzückendem Schauder, die Wirklichkeit dieses obersten Geistes."[43] Der von Spalding beschriebene Aufstieg ist ein Weg des Denkens, aber zugleich einer des Gefühls, das auf jeder Stufe sich um eine höhere Dimension erweitert:

---

[37] Jean-Jaques Rousseau: Émile ou de l'éducation, éd. par Françoir et Pierre Richard. Paris 1964, S. 320ff: „Profession de foi du Vicaire Savoyard". Hier S. 327. Dt. Ausg.: Emile, hg. von Martin Rang. Stuttgart 1993, S. 545ff, hier S. 556.

[38] Dt. Ausg., S. 572.

[39] A.a.O., S. 553, 573, 571 Fußnote, 553.

[40] A.a.O., S. 559.

[41] A.a.O., S. 563.

[42] John Locke: An Essay Concerning Human Understatement, book 4, chap. IX-X.

[43] [Johann Joachim Spalding:] Die Bestimmung des Menschen. 2. Aufl. 1768, S. 41f. – Die erste und die letzte Auflage, hg. von Wolfgang Erich Müller: Waltrop 1997.

„Zu dem Gefühl meiner gröbern Sinne [Sinnlichkeit] kommt dann das ungleich würdigere Gefühl der Seele von Zärtlichkeit und Menschenliebe [Tugend], und insonderheit das unendlich erhabene und erfreuliche Gefühl von dem Wohlgefallen der Gottheit hinzu [Religion].“[44] Wenn hier nicht vom Gefühl der Abhängigkeit gesprochen wird, so liegt das wohl daran, daß das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott durch die Reflexion erreicht wird und als höchste Einsicht auch bewußt festgehalten werden muß: „O daß ich doch niemal diese meine gänzliche Abhängigkeit von Dir vergessen möchte!“[45]

Was Rousseau 1762 noch mehr literarisch darlegte, hat Gottlob Ernst Schulze[46] 1788/90 methodisch und argumentativ ausgeführt. Meine Existenz, meine Individualität und meine Identität sind laut Schulze vor aller Reflexion durch das – selbst unerklärliche – Gefühl als sicher verbürgt, und Descartes' *cogito, ergo sum* ist überflüssig und als Schluß falsch.[47] Das Gefühl unserer Existenz liefert den Boden, von dem aus wir auch den Dingen Wirklichkeit zusprechen und zu dem nicht weiter aufklärbaren „Gefühl des Seyns“ gelangen.[48] Religion aber ist die Überzeugung oder das Gefühl der Abhängigkeit der erfahrbaren Welt von etwas Unbedingtem. Schulze führt an diesen Religionsbegriff wie folgt heran: Was auch immer die Vernunft von der Welt zu erkennen meint, „so fühlt sie sich doch wegen der Zufälligkeit alles dessen, was zur Erfahrung gehört, immer gedrungen, ein Etwas außer aller Erfahrung aufzusuchen und anzunehmen, von welchem jenes abhängt, und welches Selbst nicht mehr bedingt und abhängig ist. Die Ueberzeugung von der Abhängigkeit des durch die Erfahrung Erkannten von einem besonderen Etwas außer der Erfahrung und die Verehrung dieses Etwas heißt *Religion*.“[49] Bei der Erläuterung des kosmologischen Gottesbeweises macht Schulze deutlich, daß jene Überzeugung von der Abhängigkeit aller Dinge jeder bewußten Reflexion vorausliegt und schon im Gefühl gegeben ist. Denn die Vernunft, die jenen Beweis führt, brauchte laut Schulze nichts anderes zu tun, „als daß sie das dunkle Gefühl von der Abhängigkeit des Bedingten von einem gewissen Unbedingten in deutliche Begriffe und Schlüsse auflösete.“[50] Hier scheint es sich nicht um die eigene Abhängigkeit des erkennenden Ich, sondern nur um die der erkannten Dinge zu handeln; aber das trifft nicht zu, denn der kosmologische Beweis wird laut Schulze gerade durch die Frage nach dem „Grund meines Daseins“, durch die Frage „Woher ich sey?“, auf den Weg gebracht.[51] Wenngleich der kosmologische Beweis in dieser Weise die Basis aller Religion zu sein scheint, hat er für Schulze keine apodiktische Gewißheit, und der Autor hält den physikotheologischen Beweis für überzeugender, wenngleich auch dieser nicht die Gewißheit einer geometrischen Demonstration habe. Aber Schönheit und

---

[44] 2. Aufl., a.a.O., S. 44.

[45] A.a.O., S. 66.

[46] G. E. Schulze war am Ende des 18. Jahrhunderts berühmt geworden, indem er Humes skeptische Argumente gegen Kant und den Kantianismus kritisch ins Feld führte, und zwar bes. in seinem Buch: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. Helmstedt 1792.

[47] Schulze: Grundriß der philosophischen Wissenschaften. Wittenberg, Zerbst 1788/1790, Bd. 1, S. 13ff.

[48] A.a.O., Bd. 2, S. 26f.

[49] A.a.O., Bd. 2, S. 153.

[50] A.a.O., Bd. 2, S. 175.

[51] A.a.O., Bd. 2 S. 176ff.

Ordnung der Natur können eben unmöglich auf bloßen Zufall, sie müssen auf einen weisen Urheber zurückgeführt werden. Und dieser Schluß geht bei Schulze selbst in Religion über: „mein Gedanke wird Gefühl und Anbetung“,[52] und so ist es die Vernunft selbst, die den Glauben an Gott garantiert: Aufgrund des physikotheologischen Arguments könnte „jeder Mensch [...] versichert seyn, daß, solange seine Vernunft Vernunft bleibt, nichts seinen Glauben an die Gottheit werde wankend machen können.“[53] Ähnlich wie bei Locke und Rousseau sind für Schulze also die Realität von Ich und Welt durch das Gefühl unmittelbar gewiß, während sich die Überzeugung vom Dasein Gottes erst über einen Umweg, über die Einsicht in die Kontingenz der Welt und die Ordnung der Natur einstellt. Allerdings wird dieser Umweg von der Religion schon gefühlsmäßig eingeschlagen, denn ihr „dunkles Gefühl von der Abhängigkeit“ enthält ja schon den kosmologischen Beweis. Deshalb ist „Gefühl“ bei Schulze einmal gleichsam die Keimzelle der Vernunft, sodann aber auch das, wozu die Vernunft am Punkt ihrer höchsten Einsicht selbst übergeht, so daß von einer Dualität zwischen Gefühl und Vernunft hier so wenig gesprochen werden kann wie von einem Gegensatz zwischen Religion und Philosophie. Religion ist hier Sache der Vernunft, die sich aber gleichsam um zwei Gefühlsdimensionen erweitert.

Bei F. H. Jacobi aber treten Vernunft und Gefühl auseinander. Waren für Schulze – wie bei Kant – Gottesbeweise keine wissenschaftlichen Unternehmungen mehr, so doch – anders als bei Kant – sinnvolle Überlegungen, die den Glauben stützen und die aufklären konnten, was aller Religion zugrunde liegt. Für Jacobi aber sind solche Beweise sinnlos geworden. Da für ihn die konsequenteste Philosophie die des Spinoza ist, kommt er zur Überzeugung, alle rationale Philosophie gelange nur zu einer letzten, geistlosen Ursache und führe zu Determinismus und Pantheismus. Um sich der Existenz eines persönlichen Gottes und der eigenen Freiheit zu vergewissern, müsse man in einem *salto mortale* sich von einer nur erklärenden Philosophie trennen.[54] Dadurch ist nun nicht nur das eigene Ich, sondern in gleicher Weise die Existenz Gottes nur durch Glaube und Gefühl verbürgt; wie die Freiheit ist sie das „Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache“, das man nicht erklären kann, sondern das es aufzuzeigen, „zu enthüllen und zu offenbaren“ gilt.[55] Man kann darin eine Fortentwicklung der Gedanken von Locke und Hume sehen: Nicht nur die Existenz unseres Ich und der Dinge, sondern auch die Existenz Gottes ist für uns nur intuitiv oder durch das Gefühl gewiß. Der junge Schleiermacher hat in seinen *Reden über die Religion* von 1799 diese Position noch weiter vereinheitlicht.[56] In Gefühl und Anschauung erschließt sich uns das Universum, das *ens realissimum*, und mit ihm ist uns die eigene Existenz ebenso wie die der Dinge als sicher verbürgt; deshalb kann die Religion – anders als die Transzendentalphilosophie, die

---

[52] A.a.O., Bd. 2, S. 206.

[53] A.a.O., Bd. 2, S. 211.

[54] Friedrich Heinrich Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Werke, Bd. IV/1, S. 57ff.

[55] A.a.O., S. 72.

[56] Am 22.3.1800 schreibt Schleiermacher an seinen Freund Brinckmann: „Daß Du die Religion [die *Reden über die Religion*] Jacobi’n mitbringen willst ist mir sehr wichtig; ich habe lange gewünscht, daß er sie kennen möchte, und dabei oft recht ausdrücklich an ihn gedacht. Du kennst meine alte Verehrung gegen ihn, die durch nichts neueres verringert sondern nur bestimmter geworden ist.“ Kritische Gesamtausgabe 5. Abt., Bd. 5, S. 435.

über das Ich nicht hinausgelangt – einen „höheren Realismus" ahnen lassen.[57] Jacobi spricht m.W. nicht von der Abhängigkeit von Gott,[58] und der junge Schleiermacher tut es auch nicht – ja, er kritisiert sogar diesen Begriff. In einer frühen Predigt über „Die Kraft des Gebetes", die er in Berlin als Prediger an der Charité hielt, heißt es: „Wen das Gefühl der Abhängigkeit am meisten zum Gedanken an Gott erweckt, der denkt gewiß sonst gar nicht an ihn, und der Geist des Christentums fehlt ihm gänzlich."[59]

1802 befaßte sich Schleiermacher intensiv und fasziniert mit dem Werk von Kants Freund Th. G. von Hippel,[60] und bei diesem konnte er den Begriff der Abhängigkeit von Gott in neuer Form finden, nicht mehr als Ergebnis einer metaphysischen Reflexion, sondern als Selbstauslegung des eigenen Glaubens. In Hippels Autobiographie *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* (1778-1781) spricht in einem Exkurs Hippel seinen religiösen Glauben aus und macht ihn als ein Gefühl der Abhängigkeit verständlich, das die Freiheit keineswegs einschränke und nichts mit politischer Unfreiheit zu tun habe: „Ich hänge von Gott ab, und dränge mich recht, von ihm abzuhängen. Mein Gefühl überzeugt mich, daß ich als ein Mitwesen in der Reihe der erschaffenen Dinge, und zwar unter ihm, stehe. Da darf der Pastor nicht gleich kreischen, er hätte als Monarchenfreund die Schlacht gewonnen! Der liebe Gott läßt einem Jeden so seine Freiheit, als man sie nur in Curland haben kann. Ich bleibe in diesem Abhange noch immer ein curischer Edelmann, kann thun und lassen, was ich will; allein da Gott ein lieber, guter Gott ist, so ist mein Gefühl der Abhängigkeit die Mutter der Ehrfurcht, der Liebe für ihn, den Schöpfer, und des Gehorsams für seinen heiligen und allezeit guten Willen und dessen Gesetze; dies heißt mit anderen Worten, ich kann von Herzen sagen: Abba, mein Vater, dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel."[61] Anders als bei Voltaire, Spalding und Schulze geht es Hippel nicht darum, eine natürliche Religion zu begründen und zu rechtfertigen, sondern es soll nur die eigene Religion, das Christentum, in seinem Verhältnis zur Freiheit verständlich gemacht werden. Hippel bedient sich dabei einer Sprache, die keineswegs neu war, tauchte doch der Begriff der Abhängigkeit von Gott nicht nur in Metaphysik und Deismus, sondern auch in der religiösen Rede auf. Defoe z.B. ließ seinen berühmten Helden Robinson nach dessen religiöser Erweckung zum Bewußtsein gelangen, „to depend upon the Great Maker of the world", „to depend upon His Providence".[62] Daß aber die Religion ihre Wurzeln im „Gefühl" und Herzen habe, hatte schon Lessing behauptet: Mag die Vernunft noch so viel gegen

---

[57] Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, S. 54.

[58] Jacobi äußerte sich allerdings gegen Kants Ethik wie folgt: „Ich lasse mich nicht befreien von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden." Bei Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik, 3. Aufl. Stuttgart, Berlin 1923, Bd. 2, S. 45.

[59] Predigten. Erste Sammlung. Sämmtliche Werke, 2. Abt., Bd. 1. Berlin 1843, S. 35. Schleiermacher sieht hier in solchem Gefühl nur „zufällige Rührungen". Auch in seinen frühen, ungedruckten Abhandlungen hat er den Begriff der Abhängigkeit zurückgewiesen: Über das höchste Gut (1785). Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt., Bd. 1, S. 120. An Cecilie (1790), ebd. S. 186. Über die Freiheit (1790-92), ebd. S. 322f. Diese Distanzierung Schleiermachers vom Begriff der Abhängigkeit ist um so erstaunlicher, als er in den *Reden über die Religion* Spinoza das berühmte Totenopfer darbringt, Herder aber wiederholt betont hatte, daß bei Spinoza alle Dinge abhängig von Gott seien. J. G. Herder: Gott. Einige Gespräche. Werke, hg. von Wolfgang Pross, Bd. 2, S. 757f, 787, 789, 819 u.ö.

[60] Siehe Schleiermachers Briefe an Eleonore Grunow vom 28.8., 10.9. und 10.12.1802. Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Bd. 1, 2. Aufl. Berlin 1860, S. 322-324, 329-332, 353.

[61] Theodor Gottlieb von Hippel: Sämtliche Werke. Berlin 1827-1828, Bd. 4, S. 141.

[62] Daniel Defoe: Robinson Crusoe (1719). London 1994, S. 113, 247.

die Bibel einzuwenden haben – so Lessing im Streit mit Goeze – „so bliebe dennoch die *Religion* in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben."[63] Diese Verortung im „Gefühl" entsprach offensichtlich der Erfahrung, daß Vernunftargumente allein das Christentum nicht begründen und nicht ins Wanken bringen konnten, und sie legte sich in apologetischer Hinsicht dann nahe, wenn es um die Verteidigung der positiven oder Offenbarungsreligion ging, da diese – anders als der Deismus – durch Vernunftargumente eben nicht zu begründen war. Deshalb heißt es bereits bei B. Pascal: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht der Verstand. Das ist der Glaube: Gott dem Herzen fühlbar, nicht dem Verstand."[64] In verschiedener Weise hat Pascal zu erläutern versucht, daß in Sachen Religion Herz und Gefühl mehr vermögen als der Verstand.[65] Übrigens war schon für ihn „Abhängigkeit" ein Wesensmerkmal des Menschen.[66]

Schleiermacher fand jedenfalls seinen Religionsbegriff in populären und leicht zugänglichen Schriften bereits vor; schon bei Schulze diente der Begriff der Abhängigkeit ja dazu, die Religion zu definieren. Deshalb kann man auch die Frage außer acht lassen, ob Schleiermacher ihn vielleicht aus Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02 entlehnte. Da diese ihm nicht gedruckt vorlag und da Fichte das „Gefühl der Abhängigkeit, Bedingtheit" mit dem Begriff des „absoluten Wissens" verknüpfte[67] und deshalb keine Ähnlichkeit mit Schleiermachers Auffassung erkennbar ist, dürfte ein Einfluß ohnehin nicht sehr wahrscheinlich sein. Viel interessanter ist aber die Tatsache, daß der Begriff des Abhängigkeitsgefühls schon 1809 und 1810 in die Konzeption einer theologischen Dogmatik Aufnahme fand. In seiner *Einleitung in die Dogmatik* bezieht der Heidelberger Theologe Carl Daub kritisch Stellung gegen ein spezifisch modernes Bewußtsein, dem alles gleichgültig werde und das schließlich nur noch danach strebe, in „das ungeheure Nichts, die absolute Leere, die Schaalheit und Nichtigkeit selber [...] zu zerfließen" und sich aufzulösen. Daubs Erklärung dieses Zustandes: „Was aber diese Denkungsart eigentlich möglich macht, ist der Mangel an Religion und an einer frühen und vernünftigen Erziehung zur Religiösität, d.h. einer solchen Erziehung, worin das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott geweckt, und zu einem immer klarern Bewußtseyn von Gott wird, der das ewig Beständige ist, und durch welchen der Mensch Bestand oder Unsterblichkeit hat. So tief nämlich läßt ihn, sey er übrigens voller Schwächen und Gebrechen, die Religion nicht sinken, daß er, dem Grundtriebe seiner Natur zuwider, im Nichts oder All selber zu versinken strebe."[68] In seinen Erläuterungen zum „Begriff der Religion, als Gegenstandes der Dogmatik" (§ 6) erklärt Daub jenes Bewußtsein der Abhängigkeit zum „positiven Kriterium für die Wahrheit des Bewußtseyns von Gott" und ebenso zum „positiven Kriterium für die Wahrheit der

---

[63] Gottfried Ephraim Lessing: Eine Parabel. Werke, hg. von Herbert G. Göpfert. Bd. 8, S. 123. Vgl. Axiomata, ebd. S. 156f.

[64] „C'est le coeur qui sent Dien, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison." Blaise Pascal: Pensées, 481. Oeuvres complètes, ed. Jacques Chevalier. Paris 1954, S. 1222. Dt. Ausg.: Gedanken, übers. von Wolfgang Rüttenauer. Leipzig [o. J.], Nr. 90, S. 48.

[65] A.a.O., fr. Ausg.: Nr. 23, S. 1094; Nr. 470, S. 1221. Dt. Ausg.: Nr. 105, S. 53; Nr. 667, S. 325.

[66] A.a.O., fr. Ausg. Nr. 160, S. 1130. Dt. Ausg. Nr. 295, S. 134.

[67] J. G. Fichte: Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/02). Akad.-Ausg. Bd. II, 6, S. 194, vgl. 196f, 202.

[68] Carl Daub: Einleitung in die Dogmatik. In: Studien, hg. von Carl Daub und Friedrich Creuzer. Bd. 5, Jg. 1809. Heidelberg 1809, S. 34. Dieser Text separat und seitengleich unter dem Titel: Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion. Heidelberg 1810.

Religion", denn darin seien „das Erkenntniß Gottes" und „die Anerkenntnis unsrer Abhängigkeit von ihm", also Gottes- und Selbsterkenntnis in richtiger Weise enthalten und verbunden. Am Bewußtsein der Abhängigkeit werde deshalb „die Religion als Religion erkannt." Für Daub, damals besonders von der spekulativen Philosophie Schellings beeinflußt, fallen Religionsphilosophie und theologische Dogmatik zusammen, und sie formulieren nur, was auch der religiöse Glaube in der Form des Gefühls enthält. Deshalb sind Wissen und Gefühl eng verknüpft und nur zwei Formen des selben Bewußtseins: „Dieses Bewußtseyn oder Anerkenntniß aber seiner Abhängigkeit von Gott ist in dem Menschen zugleich ein Gefühl, welches sich in den Gefühlen seiner Demuth und Andacht, seiner Bewunderung, Verehrung und Anbetung Gottes äußert und ihm selber zu erkennen giebt. Wer also, wenn er das Bewußseyn vom göttlichen Wesen hat, zugleich hiermit zur Demuth und Anbetung gestimmt wird, der weiß, daß sein Bewußtseyn Glaube oder Wissen, also die Wahrheit selbst ist. Jenes Bewußtseyn aber, oder Anerkenntniß unsrer Abhängigkeit von Gott, als Gefühl derselben, wird überhaupt Frömmigkeit genannt, und unter dieser folglich jedes besondere Gefühl, in welchem das Anerkenntniß sich äußert, z.B. Demuth, Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen zu Gott u.s.w., mit verstanden."[69] Daub akzentuiert – anders als Schleiermacher – den *spekulativen Gedanken* der Korrelation von Gottes- und Selbstbewußtsein im Abhängigkeitsbewußtsein sowie dies, daß das Bewußtsein *von* Gott auch ein Bewußtsein *durch* Gott sei, und deshalb kann Daub später auch nicht Schleiermachers Religionsbegriff akzeptieren und ändert dann unter dem Einfluß Hegels auch seine Konzeption: Das Religionsgefühl sei wesentlich „Andachtsgefühl", und das Abhängigkeitsgefühl gehe in das der Freiheit und Liebe über.[70] Dennoch fragt sich, ob Hegel bei seiner scharfen Polemik gegen Schleiermacher wußte, daß auch der von ihm so sehr geschätzte Daub, der seine Berufung nach Heidelberg bewirkt hatte und den er in seiner Schleiermacher-Kritik sogar namentlich als theologisches Vorbild erwähnt,[71] schon genau wie Schleiermacher in der Abhängigkeit – und nicht in der Freiheit – das Wesen der Religion gesehen hatte.

Die Religion durch den Abhängigkeitsbegriff zu bestimmen war am Beginn des 19. Jahrhunderts so wenig neu, daß der Kantianer G. S. A. Mellin die „religiöse Abhängigkeit" – neben der logischen, metaphysischen, physischen, transzendentalen und moralischen Abhängigkeit – schon in seinen entsprechenden Artikel der neuen, großen Enzyklopädie von Ersch und Gruber aufnahm. Mellin bestimmt das religiöse Abhängigkeitsbewußtsein ausgehend von Kants Ethik: Sowohl alle Dinge als auch das Sittengesetz auf Gott als „weisen und heiligen Urheber" und „moralischen Gesetzgeber" zurückzuführen und von ihm abhängig zu wissen, sei von solcher „moralischen Nothwendigkeit", daß für den tugendhaften Menschen „die Wahrheit dieser Abhängigkeit ihm so sicher [sei], als heilig und verbindend ihm seine Pflicht ist."[72] Die Gewißheit Gottes vermittelt hier die reine, praktische Vernunft, und deshalb fehlt der Gefühlsbegriff.

---

[69] A.a.O., S. 88f.

[70] Daub: Vorlesungen über die philosophische Anthropologie, hg. von Marheineke und Dittenberger. Berlin 1838, S. 503-534, bes. 533.

[71] A.o.O. (s. Anm. 1), S. 66.

[72] [Georg Samuel Albert] Mellin: Abhängigkeit. In: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, hg. von J. S. Ersch, J. G. Gruber. 1. Tl. Leipzig 1818, S. 115-117, hier 117. In seinem Enzyklopädischen Wörterbuch der kritischen Philosophie von 1797/98 hatte Mellin diese religiöse Abhängigkeit noch nicht erwähnt.

In dieser Weise zeigt sich, daß jene alte metaphysische Theorie der Abhängigkeit des Menschen von Gott auf dem Boden der neuen Denkweisen rekonstruiert und zum Kennzeichen der Religion wurde, in der spekulativen Theologie Daubs ebenso wie im Kantianismus Mellins. War also Schleiermachers eigene Rezeption und Interpretation des Gedankens das Neue und Ungewöhnliche – oder war es nicht vielmehr Hegels Zurückweisung der Abhängigkeit zugunsten der Freiheit? Merkwürdigerweise hat Hegel in seiner Rechtsphilosophie, die 1821 – also ein Jahr vor seinem harten Wort gegen Schleiermacher – erschien, die Religion ebenfalls durch das Abhängigkeitsbewußtsein charakterisiert, und keineswegs in kritischer Absicht, sondern ausgehend von seiner Auffassung, daß die Religion „die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt" hat: „Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der *uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt*, beschäftigt, enthält sie [die Religion] die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange."[73] Da für Hegel das Gefühl konstitutiv zur Religion hinzugehört, hätte er an dieser Stelle auch als ihr Kennzeichen das Abhängigkeitsgefühl nennen können.[74] Hegels Aussagen zu interpretieren wäre eine eigene Aufgabe. Deshalb hier abschließend nur eine Skizze von Schleiermachers Verhältnis zur Tradition.

Für die Metaphysik und den Deismus war die Überzeugung von der Abhängigkeit des Menschen von Gott das Resultat philosophischen Nachdenkens: Mit der Erkenntnis des unendlichen, vollkommenen Gottes war die Einsicht in die abhängige endliche Natur des Menschen verbunden. Bei Schleiermacher aber wird die Abhängigkeit zur schlichten Tatsache des menschlichen Selbstbewußtseins, des Gefühls, und der Abhängigkeitsbegriff resultiert aus der phänomenologischen Beschreibung oder Interpretation dieses Selbstbewußtseins. Während bei Spalding – näher betrachtet – sich jene Erkenntnis in einem Stufengang der Reflexion ergab und er seine Überlegungen zur Bestimmung des Menschen „die Geschichte der Empfindungen eines ehrlichen Mannes" nennen konnte,[75] tritt bei Schleiermacher das absolute Abhängigkeitsgefühl in der – individuellen und kollektiven – Entwicklungsgeschichte des menschlichen Selbstbewußtseins heraus: Nach einem Zustand der Vermischung von Selbst-, Welt- und Gottesgefühl trennten sich im „sinnlichen Bewußtsein" Freiheit und Abhängigkeit, Selbst- und Gegenstandsbewußtsein, bis schließlich in einer dritten Phase das Gefühl absoluter Abhängigkeit das Verhältnis zum Selbst und zur Welt umgreife und deshalb Gott und Welt unterscheidbar würden. Das Religionsgefühl steht schon am Anfang der Entwicklung, ist aber noch solange mit relativem Freiheits- und relativem Abhängigkeitsgefühl verknüpft, bis deren Relativität bewußt wird. Das ist laut Schleiermacher in den monotheistischen Religionen durchgängig der Fall. Die Gedanken der Aufklärung über die Abhängigkeit des Menschen setzen deshalb für ihn schon die Religionsgeschichte voraus und bewegen sich im Rahmen eines Selbstbewußtseins, das Welt und Gott unterscheiden kann. Allerdings finden wir auch in der Aufklärung schon Übergänge zu

---

[73] Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270. Theorie Werkausgabe, Bd. 7, S. 417 (Hervorhebung von mir, G.S.).

[74] Das „Gefühl der Abhängigkeit", das Hegel bei der Landbevölkerung erkennt, bezieht sich auf die Natur und ist deshalb kein Religionsgefühl. A.a.O., S. 357, § 204 (Zusatz).

[75] Spalding, a.a.O., S. 79.

seiner Position, nämlich insofern, als laut Spalding nicht erst die natürliche Religion, der Deismus, sondern schon das Christentum die „Abhänglichkeit" des Menschen von Gott lehrte[76] und laut Schulze jeder Religion „das dunkle Gefühl der Abhängigkeit" zugrunde liegt. Geht schon hier der begründenden Philosophie faktisch gelebte Religion und Gefühl voraus, so ist es doch die keimhafte Vernunft, welche in der Religion jenes Gefühl bewirkt. Bei Schleiermacher aber ist das Gefühl ebenso ursprünglich wie jene Vernunft; es wird nicht über einen Gottesbegriff eingeführt, sondern umgekehrt: dieser Begriff bildet sich erst und ist sinnvoll nur auf der Grundlage jenes Gefühls. Dieses wird von ihm – analog zum „Mystischen" bei Wittgenstein – offensichtlich als ein vorsprachliches Gefühl gedacht, das nur sprachlich ausgelegt wird, eben als Abhängigkeit von Gott. Die Voraussetzung für diese Aufwertung des Gefühls zu einer eigenen, fundamentalen Instanz dürfte darin zu suchen sein, daß erstens die christliche Offenbarungsreligion schon immer an den Glauben und nicht an die Vernunft appellierte (Pascal) und daß zweitens nach dem Einbruch des skeptischen Empirismus (Hume) auch die Gewißheit der Realität von Ich und Welt dem Glauben und Gefühl übergeben wurden; schon Jacobi fügte dem die unmittelbare Gefühlsgewißheit der Existenz Gottes hinzu. So tritt an die Stelle der von der Vernunft erkennbaren Abhängigkeit von Gott die Gefühlsgewißheit von ihr. Daß dieser Begriff der Religion als Abhängigkeitsgefühl aber nicht äußerlich an sie herangetragen war, bezeugte besonders Hippel, bei dem dieses Gefühl ein authentisches Selbstzeugnis seiner Religiosität war. Schließlich nahm dann bereits Daub das Abhängigkeitsgefühl in die theologische Dogmatik hinein – allerdings nicht als Tatsache des Selbstbewußtsein, sondern als ein zum Gefühl gewordener Gedanke richtiger Gotteserkenntnis. Schleiermachers Position hebt sich davon ab, indem er eine solche Erkenntnis als Sache der Vernunft nicht für möglich hält. Inwieweit sein Religionsbegriff wirklich tragfähig ist oder Widersprüche in sich enthält, ist eine Frage, die sicherlich auch künftig noch die Interpretationen beschäftigen wird.[77]

[76] A.a.O., S. 71.

[77] Die erste Arbeit dazu von Christlieb Julius Braniß: Ueber Schleiermachers Glaubenslehre. Ein kritischer Versuch. Berlin 1824.

Philotheos **4** (2004) 82-97

Klaus Müller
Münster

Aufgaben eines bewusst geführten Lebens

Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung

1. Motivationen einer unzeitgemäßen Hartnäckigkeit

> „Die Entwicklung des bedeutenden Geistes, der nicht haltlos im Strome der Einflüsse schwimmt, vollzieht sich fast immer in gediegener Kontinuität. Denn die Fülle seiner sachlichen Leistung hat ihren Grund und findet ihre Begründung in der Einheit eines prinzipiellen Gedankens, der so ursprünglich in ihr wirkt, dass sie dem Andrang der Äußerlichkeit Widerstand zu leisten vermag.“[1]

So lautet der Schlusssatz der Einleitung von Dieter Henrichs Dissertation über Max Weber, mit der er 1950 dreiundzwanzigjährig als Meisterschüler von Hans-Georg Gadamer promoviert worden ist. Aus dem Abstand von mehr als einem halben Jahrhundert lässt sich dieses Diktum uneingeschränkt als autobiographisches Programm lesen. Ich kenne keine andere Formulierung aus dem riesigen Oeuvre Henrichs, das präziser das denkerische Profil der eigenen Leistung des mittlerweile 76jährigen auf den Punkt brächte. Der einheitsstiftende prinzipielle Gedanke im Gebirge seiner systematischen und historischen Leistungen ist ein existenzphilosophischer: Er entspringt der Frage, was es denn bedeute, ein bewusstes Leben zu führen, und konkretisiert sich im Begriff selbstbewusster Subjektivität. Dessen Aufklärung und Auslegung in allen mit ihm verbundenen Hinsichten zieht sich als Grundstrom durch das Gesamtwerk Henrichs auch dort, wo man das auf den ersten Blick nicht vermuten würde. Diese Kontinuität hat ihn sich keineswegs in von der Sache her nahe liegenden Traditionen verschließen lassen: Henrich gehört unbeschadet seiner Meisterleistungen der Erschließung und Aneignung der philosophischen Moderne, namentlich des deutschen Idealismus, zu den Protagonisten der kontinentalen Rezeption sprachanalytischer Traditionen angelsächsischer Provenienz. Zugleich hat ihn sein Beharren auf der leitenden Frage nach dem bewussten Leben in Gestalt kraftvoller philosophischer Gedankenfolgen dem Ansturm naturalistischer, kommunikationsphilosophischer und systemtheoretischer Programme widerstehen lassen, die mehr oder weniger das Ziel teilten bzw. teilen, den Gedanken selbstbewusster Subjektivität als eine der Selbstaufklärung nicht mehr fähige Illusion zu entzaubern. Dass er dabei über längere Phasen in den Schlagschatten philosophischer Moden geriet, sich bisweilen nachsagen lassen muss, auf ähnliche Weise rätselhaft zu sein wie der späte Schelling und auf den albernen Zitations-Rankings – wenn über-

[1] Henrich, Dieter: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen 1952. 6.

haupt – im unteren Mittelfeld auftaucht, hat ihn nicht beirrt. Mit dieser Überzeugung von der Ursprünglichkeit der ihn leitenden Intention ist er m. E. zum mit Abstand markantesten deutschsprachigen Vertreter einer Metaphysik nach Kant geworden. Das „nach Kant" ist dabei gleichermaßen als „secundum" und „post" Kant zu begreifen: Die Standards der Kantischen Metaphysikkritik lassen sich nicht mehr hintergehen, so dass jede Metaphysik secundum Kant eine nur Metaphysik der Endlichkeit sein kann. Zugleich verlangt das bei Kant ungedacht und ungeklärt Gebliebene eine Überschreitung, für die sich Henrich unter Einbezug phänomenologischer und sprachanalytischer Instrumente an Fichte und Hegel orientiert: An Fichte tut er das bezüglich der Frage, ob das, was von Kant und einer Fraktion der Kantianer als transzendentales Ideal und damit als „[…] unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte Fiktion [...]"[2] gefasst wurde – also namentlich auch der Gottesgedanke –, ob solchen Gedanken theoretisch legitim ein Wahrheitsanspruch zuzuschreiben sei; Fichte tut das in der Überzeugung, dass sich Überzeugungen von unabweisbarer Lebensbedeutung nicht unter den Vorbehalt eines „als ob" stellen lassen, und Henrich folgt ihm darin. An Hegel nimmt er gleichermaßen prinzipiell Maß, als er mit ihm in kantkritischer Abweichung von der natürlichen Begriffsform der aristotelischen, von der Subjekt-Prädikat-Struktur dirigierten Ontosemantik eine Beschreibung des Ganzen der Wirklichkeit inklusive der beschreibenden Instanz formuliert, diese aber nicht wie Hegel als Rekonstruktion der Selbstexplikation des Absoluten auffasst, sondern als Konstruktion von „‚letzten Gedanken'"[3], ohne die die Intention eines bewusst geführten Lebens nicht eingelöst werden kann. Das bedeutet natürlich, dass Henrichs Projekt systematisch gesehen von seinen Kant-, Fichte- und Hegelbezügen auf die Frage zuläuft, ob und inwiefern Fiktionen überhaupt wahr sein können[4], die ihrerseits nirgends anders herzukommen vermögen als aus den Ressourcen der Selbstinterpretation des Subjekts, weil dieses ein endliches ist. Es liegt auf der Hand, dass diese entscheidende Frage nur am Ort einer Subjekttheorie beantwortet werden kann, die ihrer elementaren Verflechtung mit der Dimension von Religion gewärtig ist, sofern diese das natürliche Medium solcher letzter oder Abschlussgedanken repräsentiert.

Damit ist bereits das Zentrum der Henrichschen Metaphysik bewussten Lebens gewonnen, dem unser Interesse zu gelten hat. Weil sich Henrichs denkerische Leistung aber über weite Strecken eingelassen in eine vielfächrige Auseinandersetzung mit klassischen Traditionen und zeitgenössischen Konzepten entfaltet, scheint mir geraten, zunächst in eine kursorische Übersicht seines Gesamtwerkes einzutreten, um von dort her in der Analyse jene Tiefenschärfe zu gewinnen, die eine angemessene Rekonstruktion jenes systematischen Zentrums seines Denkens und seiner philosophischen wie theologischen Konsequenzen erlaubt.[5]

---

[2] Henrich, Dieter: Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst. München; Wien 2001. 60.

[3] Henrich, Dieter: Bewußtes Leben und Metaphysik. In: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999. (Reclam-U.-B.; 18010). 194-216. Hier 195.

[4] Vgl. Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 60.

[5] Einführungen und Auseinandersetzungen sehr verschiedenen Zuschnitts mit D. Henrich vgl. in Müller, Klaus: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität. Frankfurt a.M. u.a. 1994 (RSTh; 48). 457-557. – Heider, Placidus B.: Jürgen Habermas und Dieter

2. Längsschnitt eines Denkweges

Fünf Jahre nach der erwähnten frühen Promotion erfolgte in Henrichs Assistentenzeit bei Gadamer im Wintersemester 1955/56 die Habilitation. Die dem Verfahren zugrundeliegende Habilitationsschrift trägt den Titel „Selbstbewußtsein und Sittlichkeit" und ist bis heute nicht veröffentlicht. In den noch folgenden Heidelberger Jahren, in denen er das dortige Collegium Academicum leitete, schrieb Henrich das als Standardwerk geltende Buch „Der ontologische Gottesbeweis" (1960) – Standardwerk nicht einfach im Sinn einer Rekonstruktion des zur Debatte stehenden Arguments und seiner Wirkungsgeschichte, sondern im Sinn einer überzeugenden Auslotung der Aktualität idealistischen Philosophierens. Es folgten Lehrtätigkeiten von 1960-65 an der FU Berlin, dann die Rückkehr nach Heidelberg, parallel zur dortigen Lehrtätigkeit regelmäßige Gastprofessuren an der Columbia University von 1968-1973, fortgeführt als ebensolche von 1973-86 an der Harvard University. Von 1981 bis zu seiner Emeritierung 1994 lehrte Dieter Henrich in München, seit 1997 wirkt er als Honorarprofessor wieder an dem Ort, von dem seine Tätigkeit als akademischer Lehrer ihren Ausgang nahm, also in Berlin, diesmal aber an der Humboldt-Universität. Die Aufgaben in Forschung und Lehre wurden und werden sekundiert von Mitgliedschaften in wissenschaftlichen Vereinigungen und Institutionen. Ich nenne lediglich das eineinhalb Jahrzehnte dauernde Präsidentenamt bei der Internationalen Hegel-Vereinigung sowie die Mitgliedschaft bei der Bayerischen, der Heidelberger, der Europäischen und die Ehrenmitgliedschaft bei der Amerikanischen Akademie der Wissenschaften.

Folgt man der – einer begründeten Schätzung nach – derzeit etwa 300 Titel umfassenden Bibliographie – darunter Monographien und kommentierte Editionen zwischen mehr als 800 oder 1000 Seiten –, dann spielt Theologie (mit Ausnahme des Gottesbeweis-Buchs) gemäß den Titeln im Schaffen Henrichs eine eher marginale Rolle. Doch nichts könnte trügerischer sein als dieser Eindruck. Von Anfang zumindest seiner Heidelberger Lehrtätigkeit an beschäftigt ihn zentral die im Wesentlichen durch Kant vorgenommene Transformation der überkommenen Metaphysik einschließlich ihrer Gotteslehre in Moraltheologie. Nicht nur ein erheblicher Teil seiner Kant-Arbeiten bezieht diesen Prozess ein. Seit kürzerem schiebt sich diese Forschungsperspektive bei Henrich geradezu monumental in den Vordergrund, vor allem durch seine kommentierte Edition von Immanuel Carl Diez' „Briefwechsel und Kantische(n) Schriften" mit dem Untertitel „Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena" von 1997 im Umfang von 1090 Seiten. Diez war zu der Zeit Repetent am Tübinger Stift, als ebendort Hegel, Hölderlin und Schelling ihre ersten denkerisch eigenständigen Schritte unternahmen; Diez selbst rang – geleitet vor allem von Kant-Studien und in Kritik der herkömmlichen Theologie – um eine Konzentration auf Grundfragen der Philosophie – jetzt Henrich im Wortlaut –,

---

Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. Freiburg; München 1999. Dazu die Rez. von K. Müller in: ThRv 96 (2000). Sp. 244-245. – Mauersberg, Barbara: Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache. Frankfurt a.M. 2000. (EH; Reihe XX, Bd. 614). - Hindrichs, Gunnar: Metaphysik und Subjektivität. PhR 48 (2001). 1-27. – Litz, Raimund: „… und verstehe die Schuld". Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluss an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität. Regensburg 2002. (ratio fidei; 9). – Brachtendorf, Johannes: Subjektivität, Metaphysik, Religion – Dieter Henrichs Theorie der Religionen. In: ThPh 78 (2003). 1-22.

„um auch in den Grundfragen der Theologie seiner Zeit einen sicheren Stand gewinnen zu können."[6]

In Henrichs Edition und Interpretation werden so auf einmalige Weise die konkreten theologischen Quellkontexte der klassischen deutschen Philosophie erschlossen – und dies im Übrigen mit einer Detailkenntnis der damaligen theologischen Diskussionslagen, die man innerhalb der Theologenzunft lange würde suchen müssen. Die systematische Auswertung der damit erschlossenen Quellen wird Henrich demnächst in einer zweibändigen Monumentalmonographie mit dem Titel „Grundlegung aus dem Ich" vorlegen. Die Teilstücke aus den bisher niedergeschriebenen knapp 1700 Seiten, in die ich Einblick nehmen konnte, lassen erwarten, dass es in Folge dieser Studie zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verhältnisses zwischen moderner Subjekttheorie und Theologie wird kommen müssen.

Eingebettet sind die beiden letzten Unternehmen – die Kant-Interpretation und die Diez-Erschließung – in ein noch größeres Projekt, nämlich die Erforschung der komplexen Diskussionslage in der Formationszeit des Deutschen Idealismus unter Einschluss editorischer Pionierarbeit dergestalt, dass dabei auch die Stimmen aus der „zweiten Reihe" adäquat zu Wort kommen. Dieter Henrich hat dieses Projekt in Gestalt einer vielfächrig angelegten und von ihm so genannten „Konstellationsforschung"[7] institutionalisiert: Neben der Konstellation „Tübinger Stift" die Konstellation „Bad Homburg", bezeichnend den Kreis um Hölderlin mit Isaac von Sinclair und Jakob Zwilling; für die dritte Konstellation steht „Jena" als Chiffre für die Aufklärung der gedanklichen Entwicklung Hegels; der vierte Gang der Konstellationsforschung spürt dem Nachlass Hegels nach. Als besonders beeindruckende Leistung Henrichs in diesem Großprojekt muss gelten, dass er Friedrich Hölderlin als einen der klassischen Troika Fichte, Schelling, Hegel kongenialen Philosophen plausibel gemacht hat, belegt unter anderem mit der 857-Seiten-Monographie „Der Grund im Bewusstsein" von 1992.[8]

Zwei weitere Profilzüge Dieter Henrichs erwähne ich lediglich summarisch, weil sie nur in wenigen seiner Publikationen – und da eher beiläufig – fassbar werden, aber dennoch einen Grundstrom seines Denkens bilden: Den ersten dieser Züge hatte ich schon vorausgehend kurz gestreift: Henrich hat zusammen mit anderen schon früh (auch organisatorisch und editorisch) den Boden für eine deutschsprachige Rezeption der sprachanalytischen Philosophie bereitet. Ohne diese Kärrner-Arbeit wären etliche der großen angelsächsischen Autoren bis heute bei uns mehr oder weniger unbekannt. Durch die von Henrich zusammen mit Niklas Luhmann herausgegebenen Reihe „Theo-

---

[6] Diez, Immanuel Carl: Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen – Jena (1790–1792). Hg. von Dieter Henrich. Unter Mitwirkung von Jürgen Weyenschops. Mit Beiträgen von Johann L. Döderlein, Anton F. Koch, Pol Schmoetten, Marcelo Stamm, Violetta Waibel. Stuttgart 1997. Hier XIII.

[7] Vgl. programmatisch dazu Henrich, Dieter: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795). Stuttgart 1991. Hier 27-46.

[8] Die von Brachtendorf aufgebotenen Einwände gegen diese Qualifikation Hölderlins nehmen sich wenig überzeugend aus. Vgl. Brachtendorf, Johannes: Hölderlins eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System. ZPhF 52 (1998). 383-405. – Vgl. dagegen die kenntnisreiche Einleitung von Johann Kreutzer zu Hölderlin, Johann Christian Friedrich: Theoretische Schriften. Hamburg 1998. (PhB; 509). VII-LIII.

rie“ bei Suhrkamp sind wichtige Texte etwa von Hilary Putnam, Donald Davidson und Hector-Neri Castañeda bei uns erstmals zugänglich geworden. Durch ausführliche Rezensionen in Essay-Umfang hat er auf Roderick Chisholm und Thomas Nagel aufmerksam gemacht – und sich im eigenen Denken in Gestalt einer methodisch kontrollierten und damit auch beschränkten Aufnahme des „linguistic turn“ von ihnen inspirieren lassen.

Zum anderen muss erwähnt werden, dass sich Dieter Henrich als einer der ganz wenigen zeitgenössischen deutschen Philosophen auch in politischen Belangen zu Wort meldet – im Grunde neben Habermas als Einziger. Eine eminent politische Dimension hatte bereits die Metaphysik-Kontroverse, die Dieter Henrich 1986 mit Jürgen Habermas austrug, sofern ihm Habermas in seinem die Debatte auslösenden Text vorwarf, bereits 1981 bei Antritt seiner Münchener Lehrtätigkeit philosophisch die Wende ausgerufen zu haben, die ein Jahr später im Politischen ein Regierungswechsel in Deutschland als sein Programm reklamierte. Und schon dabei ging es unbeschadet der polemischen Töne um die Möglichkeit einer Metaphysik, die das Projekt Moderne (mit Habermas) nicht widerruft, aber (gegen Habermas) diese Moderne nicht aus Denkaufgaben entlässt, die mit diesem Projekt verbunden sind.[9] Dass Habermas' damalige Unterstellungen nicht sonderlich substanziell waren, lässt sich zum einen daran ermessen, dass er selbst mittlerweile in wichtigen Hinsichten zu einer anderen, gar nicht so weit von Henrich entfernten, Tonlage gefunden hat[10], zum anderen an der ungebrochenen, durch Globalisierung und Mediatisierung unserer Lebenswelten erhöhten Aktualität der programmatischen Thesen, mit denen Henrich Habermas damals geantwortet hatte.[11]

Noch direkter für das Politische von Henrichs Denken steht seine bis heute in ihrem systematischen Anspruch nicht zureichend zur Kenntnis genommene Monographie „Ethik zum nuklearen Frieden“ von 1990.[12] Außerdem war Henrich neben Jürgen Habermas der Einzige aus der Zunft, der sich anlässlich der deutschen Wiedervereinigung ausführlich zu Wort gemeldet hat und seine einschlägigen Überlegung zu publizieren wagte in dem Band „Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung“, der 1990[13] erschien. Weil und insofern Metaphysik nach der angemessenen Gestalt eines bewusst geführten Lebens fragt, kann sie gar nicht anders, als auch eminent politisch zu sein. Und sie muss es umso mehr, als Metaphysik eben gerade nicht damit zu Ende ist,

„dass die Menschen meinen, sie brauchten sich um Metaphysik nicht zu kümmern“[14],

---

[9] Vgl. dazu bes. Heider: Habermas und Henrich (Anm. 5).

[10] Vgl. Habermas, Jürgen: Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas. Jahrbuch Politische Theologie 3 (1999). 190-209. – Ders.: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a.M. 2001.

[11] Vgl. Henrich, Dieter: Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas. In: Ders.: Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit. Frankfurt a.M. 1987. (esNF; 400). 11-43.

[12] Vgl. dazu die Analysen in Litz: „… verstehe die Schuld“ (Anm. 5).

[13] Vgl. Henrich, Dieter: Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung. Frankfurt a.M. 1990.

[14] Picht, Georg: Glauben und Wissen. Mit einer Einführung v. Christian Link. Stuttgart 1991. (Vorlesungen und Schriften). 147.

weil auch verdrängte Metaphysik Metaphysik bleibe, wie Georg Picht einmal bemerkte – eine Überzeugung, deren Anspruch Henrich gerade im Blick auf die blinden Flecken monopolistisch sich gerierender materialistischer Programme einlöst.

Der existenzphilosophische Impetus im Denken Dieter Henrichs macht sich aber nicht nur als Hintergrundmotiv in der Vielschichtigkeit seines Oeuvres geltend. Immer wieder schafft er sich explizit und systematisch Ausdruck in Analysen und Reflexionsgängen, die um den philosophischen Glutkern selbstbewusster Subjektivität kreisen: Das beginnt einsetzend, nota bene, 1955 mit einer diesbezüglich einschlägigen 42-seitigen Rezension der zweiten Auflage von Heideggers „Kant und das Problem der Metaphysik“[15], von der Gunnar Hindrich zu Recht sagt, der junge Dozent habe mit ihr den subjekttheoretischen Ansatz Heideggers von innen aufgesprengt, weil er habe einsichtig machen können, dass das Erkenntnissubjekt seine eigene Wurzel, die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, die Heidegger selbst kritisch gegen Kant in der Einbildungskraft hatte finden wollen, prinzipiell nicht erkennen kann – und zwar deswegen, weil dafür

> „[…] das ‚Ich denke’ sich selbst in seinen Grund übersteigen [müsste; K.M.]; das aber kann nicht geschehen, da das ‚ich denke’, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können, die Voraussetzung noch des erkennenden Selbstüberstiegs wäre.“[16]

Damit sind im Grunde in diesem ersten einschlägigen Text bereits die beiden Leitmotive freigesetzt, die Henrichs Subjektreflexionen bis heute durchherrschen: Zum einen die selbst einem Heidegger (und nicht nur ihm) zur Falle gewordene Gefahr, bei der Aufklärung von selbstbewusster Subjektivität in Zirkel verstrickt zu werden, zum anderen die Unerkennbarkeit der Einheit und des Grundes von Subjektivität – Henrich spricht diesbezüglich meist von „Dunkelheit“ oder „Unverfüglichkeit“ des Auftretens von Selbstbewusstsein für sich selbst. Sofern Objekterkenntnis unabtrennbar mit Selbsterkenntnis verfugt ist, genauer gesagt: ein Selbstverhältnis mit Kant als Bedingung der Möglichkeit eines jeden Weltverhältnisses in Anschlag zu bringen ist, greift diese Dunkelheit von Selbstbewusstsein hinsichtlich des eigenen Auftretens in doppelter Weise auch noch über die unmittelbare Frage des Grundes hinaus: Denn zum einen stehen alle Einzeldinge der Welt in Ordnungsverhältnissen, ohne dass daraus die Einheit von Einzelding und Ordnung in irgendeiner Weise klar würde (keines von beiden lässt sich auf das andere zurückführen oder aus ihm erklären), zum anderen tritt auch das selbstbewusste Ich in der Doppelung von weltkonstituierender Zentralinstanz und gleichzeitigem Element dieser Welt auf, als Subjekt in seiner unvertretbaren Einmaligkeit und als Person qua marginales Element in der Vielheit der Weltdinge, ohne dass die Einheit beider Auftrittsweisen ihrerseits aufgeklärt wäre. Das heißt zusammengenommen: Das Selbstverhältnis ist klar hinsichtlich seines Bestandes, weil das „ich denke“ mit einem Moment cartesianischen Wirklichkeitswissens einhergeht, aber dunkel hinsichtlich seines Aufkommens; das Weltverhältnis ist klar hinsichtlich seiner Funktion, dunkel hinsichtlich seines Bestandes als Einheit von Einzelnem und Ordnung; die Einheit beider Verhältnisse im wirklichen Subjekt ist klar hinsichtlich ihres Bestandes, dunkel hinsichtlich ihrer Ermöglichung.

---

[15] Vgl. Henrich, Dieter. Über die Einheit der Subjektivität. PhR 3 (1955). 28-69.

[16] Hindrichs: Metaphysik (Anm. 5). 5.

Im Bannkreis der – man könnte vorsichtig sagen – Auslotung und begrifflichen Einhegung dieser gestuften Dunkelheit stehen mehr oder weniger alle Arbeiten Henrichs, die das Selbstbewusstseinsproblem behandeln. Allerdings sind es gar nicht so viele, die das unmittelbar und ausschließlich tun, gleichwohl haben diese Arbeiten, die man auch von einander abhebbaren Entwicklungsstufen in Henrichs Denken zuordnen kann, die deutschsprachige Diskussion um Selbstbewusstsein nach 1970 im Wesentlichen bestimmt. Das gilt namentlich für die Arbeit „Fichtes ursprüngliche Einsicht" von 1967[17], mit der er das Zirkularitätsproblem in der Aufklärung auf eine so markante Weise zur Debatte stellte und dessen Lösung Fichte zuschrieb, dass sich in einem Teil der Literatur dafür der Name „Erste und zweite Henrich-Schwierigkeit" eingebürgert hat (wenngleich das Fichtesche wie das Henrichsche Copyright in der Sache immer wieder eingegrenzt oder in Zweifel gezogen wurden). Im Kern geht es dabei darum, dass Selbstbewusstsein nicht als Ergebnis einer Selbstreflexion zu erklären sei, weil (a) für das Zurückkommen eines Ichs auf sich dieses Ich schon vorausgesetzt werden müsste, und (b) das auf sich zurückkommende Ich unter den vielen anderen Objekten seiner Vorstellung schon von sich als sich wissen müsste, um sich identifizieren zu können. Die Aporie dieser Zirkularitäten nimmt Henrich zum Ausgangspunkt, Selbstbewusstsein als ein präreflexives Vertrautsein mit sich zu fassen, das seinerseits aus einem ichlosen oder nicht-egologischen Grund hervorgehend zu denken sei. Das ist die Quintessenz seines ersten großen Theorieversuchs von 1970.[18] Über eine kaum in größere Öffentlichkeit gelangte Zwischenstufe, die im Wesentlichen um eine angemessenere sprachliche Fassung der Präreflexivität ringt[19], kommt es dann zu einer mehrfachen Vertiefung und Weitung des Problemsyndroms von Selbstbewusstsein: Durch Einbezug von Kantischen Reflexionen wird die Stellung des Subjekts gegenüber der Welt weiter geklärt, der Einbezug Hegelscher Operationen erlaubt eine präzisere Beschreibung der Stellung des Subjekts in der Welt und durch die Ausarbeitung der seit der Stoa erfassten und durch Hobbes radikalisierten Verknüpfung von Selbstbewusstsein mit dem Gedanken der Selbsterhaltung erhält der Gedanke der Unverfüglichkeit des eigenen Grundes von Selbstbewusstsein für dieses eine Tiefenschärfe, über die er vorher noch nicht verfügte und die nicht folgenlos bleibt: Denn zum einen kommt es dadurch zu einer Neuverortung des Subjektgedankens in der Philosophie der Moderne insgesamt – was sich erhalten muss und nicht über das eigene Auftreten verfügt, kann kein Herrschersubjekt sein, auch wenn ein Heidegger, ein Lévinas und etliche Theologen das unentwegt wiederholen; zum anderen steigert dieser Konnex die Sensibilität dafür, dass sich philosophisch zumindest ein Stellen der Frage nach dem Wovonher des Aufkommens selbstbewusster Subjektivität aufdrängt. Nicht zuletzt Henrichs Hölderlin-Arbeiten, spielen dabei eine tragende Rolle, auch wenn deren Reichweite erst in der großen Monographie „Der Grund im Bewußtsein" von 1992[20] kenntlich geworden ist.

---

[17] Vgl. Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a.M. 1967. (WuG; 34).

[18] Vgl. Henrich, Dieter: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte. (FS Gadamer). Hrsg. von Rüdiger Bubner-Konrad Cramer-Reiner Wiehl. Tübingen 1970. 257-284.

[19] Vgl. dazu die Wiedergabe von unpubliziert gebliebenen Henrich-Textpassagen in Frank, Manfred: Zeitbewußtsein. Pfullingen 1990. (Opuscula; 50). 114-125.

[20] Vgl. Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992.

Jahre zuvor schon waren wesentliche Motive aus ihr zusammen mit den drei genannten anderen Strängen in einen erneuten Theorieversuch eingegangen, der zugleich programmatisch zumindest andeutete, in welche Richtung sich für Henrich überhaupt die Suche nach einer umfassenden Theorie von Selbstbewusstsein und damit einer Formbestimmung bewussten Lebens bewegen müsste – wenn denn überhaupt eine solche Theorie sollte entfaltet werden können. Der Essay „Selbstbewußtsein und spekulatives Denken" von 1982[21] endet mit einem Satz, der einerseits fast wie ein Versprechen klingt, andererseits aber auch so etwas wie einen zur Aufmerksamkeit gemahnenden Ton anschlägt:

> „In einer Zeit, die von der fortschreitenden Wissenschaft und der verfeinerten Begriffsanalyse entweder theoretisches Heil erwartet oder die endgültige Befriedung und Befriedigung in theoretischer Enthaltsamkeit, muß der Kantische Imperativ ‚sapere aude!' das ‚speculari aude!' betont in sich aufnehmen: Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen."[22]

Die kulturelle Entwicklung in der Folgezeit seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts sollte der Sorge, die sich da im Appell an den Mut zur Spekulation im Sinne eines philosophischen Hinausdenkens über die Welt bekundet, sein gutes Recht geben. Längst nämlich ist so etwas wie eine Inflation subjektivitätstheoretischer Einlassungen diversester Couleur und Provenienz im Gange, die Henrich nicht ohne Ironie als gegenwendigen Pendelschlag zur Konjunktur von wie auch immer angelegten Naturalisierungsprogrammen interpretiert, wenn er schreibt:

> „Betont lässige Indifferenz, auch gegen jedes sich Mühen um Begründungen, und die Bereitschaft zur Unterwerfung in einer der Sektenreligionen des Selbst sind somit zwei Ausdrucksformen ein und derselben Bewußtseinslage."[23]

Unvermindert stellt er darum solchen Subjektivitätssurrogaten Grundlagenbesinnungen entgegen, die die klassischen Traditionsressourcen kritisch aneignen wie gleichermaßen zeitdiagnostisch sensibel auf ihre Anschlussfähigkeit an neue Herausforderungen vernünftiger Selbst- und Weltbeschreibung achten, wie sie etwa die alles durchherrschende Medialität oder aber der gentechnische Komplex heraufführen. In diesem Sinne hat Henrich „Subjektivität als Prinzip"[24] entfaltet und dann das in diesen Grundsatzüberlegungen anvisierte Potenzial vernunftgeleiteter Humanität in einer Vorlesungsreihe mit dem Titel „Versuch über Kunst und Leben"[25] breit entfaltet.[26] Die philosophische Ästhetik gehört dabei unabtrennbar ins Zentrum von Henrichs Subjektgedanken, sofern Kunst deswegen im menschlichen Leben Resonanz[27] findet, weil weder Welt noch Subjektivität selbstexplikativ sind und die sie durchherrschenden

---

[21] Vgl. Henrich, Dieter: Selbstbewußtsein und spekulatives Denken. In: Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt a.M. 1982. 125-181.

[22] Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 181.

[23] Henrich, Dieter: Inflation in Subjektivität? Merkur Nr. 586. 52 (1998). 46-54. Hier 54.

[24] Vgl. Henrich, Dieter: Subjektivität als Prinzip. In: Bewußtes Leben (Anm. 3). 49-73.

[25] Vgl. Henrich: Kunst und Leben. (Anm. 2).

[26] Vertiefungen und Erweiterungen der ästhetischen Reflexionen finden sich in Henrich, Dieter: Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst. Frankfurt a.M. 2003. (stw; 1610). Die Entstehung der in diesem Bd. gesammelten Beiträge erstreckt sich über ca. 30 Jahre vor dessen Erscheinen.

[27] Vgl. Henrich: Prinzip (Anm. 24). 72. – Kunst und Leben (Anm. 2). 9. 23.

konfligierenden Tendenzen, aus denen die schon genannte komplexe Dunkelheit in der Verfassung des Subjekts, der Welt und im Verhältnis beider hervorgeht, im geglückten Kunstwerk symbolisch zum Austrag kommen – was eben umgekehrt bedeutet, dass die ästhetische Reflexion Medium einer das Ganze im Fragment gewärtigenden Selbstaufklärung von Subjektivität werden kann.

Die nicht-selbstexplikative Subjektivität weist dabei nicht nur auf eine Welt, sondern gleichermaßen auf einen Grund ihres Hervorgangs hinaus, der sich freilich, wenn sie auch hinsichtlich ihrer eigenen Verfassung nur näherungsweise beschrieben werden kann,

> „[…] in keine Art von Präsenz bringen lässt, die es dann ermöglichen würde, einen Aufweis oder einen Beweis in Gang zu bringen. Den Grund in eine Präsenz zu ziehen würde nämlich bedeuten, dass die wissende Selbstbeziehung hintergangen werden könnte, was wiederum voraussetzt, dass sie zunächst einmal adäquat zu explizieren wäre."[28]

Unter dieser epistemischen Hypothek tritt die Frage des Grundes von Subjektivität in „Subjektivität als Prinzip" und in „Versuch über Kunst und Leben" nachgerade gebieterisch in den Vordergrund. Und schon zuvor hatte Henrich in einer Thesenreihe von 1995 diesen Zug seiner Subjekterkundung auf den durchaus zeitgeistwiderständigen Nenner gebracht, dass von Gott zumindest sollte sprechen können – jetzt wörtlich –

> „wem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist."[29]

Das überspringt keineswegs, dass auf diese Weise nur ein Gottes*gedanke* entfaltet werden kann, hinsichtlich dessen die Frage offen bleibt, ob ihm auch eine bindende Realität zuzusprechen sei, wenngleich philosophisch auch noch darüber nachzudenken ist, von woher diese Frage eine Beantwortung erfahren könnte.[30] Aber selbst das darf nicht so verstanden werden, als suchte Henrich in einer Art gütiger Altersmilde die Nähe zu Denkfiguren christlicher Theologie, nachdem er schon in einem Essay von 1982 sehr unmissverständlich kenntlich gemacht hatte, dass er eine wirkliche Versöhnung der beschriebenen konfligierenden Tendenzen in der Welt- und Selbstbeschreibung letztlich nur der spekulativen Philosophie zutraue und allenfalls eine Konvergenz zwischen dieser und der monistischen Grundstruktur fernöstlicher Religionen erkenne, dagegen die theistischen Traditionen im Wesentlichen für verschlissen halte.[31] Die so respektvolle wie unnachgiebige Rückfrage, die er diesbezüglich jüngst an seinen Freund und Opponenten Michael Theunissen richtete, der eine angemessene Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, im Ende chronotheologisch an die durch die christ-

---

[28] Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 56.

[29] Henrich, Dieter: Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen. In: Henrich, Dieter – Metz, Johann Baptist – Hilberath Bernd Jochen – Werblowsky, Zwi: Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin. Münster 1997. (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien; Bd. 8). 10-20. Hier 10.

[30] Henrich: Eine philosophische Begründung (Anm. 29). 12.

[31] Vgl. Henrich, Dieter: Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. In: Ders.: Fluchtlinien (Anm. 21). 99-124.

liche Tradition vergegenwärtigte Dimension eschatologischer Hoffnung bindet, lässt das unzweideutig sein[32], wenn er repliziert:

> „Ich denke, daß doch alles dafür spricht, die Bahn des Zeitdenkens nicht so zu fixieren, daß den Menschen angesonnen werden muß, ihr gesamtes Dasein in eine Zukunfterwartung zu konzentrieren, deren Erfüllung ein Leben nach dem Tode voraussetzt und die schon deshalb für sie niemals schlechthin gewiß werden kann. Die Erwartung beruhigter aus einer Gegenwart des Lebens und der in ihr gelegenen Gewissheit hervorgehen, die auch von Erfahrungen bestimmt ist, welche nicht in einer letzten Analyse vor dem Bild wahrhafter Erfüllung als eitel und nur notbeladen abzuwerten sind.“[33]

Allerdings handelt es sich bei dieser existenzphilosophischen Ortsbestimmung und ihren religionsphilosophischen Konsequenzen keineswegs um eine mehr oder weniger dezisionistische Option. Vielmehr ergibt sich diese Wendung in Henrichs Subjektmetaphysik aus deren Genesis und dem Aufkommen einer auf die Selbstbeschreibung in „letzten Gedanken“ bezogenen Wahrheitsfrage, die so lange unabweislich ist, als ein Subjekt seinem Dasein in der Welt in irgend einer Weise Bewandtnis zuerkennt.[34] Dem haben wir im nächsten Schritt nachzugehen.

3. Bewusstes Leben vor der Wahrheitsfrage

Man kann – wie Henrich das etwa im Theorieversuch von 1982[35] besonders markant tut – den Ausgangspunkt für die Aufklärung von Subjektivität in sprachanalytischer Methodik aus dem Zusammenhang zwischen dem Gebrauch von Subjekt-Prädikat-Sätzen als elementarer Verstehensform und der Möglichkeit von Selbstbewusstsein, also unter Kantischem Vorzeichen gewinnen: (a) Als Aussage über Dinge oder Ereignisse setzt der Gebrauch des Subjekt-Prädikat-Satzes einen Indikationsapparat voraus. Die Dinge stehen an der Subjekt-Stelle als bestimmte Einzelne, werden von anderen Einzelnen kraft ihrer Identität unterschieden, und diese wiederum bleibt im Fall mehrerer Einzelner der gleichen Art nur über die Indikatoren „dies“, „hier“, „jetzt“

---

[32] Vgl. Henrich, Dieter: Zeit und Gott. Anmerkungen und Anfragen zur Chronotheologie. In: Angehrn, Emil u.a. (Hg.): Der Sinn der Zeit. Weilerswist 2002. 15-39. – Vgl. dazu auch Theunissen, Michael: Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs. In: DZPh 50 (2002). 343-362.

[33] Henrich: Zeit (Anm. 32). 39. – In einer freien Replik auf den Vortrag Theunissens [Theunissen: Gang (Anm. 33)] bei einem Symposion zum 75. Geburtstag Henrichs im Juli 2002 in München hat Henrich in bewegendem Ernst erklärt, er habe deswegen nicht Theologe sein können, weil es ihm unmöglich war, in einer solchen Exklusivität wie „der christliche Theologe Theunissen“ den Gedanken geglückten Lebens so exklusiv wie dieser an das Eschaton zu binden. – Kritische, wenn auch wohl nicht radikal genug durchgehaltene Anfragen an Theunissen vgl. diesbezüglich bei Scharf, Susanne: Zerbrochene Zeit – Gelebte Gegenwart. Philosophisch-theologische Analyse und Transformation der „Negativen Theologie der Zeit“ Michael Theunissens. Theol. Diss. Münster WS 2003/04. [Im Erscheinen]. – Wie sich der Ausschluss jeglichen präsentischen Versöhntseins ohne ein theologisches Widerlager wie bei Theunissen ausnimmt, vgl. in Gestalt der tragizistischen „theoria negativa“ (27) einer schwarzen Absenz-Metaphysik bei Hindrichs: Metaphysik (Anm. 5) 25-27. Wohin aber in ihr mit jenem Hauch von Versöhntheit, der doch auch zu bewusst gelebten Leben – selbst noch in Situationen der Not oft – gehört? – Eine frappante und philosophisch folgenreiche Parallele zu Henrichs Votum für das Präsens geglückten Lebens findet sich im Werk von Leo Strauss und seinem lebenslangen Ringen um das Verhältnis von Offenbarung und Philosophie. Vgl. dazu Meier, Heinrich: Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss. Stuttgart 2003. Hier bes. 69-70.

[34] Vgl. Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 40.

[35] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21).

zugänglich, deren individuierende Leistung ihrerseits wieder von Kenntnis und Gebrauch des Indikators „ich“ abhängt. (b) Als Aussage über Nicht-Einzelnes, also etwa abstrakte Sachverhalte, kann der Subjekt-Prädikat-Satz qua Behauptung fungieren, die sich begründen oder revozieren lässt. Beides impliziert, dass der Sprecher des Satzes dessen Inhalt auch als seinen Meinungszustand auffasst, von dem ihm scheint, dass er begründbar ist, oder schien, dass er begründbar wäre, jetzt aber zurückgenommen werden muss. Wenn ich weiß, dass mir etwas scheint, habe ich Selbstbewusstsein, weil ich von mir weiß.[36] Die doppelte – aber gegeneinander gänzlich verschiedene – Evidenz für Selbstbewusstsein, wie sie aus der Analyse der elementaren Satzform in Gestalt der Notwendigkeit des „ich“-Indikators und der Möglichkeit der „Es scheint“-Sätze gewonnen werden kann, begründet, dass und wie das eine selbstbewusste Wesen in und gegenüber der Welt steht: über das Indikatorensystem ist die raumzeitliche Weltstelle festgelegt, die es als identisches Einzelnes unter vielen anderen Einzelnen besetzt. Die im „Es-scheint“-Satz realisierte Möglichkeit, eigene Meinungszustände zu kennen und sich ihnen gegenüber affirmierend oder negierend zu verhalten, nötigt zur Annahme einer zweiten Weise der Identität, die von der raumzeitlich konstituierten gänzlich unabhängig ist: Der, dem etwas wahr schien, das jetzt aber unhaltbar scheint (und umgekehrt) – und der jetzt darum ganz anderer Meinung ist –, muss derselbe sein über die Sequenz seiner Meinungszustände hinweg.[37] Diese doppelte Identität begründet die Notwendigkeit, dass wir uns auch doppelt beschreiben: als Person (qua einer unter vielen) und als Subjekt (qua Einer gegenüber der Welt).[38]

Nun kommt aber den beiden Weisen von Identität keineswegs gleiches Gewicht zu. Gerät die indikatorische Selbstbeschreibung in Verdacht, nicht zuzutreffen und also der Rechtfertigung zu bedürfen, so geschieht dies mit Rekurs auf die Selbstbeschreibung als Subjekt (in obigem Sinn), also mit Bezug auf die Zuschreibung von Meinungszuständen (etwa: „Es scheint, dass...“), die keine Überprüfung von außen brauchen noch ihrer überhaupt fähig, also irrtumsimmun sind hinsichtlich dessen, der diese Zustände hat. Erst im Licht dieser Selbstbeschreibung wird intersubjektiv überprüfbar, ob die beobachtungsabhängigen indikatorischen Akte – und damit die über diese gewinnbare Selbstbeschreibung als Person – treffen oder fehlschlagen. Dieser Vorrang der Subjektidentität gilt nun nicht nur für den Fall der personalen Selbstbeschreibung, sondern für Zuschreibung überhaupt in dem Sinn, dass zu der einen Welt gehört, was dem Subjekt irrtumsimmun als sein Zustand zugeschrieben werden kann. Zwar hat die Subjektidentität ihren wohlbestimmten Sinn nur im Gegenüber zu der über die Identität der Weltdinge zustande kommenden Welt(-einheit), ist aber dennoch der entscheidende Punkt, in Bezug auf den dieser Prozess überhaupt in Gang kommen kann. Dass in diesem Sinn Selbstbewusstsein unbeschadet seines Primats nur zusammen mit Weltbewusstsein auftreten kann, macht ein idealistisches wie ein immanentistisches Konzept von Welt und Leben gleichermaßen inkonsistent.[39]

---

[36] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 135-136.

[37] Vgl. Henrich, Dieter: Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes. In: Bewußtes Leben (Anm. 3). 11-48. Hier 16.

[38] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 137-138.

[39] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 138-141. – Ders.: Kunst und Leben (Anm. 2). 190-192.

An der Differenz von Subjektidentität und Personidentität hängt in Henrichs Konzept aber nicht nur der Sinn von Weltbegriffen; aus ihr wird ebenso der cartesianische Status von Selbstbewusstsein verständlich. Prinzipiell ist möglich, dass einer sich fragt (bzw. fragen muss), ob er in einer wirklichen Welt mit der und der wirklichen Person wirklich auch selbst diese Person ist, die er zu sein meint. Hinsichtlich von Selbstzuschreibungen in Gestalt egologischer Sätze ist ein solches Auseinandertreten von Wissen und Realität ausgeschlossen. Selbstbewusstsein ist Wissen um sich, das weiß, dass es um sich weiß und darin Wirklichkeitswissen. Erst von dieser Realitätsgewissheit her kann ich mich (gleichgültig, ob richtig oder falsch) als Person in der wirklichen Welt beschreiben. Das aber heißt: Hinsichtlich ihrer Wirklichkeit (gegenüber von Möglichkeiten) ist die Welt nur im Ausgang von der Subjektidentität qua egologischer Selbstbeschreibung aus zugänglich, sofern diese Wissen einer Wirklichkeit (weiß) und darin selbst Wirklichkeit ist. Über das selbstbewusste Subjekt ist damit keinerlei Erkenntnis gewonnen, die darüber hinausginge, dass es infallibel um sich weiß; dennoch gründet in ihm auf exklusive Weise die Möglichkeit zu unterscheiden, was wirklich und nicht-wirklich ist in der Welt.[40] Gerade wegen der Vernetzung des sich im „ich"-Gebrauch äußernden unhintergehbaren Subjektgedankens mit dem Wirklichkeitsbezug kann sich Henrich keine wirkliche Alternative zu diesem Gedanken vorstellen, weil damit der diesem Subjektgedanken korrelative Gedanke, auf eine wirkliche Welt bezogen zu sein, in einer Weise gefasst werden müsste, die einer Selbstaufhebung gleichkäme.[41] Die Fundamentalität von Selbstbewusstsein in Beziehung auf Wissen wie Wirklichkeit des Gewussten, die sich so im Ausgang von der elementaren Satzform im Medium einer Evidenzdualität ganz mit analytisch unterfassten kantischen Mitteln entwickeln lässt, zieht von selbst die Frage nach sich, wie die Binnenstruktur von Selbstbewusstsein verfasst ist, das – obwohl ein Nicht-Hintergehbares – nicht unstrukturiert sein kann allein schon deswegen, weil sich das, was zugeschrieben wird, der Adressat der Zuschreibung und der Akteur, der wiederum mit dem Adressaten identisch ist, unterscheiden lassen.[42]

Kraft der Unhintergehbarkeit von Selbstbewusstsein aber unterstellt eine solche Strukturbestimmung ein ausgesprochen intrikates Kriterium: Sie kann kein Element von Selbstzuschreibung benennen, das nicht schon dadurch ausgezeichnet wäre, dass es Element einer Selbst-Zuschreibung ist. Gäbe es im Selbstbewusstsein Elemente, die nicht so charakterisiert sind, also Elemente einer Zuschreibung wären, müsste auch ein weiteres Element auftreten, das jene Zuschreibungselemente zu solchen einer Selbstzuschreibung machte – und darum seinerseits das „Selbst" der Letzteren ausmachte. Sofern ein solches „Selbst"-Element aber nicht von der Selbstzuschreibung unabhängig auftreten kann, koinzidierte es mit der Selbstzuschreibung als Ganzer, deren Element es doch sein soll.[43] Dem entspricht auch, dass Selbstbewusstsein niemals aus dem Beobachten von und dem Wissen um Selbstbeziehungen hervorgehen kann; nicht einmal, wenn es – von der Warte eines Anderen her gesehen – meine Selbstbeziehung wäre, wüsste ich mich als

---

[40] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 141-144.
[41] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 144-145.
[42] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 145-146.
[43] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 146-148.

in ihr stehend, wenn ich nicht bereits in dem Verhältnis zu mir stünde, das im Gebrauch von „ich“ artikuliert wird, also Subjekt wäre. Überdies macht die bereits erörterte asymmetrische Interdependenz von Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein unmöglich, von einem Welt-Element – wie eben etwa einer Selbstbeziehung – erst zu sich gebracht zu werden, woraus zu schließen ist, dass Selbstbewusstsein nur spontan aufkommen kann.[44] Jedes für Selbstbewusstsein als Strukturmoment Aufweisbare muss als durch die Bedeutung von „selbst“ bestimmt gedacht werden: Zu Selbstbewusstsein gehört Prädikation, aber im irreduziblen Modus der Selbstprädikation; der Adressat der Selbstzuschreibung wird nicht erst durch diese Subjekt, sondern tritt nicht anders auf als wissend um sich. Das bedeutet: Selbstbewusstsein ist komplex verfasst; die Komplexität aber des Zusammenspiels epistemischer Leistungen, welche Selbstbewusstsein ausmachen, ist umgriffen und in ihren einzelnen Elementen durchwirkt von einem nicht weiter aufklärbaren Faktum, das sich im Subjektgebrauch des „ich“ zur Geltung bringt und kraft seiner Verfasstheit und Funktion eine Auflösung der Komplexität von Selbstbewusstsein unmöglich macht.[45]

Es ist genau diese Komplexheit seiner Verfassung, die Selbstbewusstsein nicht aus sich selbst begreifbar sein und eben dadurch auf nicht mehr abzudrängende Weise die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung aufkommen lässt. Die Tatsache, dass sich das Ganze von Selbstbewusstsein nicht von einer Analyse seiner Teilmomente her rekonstruieren lässt und auch die etwaige Annahme eines Schöpfungsaktes durch die Unterstellung eines schaffenden Subjektes von grundsätzlich derselben Wissensart unterstellte und das Problem damit nur verschieben würde, legt nahe, Selbstbewusstsein auf eine gründende Instanz noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität zurück zu leiten. Unter dieser Voraussetzung gilt:

> „Wir können in der deskriptiven Einstellung nicht über die Grenzen dessen hinauskommen, was uns durch die Verfassung unseres Wissens vorgegeben ist. In ihr ist aber die wissende Selbstbeziehung von prominenter Bedeutung, [... aber; K.M.] wir können nicht erwarten, daß sie uns dazu instand setzt, sie aus dem Grunde, den wir ihr voraussetzen, Schritt um Schritt herzuleiten. Können wir sie doch, wie sich erwies, schon ihrer Verfassung nach nur annäherungsweise beschreiben. Ein Grund des Wissens von mir, wie immer er zu fassen ist, läßt sich überhaupt nur als eine Hypothese denken, die aber in keiner Verifikation zur erwiesenen Erkenntnis zu wandeln ist.“[46]

Das bedeutet: Einerseits muss der dem Selbstbewusstsein vorauszusetzende Grund einem gegenständlichen Erkennen entzogen sein, weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz ein Hintergangen-werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte, also eine Art eben jener adäquaten Aufklärung, die sich ja gerade kraft der Gestalt des Aufkommens und Zusammenspiels der Momente von Selbstbewusstsein als undurchführbar erwiesen hatte.[47] Andererseits gilt aber genauso, dass durch den Gedanken vom gründenden Grund der wissenden Selbstbeziehung

---

[44] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 148-149.

[45] Vgl. Henrich: Spekulatives Denken (Anm. 21). 149-151. – Ders.: Grund im Bewußtsein. (Anm. 20). 539-540.

[46] Henrich: Prinzip (Anm. 24). 65.

[47] Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 56. Vgl. 148.

> „[...] eine weitere Klasse von Wirklichem definiert [ist; K.M.], und zwar eine solche, zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht."[48]

Unbeschadet seiner vorhin erläuterten Hypothetizität erweist sich der Gedanke vom Grund kraft der Verfasstheit des ihn notwendig auf sich ziehenden Selbstbewusstseins aufs Engste mit dem Wirklichkeitswissen verfugt, das es selbst charakterisiert. Kraft dessen, dass es uns als Subjekte überhaupt nur dadurch gibt,

> „daß wir in unseren Gedanken und kraft ihrer für uns wirklich sind"[49],

gehört die wissende Selbstbeziehung inklusive ihres Gedankens vom Grund, der – wie erläutert – nur ein „Grund im Bewußtsein"[50] sein kann, zu jenen Denkbewegungen, die – wie nach einem Diktum Theodor W. Adornos wohl alles Philosophieren, das wirklich ein solches ist – um den ontologischen Gottesbeweis kreisen.[51]

Henrich selbst erinnert daran, dass er mit seinen Erwägungen zum Grund von Selbstbewusstsein, die nicht einfach die Frage nach der Realität dieses Grundes beantworten, wohl aber ein Nachdenken implizieren, „von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag"[52], an eine Debatte anschließt, die schon Kantianer zu Zeiten ihres Namensgebers umtrieb: ob Kants These, dass wir unbeschadet des Ausschlusses gegenständlicher Erkenntnis des Absoluten und entsprechender Beweise zu notwendigen Annahmen über es kommen müssen, nach sich ziehen, dass diese Annahmen unter ein „als ob" zu stellen und mithin als

> „[...] unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte *Fiktionen*"[53]

zu behandeln seien. Oder ob – etwa mit Fichte – dafür zu votieren sei, dass Überzeugungen so tiefreichender Lebensbedeutung, durch die sich überdies alle anderen Überzeugungen zu einem Ganzen fügen, gegen einen solchen Vorbehalt ein Wahrheitssinn zuzusprechen oder – je nach dem – abzuringen sei. Diese Frage nach der Wahrheit von Fiktionen legt sich dadurch nahe, dass selbst noch den entschiedensten Distanzierungen von einem letzten gründenden Wirklichkeitsgehalt Auskunft darüber abverlangt ist,

> „aus welchem Leben sie hervorgehen und was es heißen würde, in ihrem Sinne ein Leben zu *führen*"[54],

weil sich das Leben, auf das solche Distanzierungen bezogen sind und aus dem die an diese anschließenden Fragen aufkommen, kraft seiner Bewusstheit um sich und darin um sein Wirklichsein weiß. Wenn es sich bei der Fiktion nicht einfach um eine Funktion im Dienst eines bestimmten Zwecks handelt, sondern um so etwas wie einen Abschlussgedanken, in dem sich sammelt, was ein bewusstes Leben als solches bewegt,

---

[48] Henrich: Prinzip (Anm. 24). 69.

[49] Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 36.

[50] Vgl. Henrich: Grund im Bewußtsein (Anm. 20). – Ders.: Kunst und Leben (Anm. 2). 272-273.

[51] Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Darmstadt 1998. (GS; 6). 378. – Vgl. die Aufnahme dieses Topos in Henrich: Bewußtes Leben und Metaphysik (Anm. 3). 205.

[52] Henrich, Dieter: Eine philosophische Begründung (Anm. 29). 12.

[53] Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 60.

[54] Henrich: Bewußtes Leben. Einleitung (Anm. 37). 43.

dann kommt es, wenn Subjektivität sich nicht selbst dementiert[55], zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird. Der Wahrheitssinn des cartesianischen Moments selbstbewusster Subjektivität greift über auf die „letzten Gedanken", in die diese sich einschreibt in dem Maß, in dem sich solche Gedanken als Träger eines mit sich in seinem Gang versöhnten Lebens bewähren. Natürlich ist damit keine metaphysische oder gar religiöse Einsicht erschlichen, denn:

> „Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind."[56]

Das besagt: Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.[57] Aus dieser veritativen Logik legt sich von selbst nahe, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen.[58] Jedenfalls sieht sich Henrich durch seinen existenzphilosophischen Impetus auf diesen Weg geleitet und dafür zusätzlich dadurch ermutigt, dass sich in diesem Zusammenhang aus subjekttheoretischer Quelle anderweitig kaum oder nicht zu gewinnende Aufklärungen über das Aufkommen, die Struktur, die Differenz und Strittigkeit der großen Religionen gewinnen lassen (aber das ist ein ganzes Thema für sich).[59]

Dass ein Kant, der große Theoretiker der Freiheit, der diese als den Schlussstein seines denkerischen Gewölbes zur Geltung zu bringen wusste, dieses Denken inklusive seiner moraltheologischen und existenzphilosophischen Implikationen vom kosmologischen Frühwerk bis in das „Opus postumum" hinein gegen einen monistischen Tiefenstrom zu erringen sich genötigt sah und das zur Textur seiner Theologien gehört[60], erwähne ich hier nur mit Blick darauf, dass seine Postulatenlehre zu den pro-

---

[55] Vgl. Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 61.

[56] Henrich: Versuch über Fiktion und Wahrheit. In: Bewußtes Leben (Anm. 3). 139-151. Hier 148.

[57] Vgl. Henrich: Kunst und Leben (Anm. 2). 61-62.

[58] Brachtendorfs diesbezüglicher Dezisionismusverdacht [vgl. Brachtendorf: Subjektivität (Anm. 5) 17-22] greift deshalb ins Leere, erst recht die These, Henrich habe mit der Subjekt-Person-Differenz eine philosophische Theoriefrage in eine Lebensfrage umgedeutet – die Präsenz dieses Antagonismus bei F. Hölderlin, Th. Mann, E. Cioran oder J. Updike etwa spricht eine ganz andere Sprache.

[59] Vgl. dazu vorerst: Müller, Klaus: Konstrukt „Religion". Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts. In: Quitterer, Josef – Schwibach, Armin (Hgg.): Der Aufgang der Wahrheit. Die Konstruktion der Wirklichkeit. (FS C. Huber). Zagreb 2001. 31-51. – Ders.: Überhangpotentiale. Über das genuine Profil von Religion in der philosophischen Moderne und seine theologische Verständigungskraft. In: Dethloff, Klaus – Nagl, Ludwig – Wolfram, Friedrich (Hgg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Berlin 2002. (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; 3). 321-343.

[60] Vgl. dazu die wichtigen Hinweise bei Ricoeur, Paul: Religion, Atheismus und Glaube. In: MacIntyre, Alasdair – Ricoeur, Paul: Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén. Freiburg; München 2002. 65-102. – Vgl. auch: Müller, Klaus: Gottesbeweiskritik und praktischer

minentesten Zeugnissen dafür zählt, dass, was als irreal zu beschreiben ist, deswegen nicht einfach als wahrheitsunfähig zu gelten hat. Im Übrigen steht seit den unmittelbar an Kant anschließenden religionsphilosophischen Debatten „Pantheismusstreit", „Atheismusstreit" und „Streit um die göttlichen Dinge"[61] bis zur gegenwärtigen Monotheismusdebatte[62] für christliche Theologie die Herausforderung im Raum, Gott so zu denken, dass er „zugleich persönlich und alles ist."[63] Ein kritisch-produktiver Anschluss an Henrichs Metaphysik bewussten Lebens scheint mir der Einlösung dieser Aufgaben entgegen zu kommen.

Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien. In: Essen, Georg – Striet, Magnus (Hgg.): Kant und die modere Theologie. Darmstadt 2004. [Im Druck].

[61] Vgl. dazu orientierend Müller, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000. (Münsteraner Einführungen Theologie; 4). 228-237.

[62] Vgl. die Beiträge im Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002). – Müller, Klaus: Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Moderne. In: Söding, Thomas (Hg.): Nimmt der Glaube die Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus. Freiburg; Basel; Wien 2002. (QD; 196) 176-213. – Ders: Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht neuen Phänomen. In: rhs 45 (2002) 339-350. – Ders.: Cristianesimo e occidente. Quale universalismo? In: Il Regno XLIX 2004. [Im Druck]

[63] Strasser, Peter: Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung. Graz; Wien; Köln 2002. 191. – Vgl. das Motiv auch bei Henrich: Eine philosophische Begründung (Anm. 29). 19.

Philotheos **4** (2004) 98-110

Markus Enders
Freiburg i. Breisgau

Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen“?
Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie

0. Einleitung

Die im folgenden vorzutragenden Überlegungen wollen gemäß ihrem Titel nur rekonstruierende, kommentierende und kritisch reflektierende Anmerkungen sein zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie in seinem 1995 erschienenen Buch „Der Mensch – ein uneingelöstes Versprechen“[1]. Sie erheben also bewusst nicht den Anspruch einer grundsätzlichen systematischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Frage nach der menschlichen Natur, ihren Wesenszügen oder ihren funktionellen Bestimmungen in spezifischen Kontexten.

Eugen Bisers Modalanthropologie sucht im Unterschied zu den meisten traditionellen philosophischen Anthropologien den Menschen ontologisch nicht primär von seinem faktischen Seinsbestand, sondern von seinem Können und Sollen und damit vom Akt seiner Selbstwerdung, seines, um mit Ernst Bloch zu sprechen, „Noch nicht“ her zu verstehen. Daher treten Negativitätserfahrungen menschlichen Daseins wie Angst und Tod zunächst in den Vordergrund der Betrachtung; sie bilden jedoch nur die Folie für den Versuch, die prinzipiellen Möglichkeiten der Selbsttranszendenz sowie der gnadenhaft gegebenen und vom Menschen anzunehmenden Optimierung seines Seins im Rahmen einer im Ansatz philosophischen, aber „christologisch integrierten“ Anthropologie auszuloten, indem Biser methodisch gesehen philosophische anthropologische Überlegungen theologisch gleichsam zu Ende denkt. Der dabei entstehende Entwurf dessen, was der Mensch sein kann, des Gefahren- und des Hoffnungspotentials, das in ihm schlummert, dürfte es um der Sache des sich selbst aufgegebenen Menschen willen wert sein, beachtet zu werden.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert: Im *ersten* mit „Dasein im Anruf“ betitelten Teil wird die von Biser intendierte neue Fragestellung nach der Potentialität des Menschen im geistesgeschichtlichen Kontext ausführlich entfaltet; die Überschrift des *zweiten* Teils „Dasein auf Abruf“ fasst dessen Inhalt bündig zusammen: Hier geht es primär um die schon eingangs erwähnten Negativitätserfahrungen des menschlichen Daseins, um seine Angstbesetztheit, seine Todbedrohtheit, um die verschiedenen For-

[1] Vgl. E. Biser: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1995 (im folgenden entweder mit Angabe des Autors und der Seitenzahl oder einfach nur mit Angabe der Seitenzahl zitiert).

men seiner Selbstverfehlung; diesen werden jedoch auch die positiven Möglichkeiten seiner Selbsttranszendenz gegenübergestellt, z. B. seine Sozialität und Intersubjektivität oder seine Transzendenzverwiesenheit, die sich auch im Ruf seines Gewissens manifestiert. Damit ist bereits der Übergang zum *dritten* und letzten Teil seiner Anthropologie vollzogen, den Biser mit „Dasein im Aufblick" (sc. zu Gott) überschrieben hat. Dabei soll anhand mehrerer elementarer Tätigkeitsfelder und Seinsbereiche des Menschen wie etwa der Technik oder der Medienwelt gezeigt werden, „dass der Mensch mehr verspricht, als er durch sich selbst und die Angebote der von ihm geschaffenen Welt einzulösen vermag" (S. 12). Dieses hier sichtbar gemachte Verheißungspotential des Menschen weist jedoch nicht nur über dessen faktisches Sein, sondern auch über dessen Seinkönnen aus eigener Macht und eigenem Vermögen hinaus. Daher versteht Biser die Schlussfolgerung seiner Modalanthropologie: Wir sind noch nicht, was wir sein könnten, nicht primär als einen kategorischen Imperativ, uns einem von unserer Vernunftnatur selbst gegebenen Sollen aus eigenem Seinkönnen heraus anzugleichen, sondern als einen gleichsam kategorischen Konjunktiv, der den Menschen dazu anleiten soll, sich im Aufblick zum menschgewordenen Gott von diesem zu seiner höchsten Seinsmöglichkeit, seinem wahren Selbst verhelfen zu lassen.

I. „Dasein im Anruf"

Im *ersten* Teil wird zunächst die radikale Säkularisierung angedeutet, die sich im Verständnis der Natur des Menschen seit Beginn der Neuzeit vollzogen hat. Das spätantike und das mittelalterliche Menschenbild sind nach Biser durch zwei anthropologische Grundüberzeugungen wesentlich geprägt: Durch die christliche Annahme der Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft des Menschen sowie durch die über die Renaissance bis in die neuzeitliche Romantik hinein reichende Mikrokosmosidee, nach der der menschliche Körper die materielle Welt und die menschliche Seele die geistige Welt repräsentiert. In Bezug auf die Mikrokosmosidee muß allerdings gegenüber Biser einschränkend hinzugefügt werden, dass diese anthropologische Konzeption sich keineswegs bei allen und auch nicht bei allen großen patristischen und mittelalterlichen Autoren belegen lässt. Der optimistische Grundzug beider anthropologischer Modelle aber habe nach einem bekannten Wort Sigmund Freuds durch die drei folgenden neuzeitlichen Entdeckungen drei empfindliche Kränkungen erfahren: „durch Kopernikus und dessen Zerstörung der Illusion von der Zentralstellung der Erde, durch Darwin und seine Beseitigung der Illusion der Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen und durch ihn (sc. Freud) selbst und seine Desillusionierung der Meinung, dass der Mensch Herr im Haus des eigenen Bewusstseins sei." (S. 18) Dabei führte die durch die moderne Asprophysik mit ihrer Modellvorstellung von einem ständig expandierenden Universum noch verstärkte Verdrängung des Menschen aus der Mitte des Kosmos zu einem Umbruch in der Weltidee, der sich bereits frühneuzeitlich im von Pascal eindringlich artikulierten Gefühl der Weltverlorenheit und innerweltlichen Heimatlosigkeit des Menschen angekündigt habe und von Giambattista Vico explizit gemacht worden sei: Zu einer Ersetzung der anthropologischen Zentralstellung des Kosmos durch die von den Menschen selbst gemacht Welt, d.h. durch die menschliche Gesellschaft, und damit zu einem „Umbruch vom kosmischen zum soziologischen

Weltbegriff“ (S. 42). So sei der Mensch, um mit Scheler zu sprechen, zu einem „weltexzentrischen“ Wesen geworden, das sich zwar die ganze Welt zum Gegenstand machen könne, selbst aber nicht gegenstandsfähig sei. Mit dieser Weltentfremdung im Selbstverständnis des Menschen ging, so Biser, dessen qualitative Verweltlichung gleichsam spiegelsymmetrisch einher. War noch für Pascal der Mensch „derjenige, der sich »unendlich«, also ins Unendliche überstieg und der, ungeachtet seiner vielfältigen Bedingtheit, nur im Unbedingten Genüge fand“ (S. 22), so falle in den Menschenbildern und anthropologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts eine welttranszendierende Dimension weitgehend aus. Beispielhaft hierfür sind nach Biser das von dem gleichnamigen Roman Max Frischs geprägte Begriffsbild des *homo faber*, das von Johan Huizinga inaugurierte Bild des *homo ludens*, Arnold Gehlens Hervorhebung der Instinktunsicherheit des Mängelwesens Mensch sowie der symbolschaffenden Tätigkeit des Menschengeistes als Voraussetzung des für ihn signifikanten Spracherwerbs, ähnlich Hans Jonas These von dem Bildvermögen als der elementarsten Bestimmung des Menschen als eines *homo pictor*, besonders aber Martin Heideggers daseinshermeneutischer Versuch, die vertikale in eine horizontale Transzendentalität des Menschen gleichsam umzubiegen und neuerdings Walter Burkerts Festlegung des Menschen auf die Position eines *homo necans*, die sogar vereinzelte Zustimmung von theologischer Seite fand. Noch deutlicher als diese theoretischen anthropologischen Ansätze aber dokumentierte die Kunst des 20. Jahrhunderts, dass, so Biser, „die Sache des Menschen nur noch exklamatorisch zur Sprache zu bringen war“ (S. 23), am eindringlichsten vielleicht in Nelly Sachs Gedicht ‚Landschaft aus Schreien‘. Dabei habe das 20. Jahrhundert mit seinen traumatischen Weltkriegs- und Holocaust-Erfahrungen die Tragik des todverfallenen Menschseins schmerzlicher erleiden und daher auch hinausschreien müssen als je zuvor.

In seinem eigenen anthropologischen Ansatz ist Biser darum bemüht, sich von der Fragestellung der klassischen philosophischen und theologischen Anthropologien abzusetzen. An deren Was- bzw. Wesensfrage nach dem Menschen kritisiert er, dass sie nur dessen allgemeines Eidos, „nicht aber seine individuelle Kontur“ (S. 32) begreife. Ein solcher Ansatz führe zu Abstraktionen, die den Menschen „nie in seiner Konkretheit erreichen“ (ebd.) und damit etwa der Geschichtlichkeit des konkret existierenden Menschseins nicht gerecht zu werden vermöchten. Diese Geschichtlichkeit müsse man aber ebenso im Begriff der menschlichen Person verankern wie ihre Einzelheit, ihre unvertretbare Einmaligkeit und Besonderheit. Damit schließt sich Biser grundsätzlich der von Kierkegaard und in seinem Gefolge auch von Guardini eingeschlagenen Fragerichtung nach dem jeweiligen, individuellen Menschen an, der sich von dem Anruf Gottes getroffen weiß. Doch auch die von Biser bevorzugte anthropologische Grundfrage ‚Wer bin ich?‘ anstelle von ‚Was bin ich?‘ kann, soll sie als Ausgangsfrage einer systematischen Anthropologie wissenschaftsfähig bleiben, nur im Modus abstrakter Allgemeinheit gestellt und beantwortet werden.

Die der biblischen Sündenfallgeschichte entlehnte Urfrage Gottes an den soeben sündig gewordenen Menschen ‚Wo bist du?‘ versteht Biser in Verbindung mit der existenzphilosophisch verstandenen Frage ‚Wer bin ich?‘ als Grundfrage seiner Modalanthropologie; sie frage nach dem Paradies als der ursprünglichen Heimat und Geborgenheit des Menschen und damit nach seiner höchsten Selbstentfaltung und Sinnfülle als dem „Ort seiner Zielruhe, seines Wesensfriedens und seiner definitiven

Beheimatung" (S. 41). Da in der Sündenfallgeschichte diese Frage dem Menschen aber „auf der Schwelle seiner Vertreibung zugerufen" (ebd.) werde, sei mit ihr der ganze Möglichkeitsraum des Menschseins, einschließlich seiner negativen und defizitären Seite, angesprochen.

Daß der Mensch nach dem berühmten Zarathustra-Wort Nietzsches ein Seil ist, „geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde" (S. 81), dass ihn nach Kierkegaard der Antagonismus zwischen seinem „verzweifelten Willen ... zu dem mit dem Gottesverhältnis des Geistes gegebenen Selbstsein und dem nicht minder verzweifelten Widerwillen dagegen" (S. 81) bewegt und damit das menschliche Dasein höchst ambivalent werden lässt, zeigt sich nach Biser in der Dynamik der Spannungsfelder, in denen er steht. Wenn der Mensch außer acht lässt, dass in den Spannungsfeldern seines Daseins der eine Pol jeweils zur Bedingung des anderen werde, dass also etwa das Elend der physischen und psychischen Labilität des Menschen die Bedingung seines Strebens nach Größe, dass seine Entfremdung bedingender Antrieb seiner Identitätssuche sei, oder dass seine bestehende Knechtschaft zur Provokation der Freiheit werde, wenn er also seine Ausgangslage als condition humaine verkenne, führe sein Streben zu einer Depotenzierung seiner selbst (vgl. S. 43f.). Menschliche Größe könne daher nur, wie Biser am Fragment 416 von Pascals Pensées und an der Negativfolie von Nietzsches Übermenschen zu zeigen versucht, die eines Elenden sein, „der aber gerade durch das Eingeständnis seines Elends die ihm eigene Größe beweist" (S. 47).[2] Nach Größe als einem genuinen Gottesattribut aber strebe der Mensch insbesondere in der technischen Anwendung seiner gewonnenen Erkenntnisse, weshalb Biser im Anhalt an eine Formulierung Sigmund Freuds den Menschen unserer Zeit einen Prothesen-Gott nennt, der mit Hilfe technischer Prothesen eine Gottgleichheit erstrebt. In diesem Prozeß sieht Biser die Triebkraft der selbstzwecklich gewordenen Fortschrittsidee am Werke, die er im Anschluß an Karl Löwith als Säkularisierung der christlichen Hoffnungstugend deutet (vgl. S. 51ff.). Es sei ein Signum der technisch umgestalteten Welt, dass der Mensch in ihr nach einem Wort Heisenbergs „nur noch sich selbst begegnet" (S. 98), was durch die greifbar gewordene Möglichkeit einer Klonierung von Menschenwesen sich zu der Absurdität steigern würde, „dass der Mensch in Seinesgleichen nur noch sich selbst in sinnloser Repetition begegnet" (S. 99). Den Charakter desjenigen Prozesses, der linear zu diesem Zustand führt, fasst Biser treffend ins Wort: „die Verwandlung der Evolution in Geschichte. Denn von jetzt an wird das Produkt der Evolution, wenn zunächst auch nur prinzipiell, zu ihrem Urheber" (ebd.). Die Vorherrschaft der Technik in der Lebenswelt des modernen Menschen zeigt, daß dieser, wie Biser sich ausdrückt, „durch die Möglichkeit gebildet ist" (S. 98); denn es sei die Technik, die immer schneller neue, ungeahnte Bereiche dem Meer des Möglichen entreiße.[3] Mit der technischen Produktion von Lebewesen, besonders seiner eigenen Spezies, aber unternehme der Mensch den Versuch, sich ein

---

[2] Vgl. auch Biser, S. 46: „ [...] dass der Griff nach dem Gottesattribut der Größe an das Kontrasterlebnis des menschlichen Elends gebunden war und nur in dessen Schatten durchgehalten werden konnte. Göttliche Attribute, so zeigt es sich vielmehr, können vom Menschen zunächst nur im Gegentakt zu ihrer Verneinung ausgesagt werden."

[3] Vgl. Biser, S. 98: „ [...] die Moderne (sc. setzte) die als ihre Speerspitze anzusehende Technik ein, um dem Meer des Möglichen ganze Bereiche zu entreißen."

genuines und exklusives Gottesattribut, das der Schöpfertätigkeit, zu eigen zu machen. Besonders als Schöpfer seiner eigenen bzw. seiner zweiten Natur würde der Mensch sich gleichsam als einen Prothesen-Gott betätigen.[4] Während es jedoch, wie aktuelle Umfragen deutlich belegen, eine in unserer Bevölkerung weit verbreitete Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der neuen Biotechnologien gibt, bringen nach Biser die modernen Massenmedien mit ihrem „persuasiven Instrumentarium" (S. 61) den heutigen Menschen dazu, „sich den Insinuationen und Zwängen der Gesellschaft, deren bewusstseinsverändernde Spitze sie bilden, ebenso widerstandslos wie lustvoll zu unterwerfen" (ebd.). Damit haben, wie der amerikanische Medienkritiker Neil Postman immer wieder betont hat, die modernen Medien, sofern sie unkontrolliert konsumiert werden, das Erbe der Diktaturen angetreten, das sie „mit ihren weit effizienteren Mitteln" (ebd.) verwalten. Denn sie arbeiten „gleicherweise mit den Mitteln der Verzauberung wie des Entzugs. Der Verzauberung; denn sie widersetzen sich dem in seiner Stoßkraft bereits fühlbar erschöpften Zeitgeschehen, indem sie die durch Aufklärung und Säkularismus entzauberte Lebenswelt allabendlich in eine Szene von Traum und Show verwandeln. Und sie entziehen dem narkotisierten Rezipienten zugleich den tragenden Boden, indem sie ihm anstelle der für seine Grundorientierung unerlässlichen Primärerfahrungen das Surrogat täuschender Reproduktionen bieten. Der Zuwachs an Entmündigung, den sie im Vergleich zu den Gewaltsystemen erreichen, springt in die Augen. Während jene den Unterworfenen auf die Stufe eines fragmentierten und ruinösen Menschentums versetzen, wird der Dauerkonsument ihrer Suggestionen am Ende zu einer Metapher seiner selbst. Zwar liegt dieses Ende in einer noch kaum absehbaren Ferne; doch ist an seiner Erreichung angesichts der jetzt schon, am Morgen des Medienzeitalters, zu beobachtenden Schäden nicht zu zweifeln."[5]

II. „Dasein auf Abruf"

Im *zweiten*, mit „Dasein auf Abruf" betitelten Teil dieser Untersuchung nimmt die Darstellung der negativen Daseinsmächte einen breiten Raum ein. Zunächst wird „das Sklavenjoch der Todesfurcht" (nach Heb 2,15, vgl. S. 114), das jeder Mensch zu tragen hat, eindringlich beschrieben. Durch sein unvermeidliches Todesgeschick werde der wesenhaft freie Mensch „im Zustand einer lebenslangen Sklaverei gehalten, die sein Selbstgefühl verletzt, ihn einer unstillbaren Angst verfallen lässt" (S. 114). Unvermeidlich aber sei nach biblischem Verständnis das Todesschicksal erst für den sündig gewordenen Menschen, nicht für Adam vor dem Sündenfall, d.h. nicht für den von

---

[4] Dieser Gedanke wird von Biser zwar nicht mehr explizit gemacht, er liegt aber in der Konsequenz seiner Betrachtungsweise.

[5] Biser, S. 61; vgl. auch Biser, S. 182: „ [...] Neil Postman, der die Medien als die Vollender der Diktaturen einschätzt, weil sie das, was jene mit Terror nur erzwingen konnten, mit ihren persuasiven Mitteln ungleich sicherer erreichen. Indem sie die harte Alltagswirklichkeit in eine Szene von Traum und Show verwandeln, wirken sie auf den Rezipienten wie eine Droge, die bei anhaltendem Konsum zu einer ausgesprochenen Medienabhängigkeit führt. Indem sie ihn mit optischen und akustischen Reizen überschütten, betreiben sie zugleich die Suspendierung seines logischen Denkens, so dass er in einen Zustand traumverlorener Urteilsunfähigkeit fällt. Und indem sie den Bestand der Printmedien verringern, berauben sie ihn überdies des Korrektivs, an dem er sich aufrichten und regenerieren könnte. So wird er langsam, aber unaufhaltsam zu einer Metapher seiner selbst. Wenn diese Folgen schon heute, am Anfang des Medienzeitalters, absehbar sind, lässt sich unschwer ermessen, wohin die fortgeschrittenen Stadien führen werden."

Gott ursprünglich rein und makellos geschaffenen Menschen, wie Biser unter Hinweis auf Röm 6,3 (der Tod als ‚der Sünde Sold') zu Recht bemerkt (vgl. ebd.). Seine These, dass eine todlose Welt einem zweiten Absoluten und deshalb einer Selbstaufhebung Gottes gleichkäme und dass daher „nur eine endliche, mit dem Stigma der Negativität behaftete Welt geschaffen werden konnte, die, zumindest für höhere Lebewesen, dem Gesetz des Sterbenmüssens unterworfen war" (ebd. 114), vermag allerdings nicht zu überzeugen. Denn der von der biblischen Urgeschichte geschilderte paradiesische Urzustand der Schöpfung ist in sich möglich, weil der Begriff des kreatürlichen als des endlichen und kontingenten Seins zwar notwendigerweise die Bestimmung des Gewordenseins, nicht jedoch die der Vergänglichkeit in sich enthält. Es ist daher nicht schlechterdings in der geschaffenen Welt so, wie Biser meint, dass der Tod der Preis der Liebe ist.[6] In einer todfreien, weil nicht vom Nichts des Bösen versehrten Schöpfung würde die Liebe mit allen ihren authentischen Erscheinungsformen keineswegs fehlen, sondern überhaupt erst uneingeschränkt verwirklicht sein. Nur weil menschliches Erinnerungsvermögen sich einen solchen idealen Schöpfungszustand nicht oder kaum zu vergegenwärtigen vermag, darf nicht seine prinzipielle Unmöglichkeit behauptet werden. Unter Zugrundelegung des christlichen Schöpfungsglaubens müsste er sogar postuliert werden, wenn die Bibel nicht selbst von ihm metaphorisch berichten würde. Daran aber lässt sich, wenn auch nur unter Voraussetzung des christlichen Menschenbildes, erkennen, dass die Todverfallenheit nicht zur menschlichen Natur als solcher gehört. Das von Biser pointiert herausgestellte ‚Sklavenjoch der Todesfurcht' hat sich vielmehr der, theologisch gesprochen, erbsündlich belastete Mensch selbst zugezogen.

Im Unterschied hierzu insistiert Biser zu Recht darauf, daß das Todesbewusstsein des sündigen Menschen sich nicht selbst, d.h. in eigener Autarkie, konstituieren könne, weil sich das menschliche Ich prinzipiell nicht als gestorben denken könne, da es sich in jedem Urteilsakt und damit auch in dem der negativen Selbstzuschreibung ‚Ich bin nicht (mehr)' stets selbst setzen muss. Es besteht daher „der Primat der Erfahrung fremden Sterbens bei der Konstituierung des (sc. eigenen) Todesbewusstseins" (S. 117); mit anderen Worten: Nur von der Erfahrung des Sterbens anderer her weiß man um das eigene Sterbenmüssen (vgl. S. 116f.). Die eigene Todesgewissheit aber, die fast alle großen Religionen der Menschheit zu einem Unsterblichkeitsglauben, d.h. zu einer religiösen Todüberwindung, veranlaßte, werde von den modernen und besonders den postmodernen Lebenswelten zusehends verdrängt. Die Todeskosmetik vieler heutiger Sterbeanzeigen sowie die veränderten Bestattungslokalitäten und -modalitäten, die einen bleibenden Bezug zu einem verstorbenen Menschen immer mehr erschweren, indem sie öffentlich sichtbare Erinnerungsmale an ihn reduzieren oder gar zum Verschwinden bringen, geben, wie Biser klar diagnostiziert, von der Marginalisierung und Verdrängung des menschlichen Todes zumindest in den westlichen Gesellschaften ein beredtes Zeugnis. Es nimmt daher nicht wunder, dass auch die genuin religiöse Idee einer Überwindung des eigenen Todes zunehmend verblasst; diesen Zusammenhang habe bereits etwa Max Scheler hellsichtig erkannt: „Der Typus moderner Mensch hält vom Fortleben vor allem darum nicht viel, weil er den Kern und das Wesen des Todes

[6] Vgl. Biser, S. 115: „Der Tod ist der Preis der Liebe. Eine todlose Welt wäre somit, kontrastierend gesprochen, gleichbedeutend mit einer Kältehölle, mit einer Welt ohne Sexus, Eros, Liebe."

im Grunde leugnet“[7]. Den Grund dieser gesellschaftlich schon weit vorangeschrittenen Todesverdrängung sieht Biser mit Scheler in der besinnungslosen, weil selbstzwecklich gewordenen Übergeschäftigkeit, im selbstvergessenen Außer-sich-Sein des *homo oeconomicus* oder, um mit Heidegger zu sprechen: Im besorgenden ‚Sich-vor-wegsein‘ des alltäglich existierenden Daseins, das sich um seiner falschen Selbstsicherung willen der Diktatur des ‚Man‘ unterworfen hat und daher das eigene Todesbewußtsein und mit ihm die Möglichkeit eigentlichen Existierens flieht. Woraus aber resultiert dieses übersteigerte, weil selbstzerstörerisch gewordene Sicherheitsbedürfnis ? Vor allem aus der Angst, die Biser den ‚täglichen Tod‘ nennt, weil sie gleichsam der vorgefühlte, der vorweggenommene eigene Tod sei.[8] Biser unterscheidet die vielen kleinen, die alltäglichen Ängste, die sich vor etwas ängstigen, von der Todesangst, „die zulänglich nur als Angst zu etwas, verstanden als das äußerste Woraufhin des Daseins beschrieben werden kann.“ (S. 122) Diese Deutung der menschlichen Todesangst scheint mir allerdings dem faktischen Phänomen unangemessen zu sein. Denn auch diese äußerste Angst ängstigt sich primär vor etwas, nämlich vor dem Verlust des eigenen Seinkönnens, und damit, so paradox es auch klingen mag, vor dem eigenen Nichts. Daher legt die menschliche Todesangst durchaus eine Grundstruktur des Menschseins frei, jedoch nicht, wie Biser im Anschluß an Heidegger meint,[9] das ‚Sein zum Tode‘, sondern, so könnte man kontrapunktisch formulieren, das ‚Sein zum Leben‘ und damit das ‚Sein zu Gott‘, der das Leben selbst ist. Dagegen dürfte Bisers gleichsam phänomenologische Analyse der menschlichen Angst, welche schon etymologisch gesehen „primär Beengungs- und Strangulationsangst, die sich zur Klaustrophobie steigern kann“ (S. 123), ist, durchaus treffend sein.[10] Zu der Beengungsangst komme meist eine „universale Isolations- und Frustrationsangst“[11] hinzu, so dass Biser „die Einsamkeit als die soziale Erscheinungsform der Angst und diese als die Seele der Einsamkeit“ (S. 124) bestimmt; zu Recht, wie ich meine, da die der Angst eigene Wirkung die der Vereinzelung ist. Zutreffend scheint mir auch Bisers Beobachtung, dass im vergangenen

---

[7] M. Scheler: Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß, Berlin 1933, S. 8; zitiert von Biser, S. 120.

[8] Vgl. Biser, S. 122: „In seiner ‚Erfahrung des Todes‘ nähert sich Landsberg bis auf einen kleinen Schritt dem Gedanken, dass die Angst als der vorgefühlte, wenn nicht gar vorweggenommene Tod zu gelten hat.“ Ebd.: „ Jetzt konvergierten sie in einer Weise, dass beide gedanklich austauschbar wurden: die Angst – ein vorweggenommenes Sterben, der Tod – die radikalisierte und zu ihrer äußersten Konsequenz getriebene Angst.“

[9] Vgl. Biser, S. 122: „In diesem Sinn legt die Todesangst, wie Heidegger betont, die Grundstruktur des Menschseins als ein ‚Sein zum Tode‘ frei. Es hat, anders ausgedrückt, eine streng teleologische Struktur und ist darin, seltsam genug, mit der Sehnsucht vergleichbar.“

[10] Vgl. Biser, S. 123: „Dann hat der Geängstete den Eindruck, von einer unheimlichen, ihn bedrängenden Macht erdrückt und eingeschnürt zu sein. Er kann in seiner Bedrängnis nicht mehr aufatmen und fühlt sich wie gelähmt. Da alle Fluchtinstinkte in ihm erlöschen, gerät er in einen Zustand der Regungslosigkeit, die sich auch auf seine Kommunikationsfähigkeit niederschlägt. Dem Geängsteten ‚verschlägt es die Sprache‘, das Wort ‚bleibt ihm im Halse stecken‘, so dass er seiner Not nicht einmal mehr Ausdruck verleihen kann. Seine Kommunikationsfähigkeit erlischt; er ist wie ein lebendiger Toter.“

[11] Vgl. Biser, S. 124: „Dem steht der gegensinnige Eindruck des Geängsteten entgegen, in einen Zustand der Ort- und Haltlosigkeit versetzt zu sein, den man als eine universale Isolations- und Frustrationsangst bestimmen könnte. Wo ihm zuvor eine ungreifbare Macht den Atem zu nehmen schien, fühlt er sich nunmehr jedes Haltes beraubt und grenzenlos preisgegeben. Darin zeigt sich der enge Zusammenhang von Angst und Einsamkeit, der beide zu Wechselbegriffen verbindet [...].“

Jahrhundert, besonders in dessen zweiter Hälfte, die menschlichen Ängste in unserem Erfahrungshorizont explosionsartig zugenommen haben, trotz oder gerade wegen der vielfach praktizierten Todes- und Angstverdrängung (vgl. S. 123). Ob mit Max Picard die Lebensangst des heutigen Menschen letztlich auf seine ‚Flucht vor Gott' zurückgeführt werden könne, (vgl. S. 124) möchte ich in diesem Kontext allerdings dahingestellt sein lassen, weil diese weitreichende These höchst explikationsbedürftig ist.

Bisers vielfach geäußerte Annahme, dass die Angst „der eigentliche Gegensatz des Gottesglaubens" (S. 130) sei, aus der sich seine unermüdliche Hervorhebung und Einschärfung der therapeutischen, angstüberwindenden Dimension des christlichen Glaubens ableitet,[12] benennt zwar ein mögliches Agens des praktischen Atheismus, dürfte jedoch in kausalanalytischer Hinsicht nicht hinreichend sein. Entsprechendes gilt für seine nicht weniger einseitige These, dass die Angst vor Gott das zentrale Motiv der menschlichen Lebensangst sei (vgl. S. 130). Auch die beiden folgenden Motive der Angst vor dem Mitmenschen und der sog. Existenzangst als einer fundamentalen Verunsicherung des Menschen in seinem Selbstverhältnis scheinen mir weder die Wurzeln noch die Fülle der menschlichen Lebensängste hinreichend zu repräsentieren. Daher sehe ich die Vorbildfunktion und die Lebensleistung Jesu auch nicht mit Biser primär darin, „uns von der Not unseres täglichen Sterbens, vom Sklavenjoch der uns bedrückenden und lähmenden Lebensangst" (S. 132) zu befreien, bzw. „das Moment des Bedrohlichen und Angsterregenden aus der menschlichen Gottesbeziehung herauszubrechen" (S. 133), so wichtig die angstüberwindende Kraft der Person und der Botschaft Jesu auch ist. Auch wenn vielen Fehlsteuerungen im menschlichen Dasein die Angst motivierend zugrunde liegt, so gibt es doch auch die nicht primär angstbedingten, sondern aus einer absichtlichen, bewußten Perversion des eigenen Willens hervorgehenden Handlungen und ihre zerstörerischen Wirkungen, gibt es die personale Wirkmacht des Bösen, von der vor allem anderen Jesus die Menschen zu befreien und zu heilen suchte; Ängste sind m. E. mindestens ebenso sehr eine Folge von wie eine Ursache für menschliches Versagen und schuldhaftes Fehlverhalten.

Einen Weg zu einer persönlichen Annahme des dem natürlichen Lebenswillen des Menschen zuwiderlaufenden Todes weist nach Biser die Dichtung des vergangenen Jahrhunderts, die weithin als Todesdichtung, d.h. als dichterische Bewältigung des menschlichen Todes, betrachtet werden könne: Wird von Hermann Broch in dessen *Der Tod des Vergil* der menschliche Tod als ein Anruf verstanden, so in Gertrud von le Forts 1931 entstandener Novelle *Die letzte am Schafott* als Befreiung und schließlich von derselben Autorin in *Das Gericht des Meeres* von 1940 als Aufnahme in den bergenden, erfüllenden Frieden.

Eine Überleitung zum dritten und letzten Teil von Eugen Bisers Anthropologie bilden die verschiedenen Formen menschlicher Selbsttranszendenz, die am Ende des zweiten Teils zur Darstellung kommen. Bereits die Sinnfrage des Menschen und das in ihr sich artikulierende Bedürfnis nach einem tragfähigen Sinn des Lebens stelle eine Form der Selbsttranszendenz dar. Denn es entspricht der Grundbedeutung von ‚Sinn', das zu sein, „worauf etwas letztlich ‚hinauswill', die also eine Selbstüberschreitung

---

[12] Vgl. hierzu Biser, S. 135: „Doch darin manifestiert das Christentum auch schon seine wohl zentralste Qualität als therapeutische Religion. Denn es ist nicht etwa von einer peropheren Zwecksetzung, sondern von seiner Mitte her die Religion der Angstüberwindung".

insinuiert und von der Erwartung ausgeht, dass dieser etwas Gleichartiges ermöglichend und erfüllend entgegenkommt.“[13] Darüber hinaus charakterisiert Biser im Anschluß an Ortega y Gassets gleichnamigen Essay von 1951 den Menschen als ein ‚utopisches Wesen‘. Demnach lebe der Mensch zumeist „in einem permanenten Außer-sich-Sein und damit in einem Zustand der Selbstentfremdung, in dem er zusätzlich zu seinem Hang von seiner Umwelt gehalten wird“ (S. 187); doch dieser utopische Grundzug seiner Verhaltenswirklichkeit hat nicht nur die erwähnte negative, sondern auch eine positive Seite: „Da der Mensch den Ort seiner Erfüllung nicht in sich selbst findet, sucht er ihn, vom Außer-sich-sein auf sich selbst zurückgeworfen, über sich.“ (S. 188). Wenn nun Biser den utopischen Menschen in seiner welttranszendierenden Intentionalität seine eigentliche Zielbestimmung, nämlich das wahre Göttliche, nicht erreichen, sondern Bilder von sich entwerfen lässt, „die das Göttliche meinen, ihm (sc. dem Menschen) jedoch zu Projektionen seiner selbst“ (ebd.) – wie etwa Nietzsches Übermenschen – geraten, so zeigt sich darin Bisers von Ortega y Gasset vorgeprägte Negativeinschätzung des utopischen Menschenwesens,[14] deren Einseitigkeit ich nicht teilen kann. Vielmehr besteht hier meines Erachtens jene von Maurice Blondel gemeinte Alternative, die er allerdings nicht ganz sachgemäss wie folgt formuliert hat:

> „Der Mensch verlangt danach, göttlich zu sein. Gottsein ohne Gott und gegen Gott – oder Gottsein durch Gott und mit Gott: das ist das Dilemma.“[15]

So wird gerade an der Ambivalenz des utopischen Grundzugs des Menschenwesens sichtbar, was Biser mit seiner Modalanthropologie im ganzen aufweisen möchte: Daß der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen, eine offene Frage, ein Entwurf seiner selbst“ (S. 191) ist.

Auch im Ruf seines Gewissens transzendiere der Mensch seine eigene Faktizität; mehr noch: in ihm manifestiere sich die für die personale Selbstwerdung des Menschen „ebenso notwendige wir uneinklagbare“ (S. 195) Entgegenkunft Gottes. Denn „wenn sich der Mensch über den Stand seiner faktischen Verfassung erheben soll, muß er dazu bewogen und von oben her aufgerufen werden.“ (S. 195)

Schließlich stellt auch die sozial-kommunikative und dialogische Dimension des Menschseins eine, und zwar die gewiß am häufigsten vollzogene, Form menschlicher Selbsttranszendenz dar, die Biser „Selbstfindung im andern“ (S. 200) nennt.

III. „Dasein im Aufblick“

Mit „Erhebung“ ist der erste Abschnitt des *dritten* und letzten, anthropotheologisch bzw. -christologisch zentrierten Teils („Dasein im Aufblick“) dieses Buches betitelt. Erhoben ist der Mensch bereits in seinem kreatürlichen Sein zur Gottebenbildlichkeit, erhoben wird er darüber hinaus zur Gotteskindschaft, die Biser ‚dynamisch‘, nämlich

---

[13] Biser, S. 185f.; vgl. ebd.: „Kriterium des gefundenen Lebenssinns ist darum das Gefühl der Sättigung, der Erfüllung, des Einvernehmens und des Friedens.“

[14] Vgl. hierzu auch Bisers Bestimmung des Menschen als eines ‚utopisch-dekadenten Wesens, in Biser, S. 218.

[15] M. Blondel, Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/München 1965, S. 381 (zitiert von Biser, S. 189). In ihrem unmittelbaren Wortlaut nicht ganz sachadäquat ist diese Formulierung, weil zumindest nach christlichem, von Biser zweifellos vorausgesetzten Verständnis der Mensch nicht danach verlangt, selbst göttlich, sondern unmittelbar bei Gott anwesend zu sein.

„als Einstieg und Einbürgerung ins Gottesreich" (S. 227), versteht: „Die Zugehörigkeit zu ihm (sc. dem Gottesreich) ist ihr Zweck, der Künder und Stifter des Gottesreichs ihr Grund" (ebd.). Das Gottesreich aber ist „nicht auf das Gesetz der Macht, sondern das des Friedens gegründet" (S. 228). Daher sei die „Urtat der Gotteskindschaft" (S. 227f.) nach Mth 5,9 die Friedensstiftung.

In seiner Botschaft vom Gottesreich nimmt Jesus bekanntlich „Gott selbst als Gestaltprinzip der menschlichen Lebensordnung in Anspruch" (S. 239). Daher bezeichnet Biser diese Sozialutopie Jesu als „das überlegene Sozialkonzept" (S. 234). Erhoben durch den inneren, göttlichen Zuspruch zur Gotteskindschaft finde der Mensch sich selbst, indem er sich diesem Zuspruch hingibt, welcher zugleich Anspruch, d.h. Sendung, ist.[16] Wer in und aus der Gotteskindschaft lebt, habe den ihn tragenden und erfüllenden Sinn seines Lebens gefunden.[17] Dabei ist das Subjekt der Gotteskindschaft nicht der einzelne Mensch, sondern Christus als das Haupt des mystischen Leibes, der sich in seinen Gliedern liebt und erkennt.[18] Weil der Mensch „von seinem Ursprung her Sozialwesen"[19] ist, könne er niemals mit und für sich allein vollkommen glücklich werden, sondern nur in der ‚durchseelten' Gemeinschaft (vgl. S. 241) des Gottesreiches, deren Formgesetz Gott selbst als die subsistierende Liebe ist.

Bevor Biser im letzten Abschnitt seiner Modalanthropologie Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik entwirft, vertieft er unter der Überschrift ‚Menschsein in der Zeitenwende' seine zeitdiagnostischen und –kritischen Überlegungen. Dabei charakterisiert er in einem ersten Schritt unsere Gegenwart bewusst paradox als eine „utopisch-atavistische Zeit" (S. 250). Denn sie sei „eine zutiefst zwiespältige, ebenso durch extreme Fortschritte" – insbesondere in der Technik – „wie durch nicht minder fatale Rückschläge" – primär im Bereich des Sittlichen und des Religiösen, der Persönlichkeitskultur und der Menschenrechte ... „zu kennzeichnende Zeit" (S. 251). Zu ihrem utopischen Grundzug gehöre vor allem der „Versuch, uralte Menschheitsträume, wie den Raub des himmlischen Feuers oder die Sternenreise, zu verwirklichen."[20] Diesem Ansinnen aber eigne, wie bereits Nietzsche und Freud erkannt haben, eine erhebliche religiöse Dimension, da es dem Versuch gleichkomme, göttliche Attribute an sich zu reißen: etwa im Bereich der Medientechnik das Attribut der Allwissenheit[21]

---

[16] Vgl. Biser, S. 229: „Wer aber wie Jesus als Adressat eines göttlichen Zuspruchs zum Bewusstsein seiner Identität gelangt, ist dadurch von seinem Selbstbegriff her auf den Weg der Hingabe verwiesen. Indem er sich vergibt, gelangt er zu sich selbst."

[17] Vgl. Biser, S. 233: „ [...] dass die Erreichung der Gotteskindschaft daran erkannt werden könnte, dass die Belästigung durch die Sinnfrage entfällt."

[18] Vgl. Biser, S. 234: „Subjekt dessen, was Gotteskindschaft besagt, ist somit nicht schon der einzelne, der sich dazu ‚herangebildet' weiß, sondern erst der als ‚Haupt' seines Leibes waltende Gottessohn. Seine ‚Glieder' wissen um sich, sofern er sich in ihnen erkennt. Sofern sie sich von dieser Entgegenkunft zur Liebe bewegen lassen, liebt Christus sich selbst in ihnen."

[19] Vgl. Biser, S. 240: „Denn der Mensch ist von seinem Ursprung her Sozialwesen. Deshalb ist in der Sinnfrage für ihn mit einem nur subjektiven Erfüllungsziel noch nicht das letzte Wort gesprochen."

[20] Biser, S. 251; vgl. ebd., 251f.: „So vertauscht sie, freudianisch gesprochen, den Lustgewinn des Träumens mit dem Realitätsgewinn wachsender Machbarkeit, und eben dadurch entriß sie dem Möglichkeitsraum Bereiche, die zuvor Vorzugsfelder der mythenschaffenden und dichterischen Phantasie gewesen waren, um sie dem Feld der vom Menschen geschaffenen Wirklichkeit zuzuschlagen."

[21] Vgl. S. 252: „Damit würden sich die Hoffnung Nietzsches und die Diagnose Freuds bestätigen, dass die an Gott abgetretenen Attribute – im Fall der Medientechnik seine Allwissenheit – Zug um Zug an den Menschen zurückfallen."

– im Hinblick auf die neuen Kommunikationstechniken müsste man noch das der Allgegenwart hinzufügen – , in bezug auf die Raketentechnik das Gottesattribut der Allmacht; das Schöpfertum Gottes suche sich der Mensch mit den neuen Biotechnologien anzueignen; schwerer nachvollziehbar ist allerdings die Verbindung zwischen der Nukleartechnik „mit der von ihr heraufbeschworenen Gefahr der Selbstvernichtung" (S. 259) und Gottes Richtergewalt. Alle diese technischen Errungenschaften sind jedoch zweifellos „Anläufe zu einem übermenschlichen Machtgewinn" (ebd.) und haben nach Freud den Charakter von Prothesen, „die es ihrem Schöpfer ermöglichen, seinen Aktionsradius in gottähnliche Dimensionen zu steigern" (ebd.). Biser exemplifiziert seine Kritik an diesem groß angelegten Versuch eines Raubs göttlicher Attribute abermals an den modernen Medien, die den postmodernen Menschen in den meisten Fällen nicht zu einer progressiven Selbstvergrößerung führen, sondern zu einer Metapher seiner selbst degenerieren lassen. In ihrer systematischen Unterdrückung der appellativen und performativen Sprachqualitäten, ihrer „Verlagerung der Vermittlung auf Ton und Bild" (263), ihrer gezielten Anknüpfung an das archaische Bilddenken suspendieren sie auf Dauer die rationale Denk- und Urteilsfähigkeiten ihres Rezipienten und werfen ihn „auf den Status eines vorgeschichtlichen Bewusstseins mit prälogischen Denkformen" (263.) zurück. Der entscheidende Anstoß zur Transformation des Rezipienten in den mediatisierten Menschen „geht jedoch wiederum von der Überwältigung der Botschaft durch das Medium aus („the medium is the message"), die es mit sich bringt, dass der Rezipient mehr unter dem Eindruck der Apparatur als der von ihr vermittelten Inhalte steht und in eine zuletzt nicht nur psychologische, sondern existentielle Abhängigkeit von dieser gerät. Im Zug dieser Entwicklung wird das Medium nicht nur, wie Freud meinte, zur Prothese des Menschen, sondern dieser umgekehrt zum ‚Funktionär' des Mediums. Eine Art Symbiose bahnt sich an, in deren Gefolge der Mensch vom Medium her definiert wird. Er wird, schärfer formuliert, zum ‚mediatisierten' Menschen" (S. 264). Durch ihre häufige Vertauschung von Primär und Sekundärerlebnissen bieten die Medien ihren Rezipienten „Reproduktionen und Kopien der Wirklichkeit anstelle ihrer selbst" (ebd.) an. „Danach ist der mediatisierte Mensch der zur Reproduktion seiner selbst gewordene. Als solcher ist er einer Fremdsteuerung unterworfen, die in den Akt seiner Individuation und Identifizierung eingreift und ihn in einen Zustand der Selbstentfremdung versetzt, in dem er sein Leben nur noch als ein auf sich selbst bezogenes ‚Rollenspiel' erfährt. [...] Er wird, um es zugespitzt zu sagen, zur Metapher seiner selbst" (ebd.). Das positive Gegenstück dieses negativen Zustands eines exzessiven Medienkonsumenten als einer Metapher seiner selbst wäre der christliche Begriff vom Menschen als einem Bild Gottes. „Dieses Hochbild", so Biser, „muß dem Medienkonsumenten nahegebracht und [...] vor seinen Augen aufgerichtet werden, wenn ihm aus der Verfallenheit herausgeholfen werden soll" (S. 266).

Die christliche Verantwortungsethik, die Biser abschließend andeutet und die den Menschen in seiner höchsten bzw. besten Seinsmöglichkeit zu entwerfen sucht, setzt mit dem cusanischen Zuspruch „Sei dein eigen", d.h. mit der Annahme seiner selbst als der ersten, „neuen Kardinaltugend"[22] ein; es handelt sich dabei um keinen Imperativ im strengen Sinne des Wortes, weil ein solcher das Vermögen zur Erfüllung des Be-

[22] Biser, S. 278; vgl. ebd.: „So aber erweist sich die Selbstannahme als die bisher in dieser Funktion noch nicht wahrgenommene erst und grundlegende Kardinaltugend, die dem Aufbau der übrigen ebenso viel an Halt und Festigkeit verleiht, wie sie ihnen an Wegweisung, Bestätigung und Orientierung verdankt."

fohlenen als ausschließlich im Angesprochenen befindlich voraussetzen würde. „Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen", dieser göttliche Zuspruch rufe zwar zur Selbstaneignung auf, gewähre jedoch zugleich eine Hilfe zu dem, was gefordert wird.[23] „Gefordert aber ist der Wille zum Menschsein, genauer noch: die Akzeptanz des auferlegten Daseins mit seinen Konditionen und Grenzen, also das, was Guardini, zweifellos unter dem Eindruck von Kierkegaards *Krankheit zum Tode*, die ‚Annahme seiner selbst' nannte" (S. 280f.). Dieser ersten Kardinaltugend aber müssten die göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe folgen, die Biser die ‚bleibenden Konstanten' (S. 282) nennt. An die Stelle der Liebe als einer göttlichen Tugend aber sei meist, wenn überhaupt, die Humanität als „die getätigte, in Akte der Zuwendung und Hilfsbereitschaft umgesetzte Menschlichkeit" (S. 286) getreten, die gleichwohl der sich innergesellschaftlich ausbreitenden sozialen Unterkühlung und gleichsam als Fernstenliebe der ungerechten Güterverteilung in dieser Welt entgegenzuwirken versuche. Sie äußere sich in solidarischem Verhalten gegenüber den Hilfsbedürftigen und könne sich wirksam nur im Raum der Freiheit und in friedlichen Verhältnissen entfalten. Zu Bisers christlicher Verantwortungsethik gehört wesentlich die von Kierkegaard konzipierte existentielle Gleichzeitigkeit mit Christus, die „in erster und letzter Hinsicht nicht das Werk des Menschen, sondern das des sich in ihm Vergegenwärtigenden und des sich mit ihm gleichzeitig Setzenden" (S. 293) ist. Diese existentielle Gleichzeitigkeit schließe eine Rekapitulation des heute meist fragmentiert lebenden Menschen zu einem integralen Selbstsein genauso ein wie das Ideal der Gotteskindschaft, für welches allerdings „die mystische Inversion formbestimmend" (S. 296) sei. „Denn zur Gotteskindschaft gelangt man nicht so sehr durch Akte subjektiver Annäherung als vielmehr mit Hilfe der göttlichen Entgegenkunft, die dorthin verhilft, wohin sich der Mensch aus eigener Kraft niemals erheben könnte" (ebd.).

IV. Zusammenfassung: Der Mensch als ein „uneingelöstes Versprechen"

Der Mensch ist nach Biser „ein uneingelöstes Versprechen, eine offene Frage, ein Entwurf seiner selbst" (S. 191), und dies sogar in mindestens dreifacher Hinsicht: „Er ist es biologisch, sofern die Entwicklung seines Gehirns, zumindest im Bereich der Steuerung seines Sozialverhaltens, noch nicht abgeschlossen ist. Er ist es mehr noch in evolutionärer Hinsicht, sofern seine Tendenz, steuernd in seine eigene Entwicklung einzugreifen, mit seiner technischen Fähigkeit Hand in Hand geht, sein Gehirn symbiotisch mit Computern und Speicheranlagen zusammenzuschalten. Und er ist es vor allem existentiell, sofern seine Werdemöglichkeiten durch moderne Formen der acedia und niederhaltende Zwänge blockiert werden" (ebd.). Während jedoch das Verheißungspotential des Menschen in evolutionärer Hinsicht, wie von Biser an den technischen Errungenschaften illustriert wurde, höchst ambivalent ist, gilt dies für seine sittlichen und religiösen Ressourcen an sich nicht, womit ihre Pervertier- und Manipulierbarkeit allerdings nicht in Abrede gestellt sein soll.

Im ganzen gesehen dürfte Biser die Absicht seiner Modalanthropologie, den Menschen als ein uneingelöstes Versprechen und damit als ein utopisches, sich selbst

[23] Vgl. Biser, S. 280: „Hier wird gewährt, was gefordert ist, und gewährt, sofern dem Aufruf entsprochen wird."

transzendierendes Wesen zu erweisen, welches mehr im Sinne von Größeres sein kann, als es jeweils ist, und daher gleichsam einen Verheißungsüberschuß in sich trägt, durchaus eingelöst haben. Neu – auch wenn der programmatische Titel einer Modalanthropologie dies zum Ausdruck bringen sollte – eine solche Auffassung des Menschen allerdings nicht. Denn auch Bisers modalanthropologische Konzeption kann auf einen zumindest implizit in Anspruch genommenen Wesensbegriff der menschlichen Natur als eines geschichtlich existierenden und leiblich verfaßten Geistwesens nicht verzichten, welches sich in vielfachen Bezügen beständig auf das wahre Unendliche hin selbst überschreitet und doch in seinem faktischen Selbstüberstieg nicht nur hinter seinem Sollen stets faktisch zurückbleibt, sondern auch prinzipiell nur von einer gnadenhaften Entgegenkunft Gottes vollendet werden kann. Diese Auffassung des Menschen jedoch in das Zentrum seiner philosophisch beginnenden und theologisch endenden Anthropologie gestellt zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst Eugen Bisers und verleiht seinen Ausführungen eine appellative und vielleicht sogar performative Eindringlichkeit.

Philotheos **4** (2004) 111-118

Bernhard Kilga
Innsbruck

Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung

Wer den Krisen und Problemen der Gegenwart näher auf den Grund gehen will, der wird ohne Zweifel vom primären Befund einer hochgradig rational-wissenschaftlichen Prägung des Zeitgeistes ausgehen müssen, die ihre Wirkung auf alle Lebensbereiche ausübt. Ihrer bereits extremen Ausformung entsprechen Defizite, die existenzbedrohende Konsequenzen für den Einzelnen wie für die Gesellschaft haben.

Bei der Suche nach dem Ausgangspunkt und dem dynamischen Element einer Entwicklung, die in derartige Extremlagen führte, zeigt sich eine besondere Art und Weise des Denkens und des von ihm gesteuerten Handelns. Für die Entstehung dieses Denkens, wie wir es heute als dominant kennen, war die Bildung einer neuen Phase im der Bewusstseinsgeschichte der Menschheit entscheidend. Was in vielen Traditionen als tragischer Bruch dargestellt und beklagt wird, bestand im Verlust der Gemeinschaft mit Natur und Kosmos. Wie vielfach berichtet wird, hatten die Menschen in dieser Phase der Frühzeit noch engen Kontakt und besondere Kommunikation mit den Göttern gehabt. Durch diesen Bruch gingen sie jedoch der Geborgenheit einer paradiesischen Situation verlustig. Standen sie zwar noch, wie die frühen Griechen, unter der Führung der Götter, so mussten sie sich doch zunehmend in einer fremden Natur und Umwelt bewähren.

Existierten in der Frühzeit noch verschiedene Formen der Kommunikation, etwa solche nonverbaler Art – J. Gebser deutet die mundlosen Bilder dieser Zeit in diesem Sinne[1] –, so gewannen Sprache und Schrift zunehmend an Bedeutung, zumal sie, wie viele Mythen berichten, von Göttern, Heroen usw. den Menschen vermittelt wurden. So schrieb Jahwe seine Gesetze auf Steintafeln, wogegen er Moses seine Lehre mündlich mitteilte. Sprechen und Schreiben hatten so noch sakralen Charakter. Nach Verlust der frühen Geborgenheit wurden die menschliche Situation, Fragen des Schicksals des Menschengeschlechts sowie des nunmehr eigenständiger werdenden Individuums Gegenstand eines neuen, der Sprache und Schrift folgenden Denkens und Erkennens. Auch ihr sakraler Rang zeigt sich darin, dass sie gleichfalls durch Ursprungsmythen mitgeteilt wurden.

Hier wird jedoch bereits ein Problem aktuell, das von Anfang an die gesamte weitere Entwicklung begleitete. Es beruht auf dem offenbar in manchen Kulturen mit dem zunehmenden Erkenntnisdrang verbundenem Versuch, die menschlichen Grenzen zu überschreiten, und götterähnliche Erkenntnisfähigkeiten zu erlangen. Geradezu pa-

[1] *Ursprung und Gegenwart*, Stuttgart 1949 bzw. 1953, S. 68.

radigmatisch dafür ist das Geschehen im Paradies, von dem das Alte Testament berichtet. Die Schlange versprach bekanntlich Adam und Eva, dass ihnen durch das Essen eines Apfels vom Baum der Erkenntnis gottgleiche Erkenntnisfähigkeit zuteil würde, sie also zwischen Gut und Böse würden unterscheiden können. Indem sie dieser Versuchung nachgaben, verstießen sie gegen ein striktes Verbot Gottes, starben aber nicht, wie Gott es angedroht hatte, wurden zur Strafe jedoch aus dem Paradies verwiesen und ihrem weiteren Leben schwere Bürden auferlegt. Der Versuch, gottähnliches autonomes Denken und Erkennen zu erlangen, ist daher, da gegen den ausdrücklichen Willen Gottes geschehen, von Anfang an mit einem der Erbsünde gleichenden schwersten Makel behaftet. – Ein Versuch göttergleichen Handelns endete mit dem Scheitern des Turmbaus zu Babel.

Einen besonderen Erkenntnisweg gingen die Griechen und zwar den Weg eines autonomen Denkens. Dabei entwickelten sie neue Denkweisen und Denkformen, eine neue Begrifflichkeit und Logik sowie philosophische Kategorien wie die Kausalität und andere. Sie ließen eine spezielle Rationalität entstehen, die das abendländische Denken auszeichnet und heute weltweit verbreitet ist. Andere Denkwege gingen etwa die frühen Chinesen, deren Denken auf Beeinflussung des Handelns mittels überlieferter Bilder ausgerichtet war.[2] Im Alten Ägypten dagegen kannte man eine mehrwertige oder Komplementaritätslogik, in der die Prinzipien der Identität und des ausgeschlossenen Dritten nicht gelten.[3]

Die griechische Philosophie hatte religiösen Rang, da Denken und Erkennen als religiöse Akte galten. Man spricht daher von einer griechischen "Denkreligion". Allerdings lag so die Versuchung nahe, die Denker zu vergöttlichen. Dies galt jedoch als Akt der Hybris, die die Griechen als größte Gefahr für ihr geistiges und religiöses Leben erkannten und fürchteten. Als Hybris wird seither jedes Streben nach gottähnlicher Autonomie im Denken und Handeln bezeichnet. Auch Prometheus, Luzifer und andere Heroen standen daher unter Hybrisverdacht.

Christentum

Eine grundlegende Neuorientierung und einen weltgeschichtlichen Epochenwechsel in mehrfacher Hinsicht bewirkte das Auftreten Jesu. Er brach zunächst mit der griechischen Denktradition, der "Denkreligion", die von einer hybriden, autonomen Denkfähigkeit überzeugt war, indem er primär keine Denkleistung, sondern ein neues Verhalten und eine gewandelte Lebensgestaltung verlangte. Seine Aussagen waren daher nicht begrifflich abstrakt, sondern konkret, beruhten auf Analogien, Bildern, Beispielen. So verdeutlichte er seine zentrale Aussage: "Dein Wille geschehe" mit Bildern wie: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" oder "Folget mir nach ..." Er verwies damit auf das Vorbild seines Lebens, mit dem in einzigartiger Weise die Erfüllung des Willens Gottes zum Ausdruck kam, in Gehorsam bis zum Tode am Kreuz. Er setzte damit einen radikalen Kontrapunkt zu dem im Sündenfall im Paradies zum Ausdruck gekommenen Willen nach Allwissen und Allmacht und machte so diesen Fehltritt rückgängig.

---

[2] M. Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt 1985.

[3] E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1973, S. 233.

Den Grundintentionen Jesu folgend prägte Paulus für das neue christliche Leben die Losung: Glaube, Liebe, Hoffnung. Mit dieser Festlegung differierte der christliche Glaube vollständig von allen antiken Denkweisen und Vorstellungen und war daher etwas vollständig Neues. Das Frühchristentum lehnte zum Teil jedenfalls die hellenistisch-griechische Philosophie mit ihr Metaphysik und ihren Weltdeutungen als irreführend radikal ab.

Um die Ausgestaltung des christlichen Glaubens, um seine Verbreitung und Durchsetzung bemühten sich die Kirchenväter. Dazu mussten sie, da Jesus keine ausformulierte Lehre hinterlassen hatte, vor allem ein konsistentes Lehrgebäude entwickeln. Um die Akzeptanz der neuen Lehre zu erreichen, mussten sie jedoch zum Teil Begriffe und Methoden der von ihnen bekämpften herrschenden Denkrichtungen, vor allem des Platonismus verwenden. Dabei entgingen sie allerdings nicht der Gefahr und Versuchung dieser Denkweisen, nämlich der Überschätzung der Denkfähigkeit und letztlich wieder der hybriden Vorstellung ihrer Autonomie.

Aufbruch zur Moderne – Humanismus – Aufklärung

Die so nun selbständiger und freier gewordene Vernunft wandte sich der Erforschung der Natur zu. Bei F. Bacon machte sie bereits ihren Machtanspruch geltend, wenn er die Herrschaft über diese verlangte, sie auf die ”Folter spannen” wollte und erwartete, dass sie dem Menschen Nutzen bringen würde. Tendenzen der modernen Technik haben hier ihren Ausgang.

Mit der Deutungsmacht, die die Vernunft nun auch beanspruchte und die schon von der Vorstellung eines Allwissens ausging, entwarf sie Welt- und Menschenbilder. So stellte Descartes in seiner Theorie die Seele der Natur gegenüber, die er als leblose Materie verstand und die den Gesetzen der neu entdeckten Mechanik unterworfen war. Nicht weit war es dann zu Vorstellungen vom Menschen als Maschine, – Gedanken, die bis heute Wirkung zeigen. Die Vernunft erlag zudem dem Einfluss von Humanisten, die aus antiken Texten den Gedanken von der Autonomie des Menschen entnahmen (Pico della Mirandola: *De dignitate hominis*). Mit der Vorstellung vom göttlichen Licht der Vernunft geriet sie in eine weitere hybride Übersteigerung und triumphierte schließlich mit der Etablierung der Göttin der Vernunft in der Französischen Revolution. Hohen Anspruch stellte aber auch Kant, wenn er den Menschen zum ”Gesetzgeber der Natur” erhob, der mit seinen Begriffen Ordnung in das Chaos der Erscheinungen bringe.

Ihre volle Machtfülle erreichte die Vernunft in den mechanistisch-materialistischen Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts, die die Seele und die Gefühle, also die Innenseite des Menschen, nicht anerkannten. Einen Höhepunkt ihrer hybriden Allmachtsvorstellungen bildete A. Comte mit seiner Behauptung, man kenne nun die Gesetze der menschlichen Gesellschaft und beherrsche sie, sodass die Menschheit nun ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen könne und keine überirdischen Instanzen mehr benötige. Er postulierte so die Selbsterlösungsfähigkeit des Menschen, also den sich selbst schaffenden Gott. Erlösungslehren, wie jene des Marxismus, machten sich diese Vorstellungen zu Nutze, wenn sie von den Fortschrittsutopien des Neuen Menschen oder vom Paradies auf Erden sprechen. A. Camus sieht hier Menschen in einer gnadenlosen Revolte gegen die Schöpfung am Werk.[4]

---

[4] A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1953, S. 129.

Die an der geschöpflichen Einheit von Gott, Natur und Mensch festhaltenden Geistesströmungen (Pansophie, Paracelsus, Kepler u.a.), die auch Zweifel an der Macht der Ratio hatten (wie Pascal, Luther, Goethe, die Romantiker u.a.) wurden von den dominierenden rational-aufklärerischen Tendenzen in den Hintergrund, teilweise in Geheimgesellschaften abgedrängt.

Die katholische Kirche, die in Gegnerschaft zu den herrschenden rationalistischen Auffassungen geriet, versuchte ihre Gläubigen durch ihre offene Ablehnung des "Modernismus", wie er genannt wurde (Liberalismus, Freimaurerei u.a.), vor Irrtum zu schützen. Das Bild dafür war der das Lamm leitende Hirt.

In der Gegenwart ist die naturwissenschaftlich-rationalistische Denkweise in eine Krise geraten. Verschiedene Umstände haben den Verlust ihrer Vormacht bewirkt – trotz gewaltiger partieller Erfolge auf verschiedenen Gebieten, vor allem in jenen, die die Technik bestimmt. Zweifel an dieser Denkweise und an ihren Methoden bestehen schon seit längerem. So wird ihr vorgeworfen, dass sie nach dem Prinzip: "Messen-Zählen-Wägen" die Phänomene reduziert, monokausal und mechanistisch vorgeht, mathematisch formalisiert und einer materialistischen Intention folgend das Subjekt, also die Innenseite des Menschen, seine Seele und seine Gefühle ignoriert, zumindest als Störfaktoren ablehnt. Wenn die naturwissenschaftliche Denkweise so alles ausschließt, was nicht in ihr System passt, kann sie die Realität nicht voll und zutreffend erfassen. Eklatant waren die Folgen dieses Fehlverhaltens im Bereich der Medizin, wo man lange den Körper als Maschine betrachtete und sich sträubte, die Rolle der Psyche im Heilungsprozess anzuerkennen. Zu Fehlurteilen muss es auch führen, wenn im Bereich der Psyche mechanistische Methoden angewandt werden, wie es S. Freud mit seiner Psychoanalyse tat.

Die Ignorierung der Psyche führte auch in anderen Wissensbereichen zu Fehlurteilen. So erkannte man z.B., dass der *homo oeconomicus* – die Basis aller modernen Wirtschaftstheorien – also der Mensch, der voll über die Marktsituation informiert ist und daher rein rational entscheiden wird – eine fiktive rationale Konstruktion ist. Der Mensch als einzelnes Subjekt ist eben nie voll über den Markt informiert und handelt auch nie rein rational. Die Erkenntnis dieser Binsenwahrheit brachte den Entdeckern den Nobelpreis.

Die Folgen dieser einseitigen Denkweise war, dass sich das alternative Wissen explosionsartig ausdehnte (alternative Heilverfahren, Esoterik, New Age u.a.).

Den entscheidenden Einwand gegen die Methode eines strengen Determinismus in den Naturwissenschaften lieferte Heisenberg mit der Entdeckung des Naturgesetzes der Unbestimmtheitsrelation, die das absolute Kausalitätsprinzip durchbricht.

Die gewaltige Masse an Wissen, die die Naturwissenschaften angesammelt haben, hat jedoch einen generellen Mangel des herrschenden Denkens offenbart. Die Zusammenhänge in der belebten und unbelebten Natur, im Mikro- und Makrokosmos, sowie deren Ziele und Zwecke sind aufgrund ihrer ungeheueren Komplexität dem Denken nicht zugänglich. Zudem hat jedes gelöste Problem stets neue im Gefolge. Bemerkenswerterweise verwendet sogar J. Monod die Begriffe "Offenbarung" und "Wunder".[5]

---

[5] J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München 1971, S. 87. 91.

Ein grundlegendes Defizit weist jedoch die herrschende Denkweise im Bereich der Philosophie auf. Es ist ihr nämlich nicht möglich, was auch die moderne Erkenntnistheorie erkannt hat, absolut gültige Aussagen zu machen, da sie immer von vorrationalen Denkvoraussetzungen ausgehen muss. Von ihr sind daher keine Aussagen über Ziele, Wertungen, Sinngehalte des menschlichen Handelns zu erwarten. K. Popper hat in seiner "Offenen Gesellschaft" darauf hingewiesen, dass die rationalistische Einstellung auf einem irrationalen Beschluss oder auf dem Glauben an die Vernunft beruht. Er sowie Feyerabend ("anything goes") u.a. waren somit die Begründer der pluralistischen Unverbindlichkeit der Postmoderne.

Aus diesen Feststellungen geht hervor, dass der Mensch in einer Art Erkenntniskäfig eingeschlossen ist und dass sein Handeln daher letztlich weithin von irrationalen Voraussetzungen und Grundlagen ausgeht Ihm werden so radikal die Grenzen seines Denkvermögens deutlich, wie ja überhaupt die Erfahrung von Grenzen eine der entscheidenden Einsichten und damit Wenden der letzten Zeit bewirkte. Sie wurde mit ausgelöst von dem Buch *Die Grenzen des Wachstums* (Stuttgart 1972) von D. Meadow, in dem dieser erstmals auf Grenzen der Umweltbelastung und in der Ressourcennutzung hingewiesen hat. Damit ist eine Epoche zu Ende gegangen, die von einem grenzenlosen Expansionismus und von totaler Machbarkeit träumt. Es ist daher kein Raum mehr für Utopien aller Art ("Reich Gottes auf Erden", der "Neue Mensch" aller Varianten, auch gentechnologischer und computergelenkter Art).

Probleme der modernen Ratio

Mit großer Sorge allerdings muss man eine zunehmende Denk- und Urteilsschwäche feststellen. Anlass zu dieser Sorge sind vor allem die beiden Aktivitäten auf dem Gebiet der Fortpflanzungstechnik, nämlich die Einpflanzung eines Eies und das Klonen eines Menschen. Im Falle der Eieinpflanzung entsteht ein Mensch mit drei Elternteilen somit eine Art menschlichen Lebens, die in der Natur bisher nicht vorhanden war. Mit dem Wegfall der genetischen Chancengleichheit wäre nämlich die Gleichheit aller Menschen aufgehoben und somit das Fundament der Demokratie und der Menschenrechte zerstört. Dasselbe gilt für das Klonen eines Menschen, da hier ein menschliches Wesen produziert wird, das keinen Vater hat – also eine absolut inakzeptable Konditionierung – und dessen Leben durch eine festgelegte Genausstattung schon im voraus weitgehend fixiert ist. In beiden Fällen würden die Eigenschaften eventuell unzähliger noch nicht geborener Generationen manipuliert, ohne deren Einverständnis, was eine an Radikalität und Endgültigkeit kaum zu übertreffende Freiheitsberaubung und Verletzung der Menschenwürde und damit elementarer Menschenrechte darstellt.

Ein weiterer Vorgang, der im Zusammenhang mit den Problemen der gegenwärtigen Denkkultur zu erwähnen ist, besteht in der im Rahmen der Nutzung der Atomenergie notwendigen Lagerung der atomaren Abfälle. Bekanntlich müssen diese durch Jahrtausende von Jahren betreut und bewacht werden. Sie stellen damit eine Belastung für viele kommende Generationen dar, also ein in der bisherigen Menschheitsgeschichte einmaliges Handeln absoluter Unverantwortlichkeit.

Schließlich muss in diesem Zusammenhang auf die aktuelle Tendenz zu einer weltweiten und umfassenden Globalisierung eingegangen werden. Diese hat letztlich die Unterwerfung jeglichen und nicht nur des wirtschaftlichen Handelns unter den Primat

der monetären Gewinnmaximierung zum Ziel, also unter ein Zwangsregime, das die Reduzierung aller Lebensäußerungen auf ein unmenschliches Niveau bedeuten würde.

Angesichts dieser historisch völlig neuartigen Situation wird die Krise des Urteilsvermögens und damit des dieses leitenden Verstandes offenkundig. Dieser ist offensichtlich nicht fähig, notwendige Risiko-, Schadens- und Folgenabschätzungen vorzunehmen und zu beurteilen, ob überhaupt und eventuell womit kommende Generationen belastet werden dürfen.

Sinnkrise und Neuorientierung

Der Mensch kann jedoch nicht ohne Sinn und Gewissheit leben und benötigt daher Orientierungspunkte, Maßstäbe und Wertordnungen. Da die Ratio ihm diese nicht liefern kann, ist er auf Informationen von "Außen" angewiesen, auf Offenbarungen von religiösen Führern und auf Intuition und Eingebung von Philosophen, Künstlern u.a.

Den religiösen Menschen gibt ihre Religion die Leitlinien. Für das Christentum tat dies Jesus, wenn er sagte: "Dein Wille geschehe". Diese Aussage, die keine speziellen Gebote und Verbote enthält, setzt an der Wurzel an und trifft so die religiöse Grundproblematik der Gegenwart in besonderer Weise. Sie fordert nämlich eine Grundhaltung, die vielleicht erst heute in ihrem vollen Umfang und in ihrer umfassenden Bedeutung erkenn- und erfahrbar ist. Letztlich geht es bei ihr darum, die von Jesus vorgenommene Zurückweisung des frevelhaften Versuches der Aneignung gottähnlichen Denkens zu vollziehen. In einer tiefreichenden Umorientierung muss der Mensch heute vielmehr die Grenzen und Möglichkeiten erkennen und anerkennen, die durch seine Geschöpflichkeit und seine nun unübersehbar gewordene Verflochtenheit und Eingebettetheit in die Natur vorgegeben sind.

Damit findet eine Epoche der Geistes- und Bewusstseinsgeschichte sowie der spirituellen Geschichte ihren Abschluss. Sie hatte damit begonnen, dass das Bewusstsein eine Differenzierungs- und Entfaltungsstufe erreichte, auf der eigenständiges Denken und Handeln möglich wurde, mit der aber auch bereits die Gefahr des Irrtums und der Versuchung hybriden Missbrauchs verbunden war, wie er im Paradiesbericht des Alten Testamentes drastisch dargestellt wird. Nachdem so nun die Grenzen und Möglichkeiten des Denkens und Erkennens erkannt sind, ist eine neue Phase der Denkkultur zu erwarten.

Ausrichtung auf den Willen Gottes

Um nun Gottes Willen folgen zu können, ergibt sich das Problem, dass der Verstand sich dem Erkennen des göttlichen Willens nur durch Brechungen hindurch annähern kann, die sich aus dem Aufnehmen und Deuten der Quellen, also der Worte, Taten, Texte und Offenbarungen der Religionsgründer ergeben. Der Christ kann sich daher nie sicher sein, eine ungetrübte und unverfälschte Erkenntnis des göttlichen Willens zu besitzen. Für eine autonome Haltung fehlen so die grundlegenden Voraussetzungen.

Ein Anlass höchsten Ranges, sich dem Schöpferwillen zu nähern, ist die Frage des rechten Umganges des Menschen mit der Schöpfung. Als Geschöpf und selbst Teil der Schöpfung hat er ihr mit Achtung und Rücksicht gegenüber zu treten.[6] Er muss

[6] Vgl. W. Speyer, "Christliche Ehrfurcht vor dem Leben und antike Scheu vor Leben und Tod", in: ders., *Religionsgeschichtliche Studien*, Hildesheim 1983, S. 125-140. 194.

daher grundsätzlich alles unterlassen, was sie schädigen oder gefährden könnte. Gegebenenfalls wäre wie in einem Rechtsverfahren – "Im Zweifel für den Angeklagten" – für die Schöpfung zu entscheiden. Die katholische Kirche hat für solche Situationen den Grundsatz des Schutzes des Schwächeren entwickelt. So hat sich der Papst seinerzeit gegen die Verwertung der Atomenergie ausgesprochen. Zu groß ist das Risiko im Hinblick auf die Schwäche der menschlichen Vernunft. Ernsteste Warnung muss der schwerste Sündenfall der Einführung der Atomenergie sein mit ihren vielen schwersten und irreversiblen Belastungen und letztlich mit der immerhin denkmöglichen Zerstörung der Schöpfung. Schließlich wurde die Katastrophe von Tschernobyl nicht durch technisches, sondern durch menschliches Versagen, nämlich durch die hybride Überschätzung der Leistungsfähigkeit des Reaktors verursacht.

Bei der so gebotenen Zurückhaltung gegenüber der Schöpfung bleibt kein Raum für Vorstellungen wie, der Mensch könne ihre Entfaltung fördern oder verbessern, die "Evolution lenken".

Dieselbe Grundhaltung wie gegenüber der Schöpfung, nämlich eine des Respekts und der Rücksichtnahme, muss natürlich auch für das Verhalten dem Nächsten, dem Mitmenschen gegenüber gelten. Als Mindestforderung besteht ja die Goldene Regel, die in vielen Kulturen und Religionen bekannt war und noch ist.[7] Für das Christentum als Liebesreligion gilt jedoch mehr, und zwar im Nächsten das Geschöpf Gottes zu sehen und ihm daher mit christlicher Liebe zu begegnen.

Für die Gesellschaft als Ganzes besteht jedoch die wichtigste Aufgabe darin, dem Mitmenschen die volle Möglichkeit der spirituellen Entfaltung zu gewährleisten, für den einzig wahren Fortschritt im Bereich der einzig wahren Autonomie, nämlich auf den Anruf Gottes zu antworten. Jesus hat mit dem Wort: "Dein Wille geschehe" den Weg gewiesen. Wenn der Christ diesem Wort folgt, nimmt er seine hoch entwickelte Individualität so weit zurück, dass er nicht mehr der Versuchung hybrider autonomer Tendenzen verfällt und sich für da Wirken und Einwirken Gottes öffnet.

Neue Aspekte und Herausforderungen bei der Gestaltung der Gegenwart

Infolge der Ansammlung eines ungeheueren Wissens und der Zunahme entsprechender Gestaltungsmöglichkeiten auf allen Gebieten, vor allem seit das Wissen vieler Kulturen und Zeiten bekannt und zugänglich wurde, ist eine völlig neue Situation entstanden. Es zeichnet sich nämlich eine bereits sehr bedenkliche Unübersichtlichkeit und Zersplitterung des Wissens ab, woraus ein großes verborgenes Gefahrenpotential resultiert (z.B. Computer- und Gentechnologie sowie Umweltbelastungen verschiedenster Art). Es ist daher ein dringendes Gebot, diese Schwachstellen zu beseitigen, indem das nun verfügbare Wissen für eine optimale schöpfungsgerechte Gestaltung der menschlichen und natürlichen Verhältnisse genutzt wird. Dabei dürfen jedoch nicht Wissensgebiete und Denkweisen ausgeschlossen werden, die von den etablierten Wissenschaften nicht beachtet oder abgelehnt werden, so z.B. die diversen Grenzgebiete, Paranormales u.a.

Eine wichtige neue Sicht etwa erlaubt die umfassende Beachtung der Energetik. Sie geht davon aus, dass der menschliche Körper ein energetisches Kraftfeld darstellt,

---

[7] A. Dihle, *Die „Goldene Regel". Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962.

das mit den Kraftfeldern in Natur und Kosmos korrespondiert, eine Sicht, die auch spirituelle Bezüge zum Inhalt hat. – Für die moderne Ratio ergibt sich so ein weites Aufgabengebiet.

Neue, weitreichende Perspektiven ergeben sich jedoch aus dem Wissen um die ungeheuere Komplexität der Natur. Die Vermutung erscheint nämlich berechtigt, dass der Mensch in diese einbezogen ist, allerdings in einer Weise, die er nicht oder nicht mehr kennt. Sein Verhalten oder überhaupt schon sein Sein haben möglicherweise einen weit über seinen unmittelbaren Umkreis hinausgehenden Einfluss, dessen er sich nicht bewusst ist. Vor allem die neuen Erkenntnisse über die energetischen Zusammenhänge legen solche Überlegungen nahe, die neue Dimensionen eröffnen.

Eine ähnliche Lage zeigt sich bei der Betrachtung des Lebens der Gesellschaft sowie des Einzelnen. Seit sich das Wissen über die Geschichte der Menschheit über Jahrtausende und alle Kontinente erstreckt, ist unübersehbar geworden, dass ständig Veränderungsprozesse des Bewusstseins vor sich gehen, angefangen von den elementaren Fähigkeiten des Sprechens, des Schreibens und Denkens sowie des Handelns in den verschiedenen Lebensbereichen bis zur Ausbildung des Individuums. Allen diesen individuellen und überindividuellen Veränderungsvorgängen in den tieferen Schichten des Bewusstseins ist der Mensch unterworfen und kann sich ihnen nicht entziehen. Sie bewirken jedoch auch eine Veränderung der spirituellen Erfahrensweisen, was deutlich aus der Geschichte vieler Religionen hervorgeht. Für den Christen geht es nun darum, diese Veränderungen zu akzeptieren und sie im christlichen Glauben mit zu vollziehen, wobei er Anteil an ihrem tieferen spirituellen Sinn haben kann.

Philotheos **4** (2004) 119-144

Bogoljub Šijaković
Belgrad/Nikšić, Serbien und Montenegro

Kritik des balkanistischen Diskurses

Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans

Vorbemerkung

Hier geht es um einen Vortrag auf dem Internationalen Symposium des Forums für Studien und Forschungen zur Kultur (Forum Studi e Ricerche per la Cultura) in Gorizia, Italien, am 26./27. November 1999 zum Thema »Das Andere des Balkans«.

Die Organisatoren des Symposiums »Das Andere des Balkans«, eine slowenisch-italienische Jugendgemeinschaft im Forum für Studien und Forschungen zur Kultur (Gorizia), hatten offensichtlich keine Gleichmütigkeit gegen den Balkan-Golgatha unserer Zeit. Ich bedanke mich bei Ihnen nicht nur für die freundschaftliche Einladung sondern vor allem für ihren Wunsch, den Balkan in ein Licht zu setzen, das besser ist als das Licht der Medienbühne des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts. Man könnte sagen, dass die Slowenen im Vergleich mit anderen ex-jugoslawischen Völkern, nicht nur heute, sondern auch in der Vergangenheit, allein schon wegen ihrer geographischen Lage, von den Konflikten am Balkan meistens unberührt bleiben. Daher könnten sie, die Sachlage und das Streben anderer Balkanvölker mit einer ausreichenden historischen Ausgeglichenheit betrachten. Den Balkan immer aus der Nähe schauend, konnten die Italiener ebenso beobachten, dass für die Balkanvölker die Interessen der Großmächte entscheidend sind. Desto eher als Italien von den Großmächten behindert wurde, die Interessen seiner eigenen Balkanpolitik zu realisieren. Daher ist Italien sogar gezwungen, jene Komplexität und Konkretheit des Balkans im Auge zu behalten, die man heute so leicht und gern vernachlässigt, um die eintägige Wahrheit des Balkans mit der journalistischen und in die politischen Interessen versunkenen Sprache zu beschreiben.

Einführung

In einer Szene aus Goethes *Faust*, die vor dem Stadttor des damals als frei und progressiv geltenden Frankfurts spielt, skizziert der Dichter meisterhaft die verschiedenen Mentalitäten der Bürger und legt ihnen eine Einschätzung in den Mund, die das hoffnungslose Schicksals der unterjochten Balkanvölker in der »Europäischen Türkei« volksnah beschreibt:

ANDRER BÜRGER

Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen
Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei,

Wenn hinten, weit, in der Türkei,
Die Völker auf einander schlagen.
Man steht am Fenster, trinkt sein Gläschen aus
Und sieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten;
Dann kehrt man abends froh nach Haus
Und segnet Fried und Friedenszeiten.

DRITTER BÜRGER

Herr Nachbar, ja! so laß ichs auch geschehn.
Sie mögen sich die Köpfe spalten,
Mag alles durch einander gehn;
Doch nur zu Hause bleibs beim alten.[1]

Das Bild des Osmanischen Reiches als Schlachthaus der Balkanvölker dient hier nur als Kontrast, um die Attraktivität eines sorglosen bürgerlichen Lebens hervorzuheben. Einige Jahrhunderte schon hatten die Balkanvölker sprichwörtlich im Blut gebadet, bevor sie sich in diesen Goetheschen Versen wiederfanden, verfasst etwas vor und veröffentlicht kurze Zeit nach dem großen serbischen Befreiungsaufstand unter Kara-Djordje Petrović im Jahre 1804. Diese wenigen Verse genügen jedoch, um uns die herzlose Gleichgültigkeit des damaligen Europas gegenüber dem Balkangolgatha zu vergegenwärtigen.

Im Gegensatz dazu hat der Zerfall der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts eine außerordentliche Aufmerksamkeit der »Weltöffentlichkeit« erregt. Dabei ist die Wahrheit, der wir alltäglich gewahr wurden, mit einer journalistischen Sprache beschrieben worden, die sich politischen Interessen untergeordnet hat, mit einer Sprache, die so leichtfertig und bereitwillig die Komplexität und die Wirklichkeit der Ereignisse vernachlässigt hat, mit einer Sprache, die so aus den Fugen geraten ist, dass sie sich selbst als ein beachtenswertes Phänomen aufdrängt, das bei jeder ernsthaften Analyse dieser Ereignisse hermeneutisch miteinbezogen werden müsste. Keineswegs zum ersten Mal ist die Mediensprache über den Balkan auch jetzt von einem *abstrakten Schematismus* gekennzeichnet, der sonst so oft in einer von Interessen geleiteten, sehr vereinfachten Rede über den Balkan praktiziert wurde, insbesondere im **balkanistischen Diskurs** der Verteufelung des Balkans. Es soll hier der Versuch gewagt werden, einen solchen Diskurs zu demaskieren.

Natürlich setze ich als allgemein bekannt voraus, dass die Elemente der balkanischen Realität – geschichtliche, geopolitische, ökonomische, kulturelle, ethnische, konfessionelle, psychosoziale wie auch ihre manningfaltigen und unerwarteten Kombinationen – zwangsläufig einen sehr komplexen Lebensraum herstellen. Deswegen wird der Balkan tatsächlich von einer mächtigen Ontologie der ständigen und tiefgehenden Veränderungen gekennzeichnet[2], die als Konsequenz ein ausgeprägtes und tiefes histo-

---

[1] Johann Wolfgang Goethe, *Faust: Eine Tragödie*, Erster Teil (1808), vv. 860-871.

[2] Das hat Maria Todorova ausgezeichnet gezeigt: M. Todorova, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford: Oxford University Press 1997 (inzwischen die deutsche Ausgabe: *Die Erfindung des Balkans: Europas bequemes Urteil*, übers. v. Uli Twelker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999).

risches Bewusstsein seiner Bewohner zur Folge hat. Obwohl die historische Vorstellung vom Balkan fast immer kompliziert ist, manchmal bis zur Undurchschaubarkeit, sollte man bedenken, dass hier das historiographische Wissen gerade wegen dieser komplexen Realität von entscheidender Bedeutung ist für jedes maßgebliche Urteil. Dennoch, die folgende Darstellung wird vor allem der Versuch einer phänomenologischen Beschreibung der Natur, Struktur und Funktion jener Rede sein, die vom Standpunkt der Macht heute bevollmächtigt ist, über den Balkan zu sprechen.

Wendungen, die das Wort ›Balkan‹ beinhalten, werden als hässliche Stigmata gebraucht, die allgemeinen Schauder und eine Selbstverachtung der so Gebrandtmarkten hervorrufen sollen. Der Balkan ist ein Lagerhaus für negative Charakteristika geworden, eine Müllhalde für unerwünschte Dinge – eine Deponie für radioaktive Abfälle, verursacht durch 31.000 Bomben mit angereichertem Uranium (und nicht nur die!), die die NATO-Bomber nach dem ausdrücklichen Geständnis von NATO-Generalsekretär George Robertson im jüngsten Krieg über Serbien und Montenegro verstreut haben. Das Bild des Anderen zeichnet der, der die Macht hat. So ist der Diskurs über den Anderen in Wirklichkeit ein Wissen über den Anderen als verlängerte Macht über ihn. In diesem Fall ist es die Pflicht des Intellektuellen, die Macht des Wissens, die als verlängerter Arm der politischen Macht fungiert, zu untergraben, dieses Wissen und nach Möglichkeit jene politische Macht selbst in Frage zu stellen, die entscheidend die Darstellungsweise des Anderen ohne dessen Teilhabe bestimmt. (Es ist bekannt, dass zwischen dem Intellektuellen und der Öffentlichkeit die Medien als großes Hindernis für eine wahrhaftige Kommunikation zwischen einer argumentierten kritischen Haltung und dem öffentlich gebildeten Willen stehen. Heute werden die »Öffentlichkeit« oder das »Publikum« wie jedes andere Produkt auf Bestellung produziert.) Der Intellektuelle sollte sich dem **balkanistischen Diskurs** widersetzen, jenem Diskurs, der vom Standpunkt der politischen und militärischen Macht aus gerade eine solche Identität des Balkans konstruieren will, die denjenigen, der die Macht hat, von jeder Verantwortlichkeit für seine Handlungen freisprechen soll. Deswegen sollte man sich dem aufgezwungenen Bedürfnis widersetzen, als Anwalt des Balkans aufzutreten, weil dies voraussetzt, dass der Balkan unter Anklage steht (ebendies ist genau die Absicht des balkanistischen Diskurses), dass der Ort für seine solche Rede ein Gerichtsaal ist und dass man dann beweisen muss, dass der zu verteidigende Balkan eigentlich gar nicht so schlecht ist und man seine guten Seiten bei der Verhängung des Strafmaßes und des Urteils in Betracht ziehen sollte, ja vielleicht sogar auch den Umstand, dass er sich noch bessern kannn. (Diese Situation ist jedem, der Erfahrungen mit der kommunistischen Justiz gemacht hat, als eine typische bekannt: der Angeklagte ist gezwungen, seine Unschuld zu beweisen, während der Kläger nicht verpflichtet ist, die Schuld nachzuweisen, weil diese bereits durch Etikettierungen und Verleumdungen festgestellt wurde.)

Die »Andersheit« des Balkans und das Objekt »Balkan«

Was kennzeichnet die »Andersheit« des Balkans? Handelt es sich hier um eine »Andersheit« als Objekt des Erkennens und der Beherrschung oder um den »Anderen« als denjenigen, dem wir begegnen und den wir ansprechen? Geht es hier um ein Ding

oder um eine Person? – Das Verhältnis zum »Anderen« ist tatsächlich ein ethisches Verhältnis. Die Grundlage dieses ethischen Verhältnisses, so will uns Emmanuel Levinas überzeugen[3], bildet eine radikale ethische Verantwortung: das ethische Subjekt wird an die Stelle des Anderen gesetzt und nimmt dessen Schuld und Reue auf sich (»der Humanismus des anderen Menschen«). Ethik ist dann keine abstrakte, intellektuelle Schöpfung, keine philosophische Disziplin, sondern kennzeichnet die Beziehung einer Person zur anderen. Das Urphänomen, das diese *Begegnung mit dem Anderen* ermöglicht, ist das **Antlitz** (*le visage*). In der Begegnug mit dem Anderen, in der sich die Epiphanie des Antlitzes (*l'épiphanie du visage*) vollzieht, erfahre ich mich selbst. Europa ist dazu aufgefordert, dem Balkan zu begegnen, eine Begegnung, in der Europa durch die Epiphanie des Antlitzes auch etwas über sich selbst erfahren könnte. Das Verhältins zum Anderen also, das Verhältnis, in dem wir den Sinn des Menschlichen außerhalb der Onthologie zu finden trachten, bezeugt, dass der ethische Plan dem onthologischen vorausgeht, dass dann die führende Philosophie die Ethik und nicht die Metaphysik ist. Und die Ethik als führende Philosophie fordert: die Verantwortung für den Anderen zu bewahren und dem Anderen den Vorzug zu geben. Die menschliche Moralität überhaupt beruht auf der Bereitschaft, dem Anderen den Vorzug zu geben, die Vorrangigkeit der Biologie und der Onthologie praktisch zu überwinden, auch wenn sich das hin und wieder nicht auszahlt und deshalb auch ir-rational oder un-berechenbar ist. – Es entsteht ein ganz anderes Verhältnis, wenn man den Anderen als Fremden betrachtet, wenn man seine Verschiedenheit absolut setzt. Der Fremde: das ist der Bereich der Onthologie und nicht der Ethik, da Fremdheit gegenüber der bloßen Identität Ich=Ich entsteht. Diese Metaphysik der Identität kann nicht für die Ethik zuständig sein. Ethisch betrachtet, bildet sich meine Identität in der Begegnung mit dem Anderen; metaphysisch (onthologisch, essentialistisch) betrachtet ist meine Identität Ich=Ich (A=A), was nur die Bestätigung eines Solipsismus (*solus ipse*). Dann wird der Andere als Fremder zum Objekt unseres Wissens, und ist nicht der Andere, den wir ansprechen und dem wir begegnen; dann stellt man ein Verhältnis zum Anderen her, ohne den Anderen an seiner Selbsteinschätzung teilhaben zu lassen. Der Balkan ist zum unpersönlichen Objekt des Wissens geworden, und zwar eines solipsistisch orientierten Wissens, daher erkennt man am balkanistischen Diskurs über das Fremde, über den Anderen als Objekt, dem das Recht auf Selbsteinschätzung genommen ist, einen **kolonialen Diskurs** als Herrschaftsdiskurs.

Die sogenannten »essentialistischen Paradigmen«, die in den verschiedenen Institutionen (von wissenschaftlichen bis militärischen) als Werkzeuge zur Produktion des Wissens über den Anderen benutzt werden, formen nicht nur das »Wissen« über den »Balkan«, sondern konstruieren den »Balkan« selbst als Objekt. Das Problem liegt also nicht nur in der Produktion des Wissens, sondern auch in der Produktion der »Realität«. (Hier ist auf die grundsätzliche Bedeutung dieses Problems hinzuweisen:

---

[3] Neben zwei Hauptwerke von Levinas (*Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff 1961 = *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von N. W. Krewani, Freiburg, München: Alber 1987; *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff 1974 = *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer, Freiburg, München: Alber 1991) siehe besonders E. Levinas, »La substitution«, *Revue philosophique de Louvain* 66 (1968) 487-508; erweitert in: *Autrement qu'être…*, 125-166 = *Jenseits des Seins.…*, 219-288.

Wie stellen die Sozialwissenschaften ihren Gegenstand her? Wie erschafft man aus ganzen Völkern und Kulturen durch antiquiertes und koloniales Wissen Museen?) Um das Fremde für unser Wissen annehmbar zu machen, muss es mit unseren Begriffen kolonialisiert werden. (Das bedeutet selbstverständlich keinesfalls, dass jedes wissenschaftliche Interesse am Balkan einer Herrschaftpolitik dient; hier ist lediglich beabsichtigt hervorzuheben, dass man die Anwesenheit einer Herrschaftspolitik im Wissen über den Balkan, insbesondere in den Medienbildern über ihn nicht übersehen darf.) Daher ist der Intellektuelle für das konzeptuelle Netz verantwortlich, das geknüpft wird, um darin, wie im Herrschaftskontext, den Gegenstand des Wissens einzufangen. Man sollte deshalb eine ideologische Analyse der herrschenden Diskurspraxis in Bezug auf den Balkan vornehmen und konkret aufzeigen, in welchen Institutionen, auf welche Weise und zu welchem Zweck das Wissen über den Balkan hergestellt wird. Die sogenannten »Balkanstudien« sind das beste Beispiel dafür, wie man vom Standpunkt der Macht aus das Wissen über den Anderen nutzt, um die eigene Herrschaft über den Anderen zu legitimieren. Das Wissen über den Anderen hat dann zum Ziel, eine Identität des Anderen herzustellen, in die die Herrschaft über ihn eingebaut ist. (Dieser Mechanismus ist insbesondere in Bezug auf den sogenannten »Orientalismus«, den orientalistischen kolonialen Diskurs, sehr gut erforscht.[4]) Allein die Idee der »Weltgeschichte«, die die geschichtliche Entwicklung der ganzen Menschheit durch die Verbundenheit verschiedener geschichtlicher Zustände, Bestrebungen und Errungenschaften aller Völker gemessen an der Fortschrittsidee und an herrschenden Werten darstellt – trägt in sich eine Ordnung der Welträume, eine Globalisierung.

Was alles konstituiert die Realität des Balkans? Wie wird der Balkan als Gegenstand hergestellt? Welches Antlitz hat der Balkan, und was kann Europa aus dessen Betrachtung über sich selbst erfahren? – Allein die Namensgebung ›Balkan‹[5], die hier nicht nur einen neutralen Akt der Bezeichnung darstellt, sagt etwas aus über die Macht außerhalb des Balkans, die ihn grundlegend formen will. Bevor der Balkan seinen Namen bekam, hatte dieses Gebiet Südosteuropas keine gemeinsame Bezeichnung. Die Namen Romanien und Rumelien, mittelalterliche Benennungen für verschiedene Balkangebiete (erstere benutzten westeuropäische Reisende und die zweite ist ottomanisch), erinnern an die Identität des Balkans als Teil des einst Römischen Reiches. Im 18. Jahrhundert gebrauchte man für seinen größeren Teil die Bezeichnung »Europäische Türkei«, was bezeugt, dass die ottomanische Eroberung die Identität des Balkans eindeutig bestimmt hat. Eben mit den ottomanischen Türken gelangte auch das Wort *balkan* in der Bedeutung »Bergkette« in dieses Gebiet. Den Begriff gebrauchte 1808 der deutsche Blindenpädagoge und Geograph Johann August Zeune (1778-1853)[6], als er den Namen *Balkanhalbinsel* oder *Balkanhalbeiland* prägte, um den Namen »Euro-

---

[4] Siehe Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon 1978.

[5] Eine ausführliche und interessante Auslegung über die Benennung des Balkans befindet sich in dem ersten Kapitel des erwähnten Buches von Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, 21-37 (Anm. 194-197): »The Balkans: *Nomen*«.

[6] August Zeune, *Gäa: Versuch einer wissenschaftlichen Erdbeschreibung*, Berlin: bei L. W. Wittich 1808 ([7]1846). — Ausführliche Diskussion vom Standpunkt der historischen Kartographie darüber, worauf sich in der Vergangenheit und heute der geographische Begriff ›Balkanhalbinsel‹ bezieht, hat neulich Bojan Beševliev eröffnet: »Opredeljane na geografskoto ponjatie ›Balkanski poluostrov‹ – Alternativi i analogii v minaloto i sega«, *Balkanističen forum / Balkanistic Forum* V/2 (Blagoevgrad 1997) 9-31.

päische Türkei« zu vermeiden. Der Namenswechsel wurde von einem Wechsel des Einflusses begleitet, als die Türkei in Europa an Macht zu verlieren begann und sich die »Ostfrage« auftat, nämlich als die Großmächte am Ende des 18. und im Laufe des 19. Jahrhunderts darum rangen, ein Kräftegleichgewicht herzustellen, um den Durchbruch Russlands auf den Balkan und zum Mittelmeer zu verhindern. Das historische Recht der unterjochten Balkanvölker prallte damals mit dem Interventionismus der Großmächte zusammen, deren wirtschaftliche und strategische Interessen dem Streben der Balkanvölker nach nationaler Befreiung entgegenstanden. Die politische Maxime »***der Balkan den Balkanvölkern***« wurde als Idee vom französischen Außenminister und späteren Regierungspräsidenten de Broglie (Achille Léon Victor, duc de Broglie, 1785-1870) in seiner Rede vor der französischen Nationalversammlung im Mai 1833 formuliert und war Ausdruck der Vorstellung, dass auf dem europäischen Teil des zerfallenden türkischen Reiches Nationalstaaten gebildet werden sollten. Diese Idee war im Grunde eine Reaktion des geschwächten Frankreich auf die Absichten Russlands und Österreichs, den Balkan aufzuteilen, und wurde nach dem Berliner Kongress 1878 unter dem Druck des wirtschaftlichen und politischen Protektionismus der Großmächte völlig verdrängt, um später im Balkankrieg gegen die Türkei 1912 aktualisiert und schließlich auf der Pariser Friedenskonferenz von 1919 angenommen zu werden[7]. Der Balkan war schon immer sehr brauchbar für die globale Politik der Mächtigen. Deshalb spiegeln sich in den Teilungen auf dem Balkan auch die europäischen und globalen Teilungen und Interessen wider. Auf der Landkarte des Balkans sind wie auf einer tätowierten Haut die Absichten der weltgrößten geopolitischen Zeichner und das ausgetrocknete Blut der Nadelstiche zu erkennen. Im runzeligen und von Leid ge-

---

[7] Der geschichtliche Kontext und das Schicksal der Idee »der Balkan den Balkanvölkern« hat Ljiljana Aleksić-Pejković synthetisch zuverlässig ausgelegt: »Balkan balkanskim narodima: Izmedju legitimističkog i nacionalnog principa« [Balkan den Balkanvölkern: Zwischen dem legitimistischen und nationalen Prinzip], im Sammelband: *Islam, Balkan i velike sile (XIV-XX vek)* [Islam, Balkan und die Großmächte (XIV-XX Jahrhundert)] (Internationales Symposium 11-13. Dezember 1996), Beograd: Istorijski institut SANU 1997, 139-156. Siehe auch: Vasilj Popović, *Istočno pitanje: Istoriski pregled borbe oko opstanka Osmanlijske carevine u Levantu i na Balkanu* [Die Ostfrage: Historische Übersicht über den Kampf um die Erhaltung des Osmanischen Reiches in Levant und auf dem Balkan], Beograd: Geca Kon 1928 = Sarajevo 1965; Vladimir Ćorović, *Borba za nezavisnost Balkana* [Der Kampf um die Unabhängigkeit des Balkans], Beograd 1937; Dimitrije Djordjević, *Révolutions nationales des peuples balkaniques 1804-1914*, Belgrade: Institut d'histoire 1965 = D. Djordjević, *Nacionalne revolucije balkanskih naroda 1804-1914*, Beograd: Službeni list SRJ 1995, wie auch die amerikanische Ausgabe mit Koautor: D. Djordjević, Stephen Fischer-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition*, New York: Columbia University Press 1981; *Evropa i istočno pitanje (1878-1923): Političke i civilizacijske promene* [Europa und die Ostfrage (1878-1923): Politische und zivilisatorische Veränderungen] (Internationales Symposium, 9-11. Dezember 1998), Beograd: Istorijski institut SANU, 2001.

Eine illustrative Angabe aus der Feder des Kenners – Dimitri Kitsikis, *L'Empire ottoman*, Paris: PUF 1985, 1994, 104-105: »Um Russland zu verhindern Nachfolger des Reiches zu werden, hat der Westen den Osmanen ein Bündnis angeboten, wie während des Krimkrieges 1854. Das wurde als Achtung des Integritätsprinzips des Osmanischen Reiches betrachtet. Aber gleichzeitig sollte man ein neues Prinzip in Betracht nehmen, das Prinzip des Nationalismus. Der Westen hat versucht den Nationalismus, der unter den Völkern des Reiches entstanden ist, nicht nur gegen Istanbul, sondern auch gegen Russland auszunützen. Darin besteht die wesentliche Kotradiktion, auf einer Seite die Politik der Achtung der Integrität des Osmanischen Reiches und auf der anderen Seite die Politik der Unterstüzung der nationalen Bewegungen. Dieser Widerspruch ist mit dem Zwiespalt im Westen selbst noch größer geworden, da er zwischen dem gegensätzlichen Interesse Englands, Frankreichs und Österreichs und später auch Deutschlands und Italiens aufgespannt war.«

zeichneten Antlitz des Balkans, dieses ersten und letzten Europas[8], in seinem Antlitz also kann Europa gerade heute entdecken, dass es längst nicht mehr jene tüchtige und schöne Königstochter ist, die Zeus entführt und liebkost hat, um ihr als Preis für die geraubte Jungfräulichkeit kostbaren Schmuck und einen Speer zu schenken, der das Ziel nie verfehlt; in diesem Antlitz kann Europa jetzt den Tod sehen, der das Ergebnis der von Zeus hinterlassenen Gewalt ist, einen Tod, den auch die teuerste Kosmetik nicht mehr verbergen kann, einen Tod, vor dem nur noch das Elixier einer authentischen europäischen, aus dem Balkan- und Mittelmeerraum stammenden Kultur zu retten vermag: der hellenischen und christlichen Kultur.

»Balkanisierung« und außerbalkanische Interessen

Durch ihren entscheidenden Einfluss auf die Schaffung der Balkanstaaten haben gerade die Großmächte, ihren geostrategischen Interessen folgend, die territoriale und überhaupt politische Konsolidierung des nach-ottomanischen Balkans verhindert.[9] Die Großmächte haben alles getan, um die Teilungen auf dem Balkan zu vertiefen, die Konflikte zu verschärfen und eine Instabilität zu erhalten, indem sie traditionelle Antagonismen benutzten und neue schufen, wobei sie die lokalen, regionalen und globalen Interessen zum Schaden der hier lebenden Menschen vielfach miteinander verflochten. Sie haben in kolonialer Manier auf den Balkan als Quelle für Rohstoffe geschaut, dabei die unglücklichen, sich nach Sonne, Luft, Wasser und Brot sehnenden Balkanvölker manipuliert und so die Balkanstaaten daran gehindert, ihre Beziehungen unabhängig und nach ihren eigenen Interessen und Machtpotentialen zu regeln. Sie haben,

---

[8] Trajan Stojanović (*1921), Professor Emeritus an der Universität Rutgers (New Brunswick, USA), Balkaner und Amerikaner, heute einer der besten Kenner der Balkangeschichte und des Balkangeistes, versteht den Balkan als das erste und das letzte Europa und meint, dass »sein Ausschließen aus dem neuen Europa, wie auch das neue Zusammenfügen Europas mehr auf Geld und Macht basierend und weniger auf Kultur, eigentlich zum Selbstmord Europas führen könnte«: Traian Stoianovich, *Balkan Worlds: The Frist and Last Europe*, Armonk, N. Y., London: M. E. Sharpe 1994, 3.

[9] Dies braucht man nicht zu beweisen; drei folgende Anführungen (sie können als geschichtliche Erfahrung *in continuo* gelesen werden und könnten von jedem Balkaner akzeptiert werden) dienen dazu als Illustration:

István Bibó (1911-1979) schreibt über die Lösung der territorialen Konflikte und über die Konsolidierung Osteuropas: »Dieses Gebiet kann nicht konsolidiert werden, nicht weil es uranfänglich barbarisch ist, sondern es wurde wegen einer Reihe unglücklicher geschichtlicher Ereignisse barbarisiert, die ihn aus dem Weg der europäischen Konsolidierung verdrängt haben, so dass es auf diesen Weg nicht mehr gebracht werden konnte. Leider wurde ihm bei seiner Rückkehr nicht geholfen, sondern es wurde dabei viel mehr gehindert.« – I. Bibó, *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, Budapest 1946 (= I. Bibó, *Válogatott tanulmányok*, Budapest 1986) = I. Bibo, *Beda malih istočnoevropskih država* [Elend der kleinen osteuropäischen Staaten], ins Serbische übersetzt von A. Vicko, Sremski Karlovci, Novi Sad 1996, 79.

Slavenko Terzić: »Dass die Begriffe ›Balkanismus‹ und ›Balkanisierung‹ als Synonyme für Stammeskonflikte in das Vokabular der internationalen Diplomatie geraten sind, ist vor allem der ›Verdienst‹ der Großmächte und ihrer Regelung der Verhältnisse auf dem Balkan nach ihrem Bedarf und ihren Interessen.« – S. Terzić, »O susretu ili sukobu civilizacija na Balkanu: Reč na otvaranju skupa« [Über die Begegnung oder Konflikt der Zivilisationen auf dem Balkan], im Sammelband: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Begegnung oder Konflikt der Zivilisationen auf dem Balkan] (Internationale wissenschaftliche Konferenz, 10-12. Dezember 1997), Beograd: Istorijski institut SANU, Novi Sad: Pravoslavna rec 1998, 13-16: 15.

Maria Todorova: »Die Größe, die Form, die Wachstumsstufe, ja selbst die sichere Existenz der verschiedenen Balkanstaaten wurde fast ausschließlich durch die Großmachterwägungen reguliert, welche den Regeln des Spieles vom Gleichgewicht folgten.« – M. Todorova, *Imagining the Balkans*, 169.

unglaubliche Inkonsequenz und Heuchelei demonstrierend, mit den Territorien des Balkans Handel betrieben und diese dazu benutzt, zufällige und vorläufige »Verbündete« für sich zu gewinnen.[10] Auch heute steht auf dem Balkan die Möglichkeit, ein eigenes, autonomes kollektives Sicherheitssystem zu schaffen, noch nicht einmal in Aussicht. Die Balkanländer sind sogar nicht in der Lage, selbständig bilaterale Verträge darüber abzuschließen. Die Maxime römischer imperialer Politik *divide et impera*, die später Niccolò Machiavelli (1469-1527) in *divide, ut regnes* umformulierte und die auch von den Habsburgern ausdauernd und geschickt praktiziert wurde, wird auf dem Balkan bis zum heutigen Tag getestet. Die schicksalhaften Grenzen auf dem Balkan sind fast alle durch Interventionismus aufgezwungen worden: sie wurden nicht unter den Balkanvölkern selbst und nicht deren realen Verhältnissen entsprechend vereinbart, sondern von den Großmächten so gezogen, wie es eben deren Interessen und aktuellen Kräfteverhältnissen entsprach, natürlich ohne zu berücksichtigen, dass für die Stabilisierung des Balkans gerechte und akzeptierte Grenzen von größter Bedeutung sind, die vielleicht territoriale Konflikte prinzipiell ausräumen könnten. Da es wegen der Bevölkerungsvermischung (übrigens sind auf dem Balkan ethnische und konfessionelle Gruppen am meisten unter dem Einfluss fremder Faktoren vermischt) nicht möglich wäre »gerechte« Grenzen zu ziehen, müssten die *am wenigsten ungerechten* Grenzen gezogen werden. Aber warum sollte jener, der durch Gewalt entscheidet, auf die Zuständigkeit über die Abgrenzung als potenzielle »Ursache des Krieges« (*casus belli*) verzichten? Die jenigen, die dem Balkan das Schicksal einer Zone der Fragmentierung zugeteilt haben, könnten sich durch ein einziges Wort wie durch Magie von jeder Verantwortung für ihre Balkanpolitik befreien. Dieses magische Wort heißt ›Balkanisierung‹.

Das Substantiv ›Balkanisierung‹ als »der Akt der Balkanisierung eines Gebietes« und das Verb ›balkanisieren‹ mit der Bedeutung »(ein Gebiet) auf kleinere miteinander feindliche Staaten aufteilen«[11] – sind Wörter, die nach den Balkankriegen und nach dem Ersten Weltkrieg das Vokabular der Weltsprachen bereicherten. Im Unterschied zum Verb ›skandinavisieren‹ (»skandinavisch machen nach Form und Charakter«), das

---

[10] Eine übersichtliche Auslegung darüber hat Momir Stojković gegeben: »Geopolitički činioci balkanizacije« [Geopolitische Faktoren der Balkanisierung], im Sammelband: B. Matić, Hg., *Tajna Balkana: Monografija o geopolitici* [Geheimnisse des Balkans: Monographie über Geopolitik], zweite ergänzte Ausgabe, Beograd: Studentski kulturni centar 1995 ([1]1994), 159-208.

[11] *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, ed. Lesley Brown, Oxford: Clarendon Press, 1993, vol. I, 173a: Balkanisation = the action of Balkanizing an area; Balkanize = divide (an area) into smaller mutually hostile States. – Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch* (1966), völlig überarbeitete Neuausgabe, München: Mosaik Verlag 1986, 227b: balkanisieren (ein Land) = in Kleinstaaten aufteilen, zersplittern; *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2001, 228b: balkanisieren = staatlich zersplittern.

Ein interessantes Phänomen des gegenseitigen Abstempelns des Anderen, nämlich das Phänomen der rückbezüglichen Zuschreibung im Voraus durch semantische Intervention von Seiten dieses Anderen geänderten eigener Identität dem Anderen, wobei sich durch die Stigmatisierung des Anderen gleichzeitig die Autostigmatisierung durchführt, ist in jenem damaligen balkanischen Gebrauch des Ausdruckes »Balkanisierung« und »balkanisieren« beinhaltet: in der Kriegsausgabe der *Serbischen Zeitung* (*Srpske novine*), des amtlichen Organs der Serbischen Regierung, können auch solche Beschuldigungen auf Kosten Deutschlands gelesen werden: »In Berlin wird die gleiche Politik fortgesetzt, deren Resultat … die Balkanisierung von Europa sein wird«; oder: »Deutschland wünscht sich Europa zu balkanisieren« – *Srpske novine* (Korfu 1917) Nr. 21, 1 und Nr. 24, 1.

ebenfalls geographische Ursprünge hat und ungefähr zur gleichen Zeit geboren wurde, wie auch zum Substantiv ›Skandinavisierung‹ (»Akt oder Prozess des Skandinavisierens«)[12], dessen Semantik wertneutral ist, sind die Worte ›balkanisieren‹ und ›Balkanisierung‹ mit unerschöpflichen wertnegativen Bedeutungen versehen. Der balkanistische Diskurs der Dominanz, durch den vom Standpunkt der Macht der Balkan als symbolische und imaginäre Geographie produziert wird und mit dem eine Identität des Balkans konstruiert wird, die eine Verantwortung zu verbergen trachtet, hat alle damaligen Disqualifizierungen und Stigmatisierungen des Balkans, alle Stereotype und Vorurteile, alle Etiketten und Verleumdungen zu einem glühenden und dauerhaften Mal der »Balkanisierung« geformt. Die Balkanisierung wie auch die Entbalkanisierung sagen genauso viel über das außerbalkanische Interesse auf dem Balkan aus wie über die »Natur« des Balkans selbst; die (Ent)Balkanisierung ist gleichzeitig die Folge oder sogar eine von vielen Formen der Globalisierung, gleich wie viel Mühe darauf verwendet wird, diese zwei Prozesse als einander ausschließende Gegensätze darzustellen. Die Balkanisierung ist ein Zeugnis der Geschichte der Beherrschung des Balkans, also auch der Geschichte der globalen Macht, die für seine Identität entscheidend ist. Diese Geschichte verfügt über ein so üppiges Arsenal von Brandmarkungen des Balkans und seiner Bewohner, dass man damit ein ganzes Museum verbalen Terrors ausfüllen könnte – hätten diese Stigmatisierungen wirklich nur noch musealen Wert.

Stigmatisierung des Balkans und Stereotype

Der verleumderische balkanistische Diskurs trat zeitgleich mit dem Konflikt um das Erbe des ottomanischen Reichs auf. Die Stereotype über den europäischen (Süd-)Osten waren im wesentlichen schon bis zum Ende des 18. Jahrhunderts geformt, und ihre spezifische Vervollkommnung, immer situiert im geopolitischen Kontext der beteiligten Mächten, dauerte bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. Die Erneuerung der Stereotype vollzog sich parallel zur Erneuerung der Fremdherrschaftsinteressen auf dem Balkan im Zweiten Weltkrieg und besonders während des jüngsten jugoslawischen Bürgerkrieges. Dabei war der allgemeine Sinn der Stigmatisierung, die sich vor allem in der Produktion von Ängsten, Stereotypen und sozialer Kontrolle manifestierte[13], zwangsläufig der Inhalt der antibalkanischen Phänomenologie der Andersheit. Die Herstellung (oder: Entstellung) der Balkanidentität als einer »Andersheit« vom Standpunkt der Macht aus gesehen, zwingt die »Andersheit« durch die Zuschreibung ungewünschter Eigenschaften und die Herrschaft über den Kontext, zu einem solchen Verhalten, das die eigene Disqualifikation bestätigt. Eben dadurch wird die gewünschte Perzeption der »Andersheit« in die Realität der »Andersheit« verwandelt: Die Be-

---

[12] *The New Shorter Oxford English Dictionary*, vol. II, 2704a: Scandinavianize = make Scandinavian in form or character; Scandinavianization = the action or process of Scandinavianizing.

[13] Siehe darüber den Sammelband: Stephen C. Ainlay, Gaylene Becker, Lerita M. Coleman, eds., *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, New York and London: Plenum Press, 1986, besonders die Beiträge: Gaylene Becker, Regina Arnold, »Stigma as a Social and Cultural Construct«, 40-58; Lerita M. Coleman, »Stigma: An Enigma Demystified«, 211-232. — Über die Natur des plakativen Denkens und die Etikettierung habe ich in einem kurzen Essay geschrieben: »Plakati, etikete, moć« [Plakate, Etiketten, Macht], *Glas Crnogor(a)ca*, Jg. CXXVI, Nr. 67 (Podgorica, 20. August 1999) 8-9 = *Književna reč*, Jg. XXIX, Nr. 510 (Beograd, April 2000) 58-59.

wohner des Balkans verhalten sich »der Erwartung entsprechend« d. h. den Rollen entsprechend, die ihnen der balkanistische Diskurs der Macht zuschreibt. So wird durch den Diskurs als einer Form von Gewalt, hinter dem eine reale Macht mit sehr realen Interessen steht, die Identität jener vorgeschrieben, über welche die soziale (möglicherweise auch politische und militärische) Kontrolle wie über ein Eigentum hergestellt wird. Die Funktion der Stereotype, die überwiegend durch negative Verallgemeinerungen und durch böswillige reduktionistische Erklärungen entstehen, ist die Herstellung einer Art *semantischer Gefangenschaft*, die eine bedingte Anerkennung erst dann zulässt, wenn den Eigentümern und Wächtern des Gefängnisses ihr Vorrecht anerkannt wird. Die Bewohner des Balkans müssen dann zustimmen, dass über ihre Identität als einer »Andersheit« die anderen entscheiden, jene, die sie als Leinwand für die Projektion eigener augenblicklicher Interessen und geschichtlicher Frustrationen benützen. Maria Todorova beschreibt prägnant ebendiesen Status des Balkans (im Schlusskapitel ihres inhalts- und lehrreichen Buches über den Balkan):

> »Weil er geographisch ein unzertrennlicher Bestandteil Europas ist, kulturell jedoch als ›Innere Andersheit‹ konstruiert wird, eignet sich der Balkan sehr gut dazu, eine Vielzahl externalisierter politischer, ideologischer und kultureller Frustrationen zu absorbieren, die von den Spannungen und Gegensätzen herrühren, die die Regionen und Gesellschaften außerhalb des Balkans kennzeichnen. Der Balkanismus‹ wurde mit der Zeit ein willkommener Ersatz für das Entladen von Emotionen, für das früher der Orientalismus herhalten musste, weil er den Westen von den Anschuldigungen des Rassismus, Kolonialismus, Eurozentrismus und christlicher Intoleranz gegenüber dem Islam befreite. Schließlich liegt der Balkan in Europa, es handelt sich um Weiße und überwiegend um Christen, so dass man mit der Projektion eigener Frustrationen auf seine Bewohner die üblichen rassisch oder religiös gefärbten Insinuationen umgehen kannn.«[14]

Diese zutreffende Beschreibung (die sich jedoch überwiegend auf einer kulturologischen und sozial-psychologischen Ebene bewegt und deswegen einer Ergänzung durch harte geschichtliche Fakten der Dominanz über den Balkan bedarf) deutet die wahre Natur und Kraft der geltenden Stereotype über den Balkan lediglich an. Stereotype machen im öffentlichen Diskurs jegliche Beweisführung und Urteilsbegründung überflüssig, und wenn sich dann noch wissenschaftliche Institutionen hinter sie stellen, dann bekommen solche Stereotype durch eine pseudowissenschaftliche Legitimation einen verbindlichen Charakter, trotz der Tatsache, dass die Stereotypisierung eines ganzen Volkes oder der Bewohner einer ganzen Region eine jeder Grundlage entbehrende Substantialisierung darstellt, durch die die Existenz von Unterschieden und überhaupt die Existenz von unterschiedlichen menschlichen Wesen verneint wird, was unwahrhaftig und ungerecht ist. (Auch hier muss man nach der Wissenschaft über die Wissenschaft vom Balkan fragen: in welchen Institutionen?, auf welche Weise? und zu welchem Zweck? wird das Wissen über den Balkan produziert.)

Eine der Konstanten der negativen Stereotype über den Balkan ist die moralische und zivilisatorische Geringschätzung seiner Bewohner als Gegensatz zum moralischen Recht und zur zivilisatorischen Pflicht außerbalkanischer Prätendenten auf den Balkan,

---

[14] M. Todorova, *Imagining the Balkans*, 188. — Analog dieser Funktion des Balkans als Substituierung des Objekts »Orient«, Traian Stoianovich weist auf »den *Transfer* des Hassgefühls von der verstorbenen Sowjetunion auf Serbien, einen unvergleichbar geeigneteren Feind hin – auf ein kleines Land, das zu dieser Zeit keinen Verbündeten hatte« (*Balkan Worlds*, 298).

was eine weitere »Kunstfertigkeit« darstellt, die von der alten imperialen römischen Politik übernommene wurde. Damit Stereotype eine Geltungskraft haben, müssen sie den herrschenden Werten angepasst und von den herrschenden Strukturen und Medien unterstützt werden. Das Interesse der Produzenten der öffentlichen (und täglichen) medialen Wahrheit über den Balkan ist durch die Interessen der herrschenden Politik bedingt, was nur ein Beispiel der Abhängigkeit des öffentlichen Diskurses von der Außenpolitik darstellt. Dieses Phänomen der Übereinstimmung mit außenpolitischen Ansichten über den Balkan lät sich schon lange in der Literatur nachweisen, besonders in literarischen Reisebeschreibungen, die sich manchmal in einem solchen Masse an die offizielle Diplomatie angelehnt hat oder sogar ihr Bestandteil war, dass sie sich von ihr nur dann unterschieden hat, wenn sie um ein eigenes Vorausschreiten bemüht war.[15]

Identität und Heterophilie

Die antibalkanischen Stereotype – die zweifellos zur Herstellung einer »gewünschten« Identität des Balkans wie auch zur Legitimierung eigener Handlungen gegenüber dem Balkan und zur Verschleierung der wahren Interessen in dieser Region dienen – disqualifizieren den Balkan als »europäisches Pulverfass« (wobei das Interessanteste verschwiegen wird: wer lädt dieses Fass mit Pulver, wer legt die Zündschnur und wessen Hand entfacht sie?), als finstere Gegend aggressiver und unersättlicher Ethnonationalismen, als Region eines tief verwurzelten interethnischen und interkonfessionellen Hasses, primitiver und irrationaler Leidenschaften und vorpolitischer kollektiver Gefühle, als einen dunklen Herrschaftbereich und Kampfplatz wechselseitiger hegemonistischer Bestrebungen und territorialer Streitigkeiten, angespornt durch geschichtliche Mythen und den Wunsch, einen Vorteil zu Lasten des Anderen zu erzielen; diese Stereotype bezichtigen die Bewohner des Balkans eines Traditionalismus und einer Patriarchalität, eines Mangels an demokratischem Bewusstsein und einer Intoleranz, einer Untertanenmentalität, die sich gut eignet für Manipulationen seitens der Eliten, die wiederum brutal um den Gewinn kämpfen und den balkanischen d. h. »byzantinisch-slawischen« Charakter als primitiv und tückisch, frech und grob, gewalttätig und reizbar, destruktiv und zu Betrug, Raub, Nichtstun und der Aneignung von Privilegien neigend personifizieren, – mit einem Wort (d. h. mit einem Essenzialismus als metaphysischer Rechtfertigung): hier haben wir den *homo balcanicus*; alles was in uns schlecht ist, gehört eigentlich dem »Anderen« und befindet sich an einem »anderen« Ort, auf dem Balkan als der Deponie des Bösen, dem schwarzen Loch des zivilisierten Europas.[16] (»Der Balkan – das sind immer die Anderen!«, sagt Slavoj Žižek.[17])

---

[15] Über die Reflexe der außenpolitischen Ansichten über den Balkan in der europäischen Reiseliteratur siehe das 4. Kapitel bei Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, 89-115 (Anm. 204-207): »Patterns of Perception until 1900«. Den imaginativen Imperialismus mit Rücksicht auf die Behandlung des Balkans in der britischen Literatur hat Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, New Haven and London: Yale University Press, 1998, vorbildlich dargestellt. Siehe auch Slobodan G. Markovich, *British Perceptions of Serbia and the Balkans 1903-1906*, Paris: Dialogue 2000.

[16] Siehe M. Todorova, *Imagining the Balkans*, 57-59, 117-120, *passim*. — Die Beharrlichkeit der Stereotype über den Balkan dokumentieren die Arbeiten, die sich mit dem Anfang und dem Ende des 20. Jahrhunderts beschäftigen: z. B. M. Seleskovitch, *La Serbie dans l'opinion allemande contemporaine 1914-18*, Paris: Jouve 1919 = Momčilo T. Selesković, *Srbija u nemačkom javnom mnjenju od 1914. do 1918.* [Serbien in der deutschen Öffentlichkeit 1914-1918], Beograd: Rad 1996; Milan Ristović, »›Slika neprijatelja‹: Srpske teme u berlinskom satiričnom časopisu *Kladderadatsch* 1914-1915« [Das ›Feindbild‹: Die Serbien-

Eines der Ziele einer solchen Stigmatisierung ist es, eine Identitätskrise des Gebrandmarkten hervorzurufen, indem man bei ihm Angst und Selbstzweifel, Unzufriedenheit mit sich selbst, Gefühle von Unglücklichsein und Unwürde weckt. Durch die Stigmatisierung werden als Mittel der Beherrschung beim auserwählten »Anderen« Schuldgefühle erzeugt und aufgezwungen[18], mit der Absicht, dass der Gebrandmarkte die Schuld annimmt und sie internalisiert: dann ist er dazu verpflichtet, in die rettende Formel eines reuevollen Schuldeingeständnisses zu flüchten (*mea culpa, mea maxima culpa!*). Ein »Ausweg« aus diesem unerträglichen Zustand wird in der Flucht vor der eigenen Identität gesucht, mit dem Wunsch und der Begierde der Andere zu sein, und zwar so ein Anderer, der der Projektion jener entspricht, die Macht haben über das semantischen Feld der öffentlichen Stigmatisierung – und über den Kampfplatz – zu herrschen. Die Angst vor dem Blick des Anderen wird durch die Anpassung der eigenen Erscheinung an den Wunsch des Anderen überwunden. Diese psychologische, soziale und politische Mimikry ist eine unumgängliche Vorbereitung auf eine neue Rolle. Wenn die Identität verneint und entleert ist, wenn der Topos ihres Aufenthaltsortes verlassen ist, nimmt der Andere diesen freien Raum ein, und dann geschieht es, dass sowohl der Einzelne als auch die Gruppe ihre eigene Identität nach dem Wunsch des Anderen gestalten, was als ein definitives Eingeständis aufgefasst wird, dass die Stigmatisierung und die Schuld dem richtigen Objekt zugeteilt geworden sind. Dann wird die »alte« (verneinte und verlassene) Identität als die »eigentliche« Identität, wenn nicht zum einzigen, so doch gewiss zum Haupthindernis für die »neue« Identität. Und so entsteht ein merkwürdiger Zustand des ständiges Bedürfnisses der Andere zu sein, die Autochtonie aufzugeben und eine Heterochtonie anzunehmen, auf unerträgliche Stigmata so zu reagieren, indem man die Charakteristika der fremden Identität als Serum für eine immunologische Antwort auf die eigene Indentitätskrise benutzt: einen solchen Schwächezustand könnten wir **Heterophilie** (*heterophilia*)[19] nennen. (Etwas davon ganz Unterschiedliches ist

---

themen in der Berliner satirischen Zeitschrift *Kladderadatsch* 1914-1915], *Godišnjak za društvenu istoriju* III/1-2 (1996) 23-29; Jovo Bakić, »Stereotipi o Srbima u javnostima pojedinih zapadnih nacija« [Stereotype über die Serben in den Öffentlichkeiten einiger westlichen Nationen], *Nova Srpska politička misao* VI/1-2 (1999) 27-55 (die Übersicht umfasst Österreich, Deutschland, Italien, USA, Großbritanien und Frankreich); Ellie Scopetea, »Orijentalizam i Balkan« [Orientalismus und Balkan], *Istorijski časopis* XXXVIII (1991) 131-143; Milica Bakić-Hayden, Robert M. Hayden, »Orientalist Variations on the Theme ›Balkans‹: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics«, *Slavic Review* 51.1 (1992) 1-15; Milica Bakić-Hayden, »Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia«, *Slavic Review* 54.4 (1995) 917-931. — Eine gute Analyse, die eine prinzipiell theoretische Bedeutung hat, hat Slobodan Naumović gegeben: »›Balkanski kasapi‹: Mitovi i pogrešne predstave o raspadu Jugoslavije« [›Balkanische Schlächter‹: Die Mythen und falschen Vorstellungen über den Zerfall Jugoslawiens], *Nova Srpska politička misao* VI/1-2 (1999) 57-77.

Zu einer Illustration: Über das alte westliche Stereotyp »Byzantinische Heuchelei« gibt es ein jenes Pendant »Latinen sind die alten Betrüger« (in der serbischen Volksgedicht *Dušanshochzeit*, v. 140); die Vorstellung über die Venezianer aus dem Munde des Herzog Draško in *Gorski vijenac* [Bergkranz] von Petar II Petrović Njegoš (1847), vv. 1400-1692, dient dem Zweck dieser Analyse und bleibt unübertrefflich.

[17] Vgl. Slavoj Žižek, *Less Love, More Hatred!*, serbische Ausgabe: *Manje ljubavi – više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, prev. R. Mastilović, Beograd: Beogradski krug 2001, 152.

[18] Vgl. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage: Zur politischen Haftung Deutschlands*, Heidelberg, Zürich 1946 (München, Zürich: Piper 1965, 1987), 44: »Dass jederzeit das Schuldigerklären seitens der Siegermächte ein Mittel der Politik und dann in den Motiven unrein wurde, ist selber eine durch die Geschichte hindurchgehende Schuld.«

[19] Man sollte *heterophilia* von *heterophyllia* unterscheiden, wobei letzteres die Eigenschaft einer Pflanze bezeichnet, deren Pflanzentrieb unterschiedliche Blätter auf verschiedenen Höhen hat, was sinngemäß auch für die balkanistische Metaphorik verwendbar ist.

die natürliche menschliche Eigentümlichkeit, seine dynamische Identität in einer freien Kommunikation mit dem Anderen zu konstituieren und realisieren.) Aber: es ist bekannt, dass die Bewohner des Balkans ein tiefes und komprimiertes Geschichtsbewusstsein haben und dass für sie ihre reiche geschichtliche Identität noch immer von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Kolonisator als Zivilisator

Die Vorstellungen über den Anderen werfen auch ein Licht auf deren Urheber. Der verächtliche Blick auf den Balkan enthüllt die Physiologie eines kolonialen und rassistischen Auges. Der Kolonisator, also jener, der seine Dominanz herstellen will, stellt sich gern als **Zivilisator** dar. Und während der Rassist den »Anderen« gnadenlos bis zur seiner Vernichtung verachtet, lädt der Zivilisator den »Anderen« großzügig ein, ein menschliches Wesen zu werden und sich mit ihm gleichzustellen, indem er sich selbst vernichtet, sich dem Wunsch des Kolonisators anzupassen und die Rolle des Herrschaftsobjekts anzunehmen. Diese entgegengesetzte »Andersheit« ist in dem Begriff der Zivilisation selbst beinhaltet. Der Begriff ›Zivilisation‹ – nicht im rechtlichen Sinn, sondern als Bezeichnung des Zustands einer Gesellschaft – gelangte in den Wortschatz des modernen Europas aus Frankreich (1757) und England (1767), wo er nicht nur ein menschliches und anständiges Verhalten beschrieb, sondern sehr schnell einen durch Tugenden erreichten Grad an gesellschaftlicher Entwicklung im Gegensatz zu Barbarei und Vandalismus zu bezeichnen begann[20]; die Semantik dieses Wortes lehnte sich in ihrem ideellen Aspekt an die Aufklärung an ebenso wie an die Geschichtsphilosophie, die sich an der Idee des Fortschrittsgedankens und im materiellen Sinne am wissenschaftlich-technologischen Fortschritt sowie an militärischer Übermacht orientierte: Adam Smith (1723-1790) stellte beiläufig fest, wie die Zivilisation, deren Dauerhaftigkeit und Ausweitung die Erfindung der Feuerwaffe begünstigt, nur durch ein stehendes Heer erhalten und verewigt werden kann[21]. Im Laufe des 19. Jahrhunderts symbolisierte der Begriff der Zivilisation das Gefühl von technologischer, wissenschaftlicher und moralischer Überlegenheit des Westen gegenüber den primitiven Gesellschaftsformen der sogenannten »Naturvölker« (dieser Ausdruck entstand gegen 1775 und wird Herder zugeschrieben). Dem Bedürfnis der »zivilisierten Welt«, sich durch eine gegensätzliche (daher komplementäre und konstitutive) symbolische Andersheit zu definieren, konnte auch die Rückständigkeit der »barbarischen« osteuro-

---

[20] Siehe zuerst das klassische Werk von Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, I-II, Basel: Haus zum Falken 1939 (Zürich, Bern: Francke [2]1969; Frankfurt/M: Suhrkamp 1972, 1997). — Eine solide Übersicht über die Geschichte und Vielfältigkeit dieses Begriffs macht Ju. S. Stepanov, *Konstanty: Slovar' russkoj kul'tury. Opyt issledovanija*, Moskva: Škola ›Jazyki russkoj kul'tury‹ 1997, 520-545: »Civilizacija«. — Zur Wortgeschichte siehe: Émile Benveniste, »Civilisation: Contribution à l'histoire du mot«, in: *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre*, Paris 1954, I 47-54 = Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard 1966.

[21] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I-II, Dublin, London 1776, II 310: »It is only by means of a standing army, therefore, that the civilization of any country can be perpetuated or even preserved for any considerable time«; 313: »the invention of fire-arms, an invention which at first sight appears to be pernicious, is certainly favorable to the permanency and to the extension of civilization«.

päischen Völker nicht entgehen[22]. Diese Diskriminierung auf Grund von Stereotypen der Nichtzugehörigkeit zur Zivilisation und der axiomatischen kulturellen Unterlegenheit zeigt sich in der Stigmatisierung des Balkans als einer Region, die von Stämmen bewohnt wird: der »Balkanexpress« in seiner Gesamtheit hat eine so große geschichtliche Verspätung, dass das Problem des kulturellen und zivilisatorischen Verkehrs zu einem Erziehungsproblem der minderjährigen Balkanvölker, zum Problem des balkanischen »Tribalismus« wird.[23] Im kolonialen Diskurs wird der Kolonisierte als Eingeborener betrachtet, und der Kolonisator ist sein Zivilisator, so dass die Dominanz (und diese wird mit dem Ziel eines konkreten Gewinnes hergestellt) ihre moralische Rechtfertigung bekommt: jener »Andere« ist ein Wilder (es scheint so, dass dieser nur im wissenschaftlich gedachten ›Naturzustand‹, im *état naturel de l'homme*, die Note »gut« bekommen kann: als *bon sauvage*), und als ein Wilder befindet er sich jenseits moralischer Sphären, weshalb er auch aus der Sphäre des Rechts verdrängt werden kann/muss: zur Wirkung kommt ein ethischer und juristischer Selektivismus, wonach die Normen der Moral und des Rechts für niedere Menschenrassen nicht gelten und die »Zivilisierten« von der Verantwortung für das, was den »Unzivilisierten« geschieht, entbunden werden. Wenn der »Andere« als »Fremder« konstruiert ist, dann ist die Kommunikation mit ihm prinzipiell unmöglich – dann werden diesem auserwählten Objekt der Dominanz negative Werte zugeschrieben, die ihre Geltung durch Gewalt und/oder Manipulation erhalten, wobei das Objekt keine Möglichkeiten hat, sich gegen sie zu wehren.[24] Ein Mensch, der sich gegen Beherrschung wehrt, interessiert sich nicht dafür, ob derjenige, der ihn unterordnen will, »zivilisiert« ist oder nicht (dieser gefährdet in jedem Fall die Freiheit als einen der Grundwerte der Zivilsation), sondern ist darum bemüht, kein Objekt der Beherrschung zu werden; seine Freiheit und Verantwortlichkeit zu verteidigen und sich der Gewalt zu widersetzen – und ebendies ist eine Bedingung und Bestätigung von Zivilisiertheit.

Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, dass die angebliche *mission civilisatrice* eigentlich zur Herstellung der kolonialen Identität dient, stellt die »zivilisatorische Mission« Österreich-Ungarns in Bosnien und Herzegowina und auf dem Balkan dar.

---

[22] Darüber Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Calif.: Stanford University Press 1994. — Die Aktualität dieses Problems formuliert Milorad Ekmečić ungefähr so: »Das ganze orthodoxe Christentum wird heute als eine niedrigere byzantinische Zivilisation dargestellt. Dieser Antibyzantismus ist heute der gesetzliche Sohn des Antisemitismus aus den vergangenen Kriegen, durch den die deutsche Kultur versuchte, die europäischen Völker unter ihrer Kontrolle ideologisch zu mobilisieren« (M. Ekmečić, »Stabilnost Balkana i Srbi« [Die Stabilität des Balkans und die Serben], in: *Evropa na raskršću: Novi zidovi ili ujedinjena Evropa* [Europa am Scheidewege: Neue Wände oder vereinigte Europa] (Internationaler Rundtisch 28-29. April 1999), Beograd: Istorijski institut SANU, 1999, 49-53: 51). — Vgl. Werner Suppanz, »Der Osten als das ›Andere‹: Osteuropa-Konstruktionen in der Analyse österreichischer Identitätspolitik des 20. Jahrhunderts«, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 1 (München 1999) 115-127.

[23] Dazu siehe M. Todorova, *Imagining the Balkans*, 185: »Die Klassifizierung der Menschen entsprechend den Begriffen von (sozialer und technologischer) Komplexität und Aktivität ist ein grundlegendes Prinzip des Imperialdiskurses, das in erster Linie von der Presse beerbt wurde. Sie entlässt die ›zivilisierte Welt‹ außerdem aus jeder Verantwortung oder jeglichem Einfühlungsvermögen, die sie anderenfalls für eher ›vernünftige Menschen‹ angewendet hätte.«

[24] In einem anderen Kontext schreibt darüber Jovan Babić, *Moral i naše vreme* [Moral und unsere Zeit], Beograd: Prosveta 1998, 49-61: »Zlo i pojam zla: Nacrt jedne filozofske analize« [Das Böse und der Begriff des Bösen: Umriss einer philosophischen Analyse] (1996), 57-61.

Wenn das aufklärerische Frankreich sich die Rolle eines Hüters der europäischen Zivilisation auf längere Zeit doch irgendwie zuschreiben konnte, wie konnte dann die absolutistische Habsburger Monarchie darauf setzen, das imperialistische Gesicht ihrer Balkanpolitik mit der kulturellen Schminke eines Zivilisators verbergen zu können?[25] Die Antwort ist – die Habsburger Monarchie hat, das Muster einer modernen Kolonialisierung des Balkans entwerfend, ihre Okkupation Bosnien-Herzegowinas als dessen Modernisierung und Einführung in die europäische Zivilisation und sich selbst als eine kulturelle Macht im Dienste des »westlichen Geistes« auf dem Balkan dargestellt, und das im Gegensatz zu den angeblich aggressiven Bestrebungen Russlands und der byzantinischen Zivilisation (der Durchbruch Russlands als eines Erben des byzantinischen Geistes auf den Balkan hätte vermeintlich die ganze westeuropäische Zivilisation einer Gefahr aussetzten können, weil Ost und West im unversöhnlichen Gegensatz zueinander stehen, wobei dem Osten Begriffe wie »fremd«, »schmutzig«, »gefährlich«, »tribalistisch« zugeschrieben wurden). Im Dienste der politischen Ziele der österreichisch-ungarischen Balkanpolitik wurden »wissenschaftliche« Beweise herangezogen und ein ganzes Programm wissenschaftlicher Untersuchungen und kultureller Propaganda in Gang gesetzt, was einem zweifachen Zweck dienen sollte: auf der einen Seite hatte die österreichisch-ungarische (nationale, kulturelle, pädagogische, konfessionelle, demographische) Politik im besetzten Bosnien-Herzegowina eine »geistige Umerziehung/Umwandlung Bosniens« zum Ziel (»Veränderung der Menschen in Bosnien«, Schaffung einer bosnischen Nation und einer bosnischen Sprache[26]); auf der anderen Seite wurde der wissenschaftlichen Öffentlichkeit in Europa und der ganzen Welt ein »Wissen« über eine entsprechend bearbeitete Realität präsentiert, das als tatsächlich wissenschaftlich aufgenommen wurde, obwohl es in Wirklichkeit der Produktion politisch gewünschter Vorstellungen über einen österreichisch-ungarischen Balkan diente (was »die Fälscherpraktiken der österreichisch-ungarischen Politik«[27]

---

[25] In den nächsten Zeilen werde ich mich auf die ausgezeichnete Arbeit von Slavenko Terzić über die Strategie wissenschaftlicher Untersuchungen und wissenschaftlicher Propaganda in der Funktion der ideologischen Doktrin über die besondere geschichtliche und »zivilisatorische« Mission Österreich-Ungarns in dem okkupierten Bosnien und Herzegowina und auf dem Balkan stützen: »Projekt ›austrougarskog Balkana‹ u Bosni i Hercegovini (O ideološkim osnovama naučnih istraživanja i naučne propagande)« [Projekt des ›österreich-ungarischen Balkans‹ in Bosnien und Herzegowina (Über ideologische Grundlagen der wissenschaftlichen Untersuchungen und wissenschaftlicher Propaganda)], im Sammelband: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena* [Bosnien und Herzegowina vom Mittelalter bis zur neueren Zeit] (Internationales Symposium, 13-15. Dezember 1994), Beograd: Istorijski institut SANU, Novi Sad: Pravoslavna reč, 1995, 407-423.

[26] Der deutsche Publizist und Historiker Hermann Wendel (1884-1936), ein großer Kenner der modernen Geschichte der südslawischen Völker, betrachtet in seinem, leider heute wieder aktuellen, »Sachverständigengutachten« (erstattet am 11. und 12. Mai 1923 vor dem parlamentarischen Untersuchungsausschuss des deutschen Reichstages zur Erforschung der Kriegsursachen) das Erdenken einer »bosnischen« Sprache als eine Absurdität der Politikanten; H. Wendel, in: *Schuld und Recht im Weltkrieg*, Bd. VI, Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte 1924 = H. Wendel, *Die Habsburger und die Südslawenfrage*, Belgrad, Leipzig: Geza Kohn Verlagsbuchhandlung 1924, 16-17: »Wien machte sogar den Versuch, die Landessprache Bosniens, das reinste Serbisch, das man sich vorstellen kan, als eine besondere, als eine bosnische Sprache zu firmieren. Daneben wurde die Fertigkeit, die einen gegen die anderen auszuspielen, die Kroaten gegen die Serben, die Katholiken gegen die Orthodoxen und umgekehrt, zur Höhe einer Kunst erhoben.«

[27] Diese Formulierung habe ich von Wendel übernommen (S. 52), der solche österreichisch-ungarische Politik mit der folgenden Feststellung beurteilt: »daß die Wiener Machthaber vor der Benutzung gefälschter Dokumente nie zurückschreckten, um ihren politischen Gegner zu vernichten oder vor der Welt ins Unrecht zu setzen« (S. 45).

›wissenschaftlich‹ vervollständigt). So wurden wissenschaftliche Institutionen zur Erforschung des »österreich-ungarischen Balkans« gegründet[28]: In Sarajevo eröffnete man 1885 das Landesmuseum (Zemaljski muzej) und rief 1889 den *Kurier des Landesmuseums in Bosnien und Herzegowina* (*Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*) ins Leben (der sich überwiegend mit der Urgeschichte, der römischen Epoche und dem Mittelalter beschäftigte; »die Geschichte des römischen Bosniens« sollte zeigen, dass die österreichisch-ungarische Monarchie die römische Kultur erneuert und fortsetzt und daher das legitime Recht hat, dieses Territorium zu besetzen), in Wien gab es (im Rahmen der Akademie der Wissenschaften) von 1897 an neben der Geographischen Gesellschaft und dem Verein für den Osten eine Balkankommission zur Durchführung und Auswertung von Forschungsreisen auf der Balkanhalbinsel und 1904 wurde in Sarajevo das Institut für Balkanforschung Bosnien-Herzegowinas als Zentrum für Balkanstudien (mit der Serie *Zur Kunde der Balkanhalbinsel*) gegründet. Die Wissenschaft blüht, die Geschäfte auch, und der Okkupator wird zum Zivilisator.

Das Wissen über den Anderen, das vom Standpunkt der Macht produziert wird, um die Herrschaft über den Anderen zu legitimieren und die ihn unterwerfende Identität zu konstruieren, das Wissen also, durch welches das Objekt der Beherrschung hergestellt wird, ist schon seit langem das Gerüst, das den kolonialen Diskurs umrahmt. Es steht außer Zweifel, dass die österreichisch-ungarische Balkanologie ein Beispiel dafür ist, wie das Wissen in den akademischen Institutionen fest verbunden ist mit den Institutionen der Macht. Man kannn nicht behaupten, dass die Balkanologie als solche nur ein Teil des balkanistischen Herrschaftsdiskurses ist, aber man muss wissen, dass auf dem Gebiet des institutionalisierten Wissens Vorstellungen über den Balkan, die für die politische Beherrschung dieser Region nutzbar sind, planmäßig produziert werden. Ein solches wissenschaftliches Wissen und die politische Domination konstituieren den Balkan sehr konkret als ein reales Objekt, in das Machtinteressen eingebaut sind, nämlich: Wissen als Teil des balkanistischen Diskurses wird mittels der Macht außerhalb des Balkans zum strukturellen Moment des Balkans selbst, der imaginäre Balkan wird zum realen Balkan, und der balkanistische Diskurs bekommt schließlich einen unmittelbaren Bezug zur Wirklichkeit. Daher ist das Betreiben des balkanistischen Diskurses nicht nur eine reale Einkommensquelle für jene, die sich selbst als »Balkanexperten« bezeichnen und die zahlreich waren, als es zum jüngsten Blutvergießen kam, sondern auch eine paradoxe Bedingung für Akademiker, um sich in der institutionalisierten Balkanologie zu profilieren: die »Wirklichkeit« darf nicht ignoriert werden.

So wird die Balkanologie zusammen mit der Politik ein unumgänglicher Faktor der »Balkanisierung« und »Entbalkanisierung« des Balkans, was auch immer diese Worte bedeuten mögen. Wenn nicht nur Journalisten, die das Publikum beeinflussen, sondern auch Wissenschaftler, die den Gegenstand ihrer Untersuchung gestalten, in ihre Ansichten die (manchmal lange gültigen) offiziellen politischen Standpunkte, die nachhaltig als Strukturelement der Wirklichkeit aufgezwungen sind, einbauen, dann ist

---

[28] Mehr darüber in: *Naučne ustanove u Bosni i Hercegovini za vrijeme austrougarske uprave* [Wissenschaftliche Anstalten in Bosnien und Herzegowina zur Zeit der Verwaltung Österreich-Ungarns], sabrao i uredio dr Hamdija Kapidžić, Sarajevo 1973; Dr Gregor Čremošnik, *Zavod za proučavanje Balkana u Sarajevu* [Institut für Balkankunde in Sarajevo], Jugoslovenska knjiga No. 27, Zagreb 1921; Hamdija Kapidžić, »Institut za istraživanje Balkana u Sarajevu« [Institut für Balkankunde in Sarajevo], *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, Vol. II (1964) 7-51.

zu erwarten, dass man diese Standpunkte als Vor-Urteile sogar in der von der Politik weit entfernten Fach- oder Unterhaltungsliteratur findet.[29] Eine solche Situation ist uns aus der philosophischen Hermeneutik wohl bekannt, die uns lehrt, dass wir uns des Vor-Urteilscharakters unseres Verstehens bewusst sein müssen. Was die Balkanologie anbelangt, so ist es vor allem für die Bewohner des Balkans unbedingt notwendig, durch eine kritische Meta-Wissenschaft über die Wissenschaft über den Balkan die institutionelle wissenschaftliche Produktion des Balkans zu überprüfen, also den Kontext und Zweck der organisierten Erforschung des Balkans zu analysieren, um in diesem Wissen über den Balkan die Strategie der Macht erkennen zu können, damit durch eine Dekonstruktion der Balkanologie der balkanistische Diskurs demaskiert werden kann. Zuerst sollen die Bewohner des Balkans jene Balkanologie in Frage stellen, für die sie stumme Objekte des Wissens sind, ein unentbehrliches wissenschaftliches Inventar, Gestalten für ein ethnographisches Museum Europas, Exemplare für das Herbarium der botanischen Gesellschaft der Mächtigen, Details im Atlas der Geographie und der Anatomie der globalen Macht, Requisiten auf dem Kampfplatz der Militärindustrie; die Bewohner des Balkans sollen sich vor der Balkanologie jener Wissenschaftler schützen, für die sie überflüssig und störend sind, da sie ihre Schreibtischträume durcheinander bringen[30], sie sollten sich hüten vor der Balkanologie der Händler von Museumsexponaten – vor diesen Räubern des Balkanerbes und den Fälschern der Hinterlassenschaften des Balkans[31]; sie sollen sich der Balkanologie der Experten wider-

---

[29] Um sich den politisch geeigneten »Tageswahrheiten« zu widersetzen, sieht S. Naumović auch die Ernsthaftigkeit des Problems ein: »Die öffentliche Meinung im Einklang mit den Erwartungen einiger unternehmungslustigen politischen Akteure gestaltend, beginnen solche ›Wahrheiten‹ die ernsthaftige und unpolitisierte wissenschaftliche Produktion im großen Maße zu beeinflussen und, was noch schlimmer ist, die gesamte Politik der interessierten Staaten und Institutionen« (s. Anm. 16, S. 58).

[30] Wenn C. M. Woodhouse über den englischen *Philhellenismus* spricht, versäumt er nicht seinen strategischen Hintergrund hervorzuheben, und beschreibt so die Liebe zu Griechenland: »Sie liebten das Griechenland ihrer Träume: das Land, die Sprache, die Antiquitäten, aber nicht die Menschen. Wenn die Leute doch nur, so dachten sie, etwas mehr wie britische Gelehrte und Gentlemen sein könnten; oder wenn das zuviel verlangt sein sollte, wenn sie doch mehr wie ihre eigenen Vorfahren wären; oder noch besser, wenn sie gar nicht da wären« (C. M. Woodhouse, *The Philhellenes*, London: Hodder and Stoughton 1969, 38-39).

Aus dem gleichen Anlass schreibt Zoran Konstantinović über den deutschen Philhellenismus (»Balkan kao hronotop« [Balkan als Chronotop], in: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Begegnung oder Konflikt der Zivilisationen auf dem Balkan], 87-93, 90): »Goethes Humanismus und die Liebe der deutschen Romantik zu den kleinen Völkern, die unter fremder Gewalt gelitten haben, mussten ihren Platz zu Gunsten der Auffassung des deutschen merkantilen Liberalismus abtreten, der im französischen Parlament, 1848, seinen unaufhaltsamen Wunsch nach ökonomischer und territorialer Exspansion enthüllt hat, und dann wurde in der Philosophie Herder durch Hegel ersetzt, der in den Balkanvölkern keine Faktoren sah, die weder auf der Bühne der Weltgeschichte irgendwelche Rolle gespielt hatten noch in der Lage wären so eine Rolle zu spielen. Man vergaß nicht nur die große Begeisterung über das serbische Volkslied, sondern auch die große Liebe zu den Griechen. Der in der späten Romantik so mächtige Philhellenismus hat seinen Platz dem Zweifel überlassen, ob die derzeitigen Griechen überhaupt die Nachkommen der altertümlichen Griechen sind, und der Frage, ob sie eher eine allgemeine Balkanmischung sind.«

[31] Vgl. Predrag Palavestra, »Kraj Balkana na kraju stoleća« [Das Ende des Balkans am Ende des Jahrhunderts], in: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Begegnung oder Konflikt der Zivilisationen auf dem Balkan], 131-135, 132: »Der moralische Faktor war früher auch nicht entscheidend für das Verhältnis Europas zu seiner Kulturwiege, da die wichtigsten geistigen Errungenschaften des Balkans als eine Art des gemeinen Naturerbes der europäischen Zivilisation betrachet wurden. Aus den prächtigen hellenischen Quellen europäischer Kultur schöpften die Barbaren und zerstörten sie danach. Als sie die Kunstschätze von Mykenä, Knossos, Parthenon und Pergamon in ihre Metropolen verschleppt hatten, entwickelten euro-

setzen – dieser vorsätzlichen Daltonisten, die auf dem Balkan alles sehen (was ihre Regierungen sich wünschen), außer die wahre *Lebenswelt* des Balkans und ihren ursprünglichen, üppigen Reichtum. Für die Bewohner des Balkans ist es lebensnotwendig, eine Balkanologie zu haben, die lebendige Menschen des Balkans braucht.

Fragmentierung und Reorganisation des Raums: der Kontext der ethnischen Konflikte

Das Verhältnis des balkanistischen Machtdiskurses und der Wirklichkeit des Balkans kann man sehr gut anhand des zivilisatorischen Stereotyps vom balkanischen Tribalismus und der aus ihm resultierenden **ethnischen Konflikte** analysieren, des Stereotyps, das nicht nur die Konstruktion des Balkans als einer radikalen »Andersheit« darstellt, sondern auch die Verantwortung der außerbalkanischen Faktoren versteckt, die durch die Geschichte hindurch auf verschiedene Weise die territoriale Konsolidierung der Bevölkerung vereitelt haben, indem sie *planmäßig Revisionen der ethnischen und konfessionellen Struktur* des Balkans vornahmen. Der Umstand, dass der Balkan Schauplatz ethnischer Konflikte ist, eine Bühne des ethnischen Wahnsinns, ist angeblich die Folge genetischer Eigenschaften der balkanischen Tribalisten, für die am Ende des 20. Jahrhunderts die »ethnische Säuberung« die liebste Art der Reinigung war (es scheint so, als ob diese durch die Medien popularisierte Wendung heute in Deutschland vor einem auf der Hand liegenden geschichtlichen Hintergrund eine therapeutische Klangwirkung hat, wenn sie den Serben zugeschrieben wird); der kämpferische Ethnonationalismus ist eine schicksalhafte und dem Balkan innewohnende Eigenschaft und hat angeblich überhaupt nichts zu tun mit der langanhaltenden, *systematischen und mehrschichtigen Fragmentierung* des Balkans, die dem äußeren Faktor dazu diente, diesen Raum zu kontrollieren und sich den Bestrebungen und dem Recht der Balkanvölker, eigene Nationalstaaten zu gründen und ihre Unabhängigkeit zu erlangen, zu widersetzen. Tatsächlich ist der Balkan nur ein Fallbeispiel, an dem man demonstrieren kann, dass die wahre Funktion des »Mythos vom ethnischen Konflikt« darin besteht, den globalen Kampf um Macht und Ressourcen fälschlich als einen Kampf nationaler Ideologien darzustellen, dass man Interessenkonflikte, die das Resultat planmäßiger politischer Entscheidungen sind, emotionalistisch mit einer angeblichen ewigen Intoleranz erklärt, um zu kaschieren, dass Hass und Angst nicht aus niedrigen Motiven einfacher Menschen entstehen, sondern aus den höchsten Kreisen der Machteliten mittels instruierter Medien geweckt werden.[32]

---

päische Wissenschaftler eine Theorie der Rechtfertigung, dass die Neugriechen nicht die Nachkommen und daher auch nicht die Erben der alten Griechen seien, dass Phidias und Sophokles eher dem zivilisierten Westen als dem rückständigen und schmutzigen Levant gehörten.« — In welchem Maße die Vorstellung antiken Griechenlands auch eine Konstruktion ist, die eine imperiale zivilisatorische Prätention beinhaltet, siehe: Martin Bernal, »The Image of Ancient Greece as a Tool for Colonialism and European Hegemony«, in: G. C. Bond, A. Gilliam, eds., *Social Construction of the Past: Representation as Power*, London and New York: Routledge 1994, 119-128; M. Bernal ist Verfasser des bekannten Buches *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, London: Free Association Books, New Brunswick: Rutgers University Press 1987.

[32] Darüber sehr überzeugend John R. Bowen, »The Myth of Global Ethnic Conflict«, *Journal of Democracy* 7.4 (1996) 3-14. — Es ist nützlich die Arbeiten von Rogers Brubaker in Betracht zu ziehen (R. Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge:

Auf dem Balkan gab es schon seit der Antike ein »Labyrinth von ethnischen Enklaven«, das durch Völkerverschiebungen und eine Politik der Umsiedlungen immer komplizierter wurde, die Rom, Byzanz, das Ottomanische Reich und die Habsburger betrieben haben, um die Entstehung von Nationen und damit den Sieg des nationalen Prinzips, das die Erhaltung der Kaiserreiche gefährdet hätte, zu verhindern.[33]

— Mit der anhaltenden Praxis des »Bevölkerungstransfers« hat Byzanz die Slawen in den östlichen und westlichen Gebieten voneinander getrennt und die slawischen Siedlungen aus den südlichen Gebieten des Kaiserreiches eliminiert.[34]

— Das Ottomanische Reich, eine der grausamsten und vernichtendsten Despotien der Geschichte, setzte die systematische Deportation der Bevölkerung und die verschiedensten Formen von gewaltsamen Änderungen ethnischer und konfessioneller territorialer Aufteilungen des Balkans fort – von der Entvölkerung und Verbannung ganzer Völkergemeinschaften (*sürgün*) bis zum Genozid, vom Knabenzins der christlichen Kinder (*devşirme*) bis zur weit verbreiteten gewaltsamen Islamisierung – was katastrophale Folgen hatte und noch heute eine der Hauptursachen für die Konflikte auf dem Balkan bildet.[35]

— Die Habsburger Monarchie vereitelte auf verschiedenste Weisen die Entwicklung der nationalen Idee bei den südslawischen Völkern und bemühte sich besonders, die Schaffung eines größeren slawischen Staates zu verhindern und sich der Vereinigung von Serbien und Montenegro zu widersetzen; sie hat Teilungen und Konflikte geschürt,

---

Cambridge University Press 1996; »Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism«, in: John A. Hall, ed., *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 272-306), wie es S. Naumović getan hat (Anm. 16).

[33] Darüber z. B. T. Stoianovich, *Balkan Worlds*, 131, 176-177, 199-200; auch T. Stoianovich, *A Study in Balkan Civilization*, New York: Alfred A. Knopf 1967 = T. Stojanović, *Balkanska civilizacija*, Beograd: Centar za geopoetiku 1995, 100-113, besonders 104-105. — Zu diesem Problem siehe die thematischen Sammelbände: *Migrations in Balkan History*, Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts 1989; *Seobe srpskog naroda od XIV do XX veka: Zbornik radova posvećen tristagodišnjici Velike Seobe Srba* [Wanderungen des serbischen Volks von 14. bis 20. Jahrhundert: Sammelband anlässlich der 300 Jahre von der Großwanderung der Serben], Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva 1990 (139-151: Bibliographie).

[34] Siehe Peter Charanis, »The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire«, *Comparative Studies in Society and History* III/2 (Jan. 1961) 140-154.

[35] Siehe: Ömer Lûtfi Barkan, »Osmanli imparatorlugunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler | Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire ottoman«, *Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuasi / Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Université d'Istanbul* XI (1949-50) 67-131; Slavko Gavrilović, »Deportacija, raseljavanje i seobe Srba u vreme otomanske vlasti od XV do početka XIX veka« [Deportationen, Entvölkerung und Wanderungen von Serben während der Ottomanischen Macht von 15. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts], im Sammelband: *Islam, Balkan i velike sile* [Islam, Balkan und die Großmächte], 231-244; S. Gavrilović, »Migracije Srba iz bosanskog pašaluka u Gornju Krajinu (od druge polovine XV do kraja XVIII veka)« [Serbenmigrationen aus dem bosnischen Paschaluk in Gornja Krajina (von der zweiten Hälfte des 15. aus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts], im Sammelband: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena* [Bosnien und Herzegowina von Mittelalter bis zur neueren Zeit], 201-212; Milić F. Petrović, »Život i prava Srba pod turskom upravom u staroj Srbiji od 1804. do 1912. godine« [Das Leben und die Rechte der Serben unter türkischer Gewalt im Alten Serbien von 1804 bis 1912], in: *Islam, Balkan i velike sile* [Islam, Balkan und die Großmächte], 397-408; Panayotis G. Charitos, »Conflict of Civilizations in the Balkans and the Role of International Law«, in: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Begegnung oder Konflikt der Zivilisationen auf dem Balkan], 517-531.

indem sie die Nationalismen auf dem Balkan gegeneinander aufbrachte, sich dabei der »griechischen, albanischen und muslimischen Elemente« im Kampf gegen die »südslawischen« bedienend (also den »schon gut erprobten Habsburger Slogan *divide et impera*« benutzend), indem sie desweiteren neue Nationen erzeugte, eine Kolonisierung der Bevölkerung, nicht nur aus wirtschaftlichen, sondern auch aus politischen Gründen betrieb, um die serbische ethnische und territoriale Kompaktheit zu zerstören, und das alles natürlich nur, um das politische und wirtschaftliche Monopol auf dem Balkan (Rohstoffvorkommen) zu erlangen, wie es die wirtschaftlichen Bestimmungen des Berliner Kongresses (1878) sehr krass zum Ausdruck brachten und die weitere Entwicklung der geschichtlichen Ereignisse bis zum Ersten Weltkrieg noch deutlicher bestätigt hat.[36]

— Sich auf die traditionelle deutsche balkanfeindliche Haltung stützend, sah das umfassend geplante und im Rahmen der nazistischen »Neuen europäischen Ordnung«[37] teilweise realisierte Balkanprojekt, d. h. das Projekt »Südosteuropa«, eine vollständige Eliminierung des Balkans vor, eine »Entbalkanisierung« als staatliche, ethnische, politische und wirtschaftliche »Umstrukturierung des Raums«, was heißt: eine territoriale

---

[36] Siehe: H. Wendel, *Die Habsburger und die Südslawenfrage*, 16-17, 25; Slavenko Terzić, *Srbija i Grčka (1856-1903): Borba za Balkan* [Serbien und Griechenland (1856-1903): Der Kampf um den Balkan], Beograd: Istorijski institut SANU 1992, 211-219; I. Hadžibegović, »Migracije stanovništva Bosne i Hercegovine 1878-1914. godine« [Bevölkerungsmigrationen in Bosnien und Herzegowina 1878-1914], *Prilozi Instituta za istoriju*, Bd. XI-XII, Nr. 11-12 (Sarajevo 1975-1976) 310-317; Tomislav Kraljačić, »Kolonizacija stranih seljaka u Bosnu i Hercegovinu za vreme austrougarske uprave« [Kolonisation der ausländischen Bauern in Bosnien und Herzegowina zur Zeit der österreichisch-ungarischen Verwaltung], *Istorijski časopis* XXXVI (1989) 11-24; Dušan Drljača, »Kolonizacija stranog življa u Bosni i Hercegovini krajem XIX veka s posebnim osvrtom na doseljavanje Poljaka« [Kolonisation der ausländischen Bevölkerung in Bosnien und Herzegowina Ende des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Ansiedlung der Polen], in: *Bosna i Hercegovina* [Bosnien und Herzegowina], 213-224.

In einem Artikel von 1880 Mihai Eminescu (1850-1889), »der bekannteste rumänische Dichter«, beweist, dass gerade unter dem Österreich-Ungarn »in der Zeit der nationalen Rechtlosigkeit die Entstehung des nationalen Bewusstseins kommt« (M. Eminesku, *Istočno pitanje: Politički spisi* [Ostfrage: Politische Schriften, eine Auswahl aus *Scrieri politice*, ed. comentata de D. Murarescu, Craiova 1931], übers. von B. Čobotin, M. Vukadinović, Podgorica: Oktoih 2000, 70.

Über die Habsburger Balkanpolitik ist es immer nützlich die Arbeiten von Hermann Wendel zu lesen, die mit großer Kompetenz, glänzendem Stil und Hochsinn geschrieben sind: *Südosteuropäische Fragen*, Berlin: Samuel Fischer, 1918; *Aus dem südslawischen Risorgimento*, Gotha 1921; *Südslawische Silhouetten*, Frankfurt/M 1924; *Der Kampf der Südslawen um Freiheit und Einheit*, Frankfurt/M 1925 = *Borba Jugoslovena za slobodu i jedinstvo*, übers. von M. S. Nedić, Beograd: Narodna prosveta 1925 (Beograd 1991), wo sich auf der Seite 533 die kurze Beschreibung des römisch-habsburgischen Stils »trenne und herrsche« befindet. — Die koloniale Balkanpolitik Österreich-Ungarns hat Graf Franz Conrad von Hötzendorf (1852-1925), österreichisch-ungarischer Generalstabschef, sonst von Anexiomanie bei jeder Erwähnung des Balkans besessen, in einer Denkschrift vom Juli 1913 so dargestellt: »In wirtschaftlicher Beziehung stellt Serbien für die eines Kolonialgebietes entbehrende Monarchie das wichtigste Absatzgebiet dar. … Außerdem kommt in Betracht, daß Serbien ein überaus fruchtbares, an Naturprodukten reiches und äußerst entwicklungsfähiges Land ist, dessen Schätze auszubeuten man nicht anderen Staaten überlassen sollte« (nach Wendel, *Die Habsburger und die Südslawenfrage*, 31).

[37] Zu den folgenden Zeilen nehme ich als zuverlässige Stütze: Milan Ristović, *Nemački ›novi poredak i Jugoistočna Evropa‹ 1940/41-1944/45: Planovi o budućnosti i praksa* [Deutsche ›Neue Ordnung und Südosteuropa‹ 1940/41-1944/45: Zukunftspläne und Praxis], Beograd 1991; M. Ristović, »Balkan u nacističkim projektima ›Nove Evrope‹ u Drugom svetskom ratu« [Balkan in den nazistischen Projekten ›Neuen Europas‹ im Zweiten Weltkrieg], in: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu* [Begegnung oder Konflikt der Zivilisationen auf dem Balkan], 477-491; siehe dort weitere Literatur darüber.

Zerstückelung und Unterwerfung durch ein Protektorat mit deutschen Kommissaren oder durch die Errichtung von Kollaborations- und Satellitenregimen, dann eine »ethnische Reorganisation des Raums«, bzw. eine physische Vernichtung und die Umsiedlung der Bevölkerung, wobei zur Lösung des »serbischen Problems« (nämlich der Frage, wie man aus dem »lebenswichtigen Raum, den die Donau als Verkehrsader bildet«, die Serben verdrängen kann, die gemäß einer rassischen Kategorisierung der Völker »nicht dazu fähig sind, Träger eines unabhängigen Staates zu werden« und die man langfristig vollständig unter Gehorsam stellen sollte) die Zuteilung serbischer »Randgebiete« an die Nachbarstaaten sowie die Vernichtung, Vertreibung und eine Art bergrenzter Kroatisierung der Serben geplant waren; der Balkan hatte als Flankenschutz für die Positionen im Osten eine strategische Funktion für das nazistische Deutschland und erfüllte die Rolle eines den deutschen »Großwirtschaftsraum ergänzenden Wirtschaftsraums«, und zwar als Rohstoffbasis (Nahrung, industrielle Plantagen, Öl, Erdgas, Bauxit, Kupfer, Blei, Zink, Chrom) für eine wirtschaftliche Ausbeutung, einschließlich der organisierten Kriegsplünderung. Für die Destabilisierung und Zerstörung (nicht nur der Balkanländer) benutzen die Nazis ein altes Instrument deutscher Politik – das »Konfliktpotential« nationaler Minderheiten: die Sonderabteilung für »Sabotage und Nutzung von Minderheiten« ließ sich vom Prinzip leiten, dass das Recht der Völker auf Selbstbestimmung eine *Waffe* ist und dass Deutschland nationale und Minderheitenkonflikte schüren sollte, weil es seinen Interessen diente[38], was der (auch heute noch aktiven) deutschen Politik der Parzellierung des Balkans wirkungsvolle und dauerhafte, den Balkanvölkern jedoch tödliche Früchte einbrachte, die im jüngsten jugoslawischen Bürgerkrieg geerntet wurden.[39]

— Auch der Zerfall (die Zerschlagung) Jugoslawiens im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zeigt, dass sich die proklamierte amerikanische Neue Weltordnung (*New World Order*) auf dem Balkan nicht nur durch eine Parzellierung, sondern auch durch eine ethnische »Umstrukturierung« in den gleichen jugoslawischen »Kontaktzonen« wie einst die nazistische »Neuordnung Südosteuropa« vollzieht, die, um es nicht zu vergessen, eine so drastische und dauerhafte Veränderung der ethnischen Zusammensetzung brachte, wie es das Konzentrationslager Jasenovac symbolisiert.[40]

---

[38] Vgl. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, New York, Oxford 1942; Toronto, New York, London [2]1944.

[39] Ein sehr nützliches Buch über die deutsche Politik der ethnischen Parzellierung von Europa und über die verblüffende Verbindung zwischen den nazistischen Akteuren dieser Politik und den heutigen deutschen Organisationen für Minderheitsfragen, in denen sogar Kriegsverbrecher wirken, haben Walter von Goldendach und Hans-Rüdiger Minow veröffentlicht: *Von Krieg zu Krieg: Die deutsche Außenpolitik und die ethnische Parzellierung Europas*, Berlin 1997, [3]1999; das Buch hat Nikola Živković ausführlich rezensiert: *Hrišćanska misao*, Jg. V, Nr. 9-12 (1997) 32-36. — Über den beunruhigenden Einfluss des nazistischen Erbes im modernen europäischen und weltlichen Machtkontext siehe Rodney Atkinson, *Europe's Full Circle: Corporate Elites and the New Fascism*, London: Compuprint Publishing 1997.

[40] Der organisierte Genozid von Serben, Juden und Roma von der Seite des faschistischen Satellitenstaates sog. ›Unabhängigen Staates Kroatien‹ (1941-1945) kann zu den unmenschlichsten in der Geschichte gezählt werden, wie es z. B. Christian P. Scherrer gemacht hat, um ihn unter den »besonders barbarischen Demoziden« auszusondern: Chr. P. Scherrer, »Selbstbestimmung statt Fremdherrschaft: Sezessions- und Autonomieregelungen als Wege zur konstruktiven Bearbeitung ethno-nationalistischer Konflikte«, in: Norbert Ropers, Tobias Debiel, Hg., *Friedliche Konfliktbearbeitung in der Staaten- und Gesellschaftswelt*, Bonn: Stiftung für Entwicklung und Frieden 1995, 257-283. →

Also und folglich: die geopolitischen Pläne der Mächte außerhalb des Balkans zur Kontrolle des Balkanraums werden, und zwar über einen ungewöhnlich langen Zeitraum hinweg (von der *Pax Romana* über die *Pax Ottomana* und *Pax Germana* bis zur *Pax Americana*), durch die Praxis der gewaltsamen Fragmentierung und insbesondere durch die Revision der ethnischen Struktur realisiert, und ebendies ist der *Rahmen*, der die ethnischen Konflikte auf dem Balkan bestimmt. Wenn wir statt der Geschichte der Kriege und Sieger die Geschichte der Verlierer und Opfer kennen würden, wenn wir jenseits globaler geostrategischer Pläne, militärstrategischer Operationen und taktischer Vorgänge »auf dem Terrain« zu den unzähligen misshandelten und bestialisch getöten Menschen durchgedrungen wären, wenn wir den Mut gehabt hätten, dem Opfer in die Augen zu sehen, könnten wir durch den Blick des Opfers alle Gestalten sehen, die sich im gemeinsamen Rahmen des Balkandramas befinden. Natürlich nehmen die Bewohner des Balkans hier einen bedeutenden Platz ein, ohne ein Recht auf Amnestie, ohne ein Recht auf das Vergessen der Schuld oder die Vergebung der Strafe für die gegenseitigen Verbannungen und Pogrome, für die Emigrationen und Assimilationen, für den Mangel an Solidarität und die Anlehnung an außerbalkanische Interessen im Kampf gegen die balkanischen Nachbarn, ohne das Recht auf die Ausrede, dass für das Unglück auf dem Balkan immer ein anderer schuld ist[41], dass Rache auf dem Balkan, mit der man eine vorausgesetzte Gottesgerechtigkeit unberechtigterweise selbst in die Hand nimmt, in der Tat eine Reaktion auf tatsächliche Ungerechtigkeit ist: auf das Erbe der imperialistischen ethnischen Interventionen, das mit dem Bedürfnis der nationalen Befreiung widerstreitet und im Widerspruch steht zum Streben nach einer nationalen Homogenität als Sicherheitsfaktor und einer gesellschaftlichen Stabilität[42]. Aber: das

---

Als Illustration der Schirmherrschaft der Mächtigen über die letzten balkanischen Pogrome kann die Aussage des hohen Beamten der amerikanischen Administration Richard Holbrooke bei einem Treffen mit den Vertretern der albanischen terroristischen Organization UÇK anfang 1998 im Kosovo dienen: »Ich meine, dass die Serben sich von hier verlieren sollten« (»I think the Serbs should get out of here«; Chris Hedges, »U. S. Envoy Meets Kosovo Rebels, Who Reject Truce Call«, *The New York Times*, June 25, 1998, p. A6). ›Institute for Media Analysis‹ aus New York hat es für gemäß befunden, Holbrooke nur soviel zu mahnen, dass er »uncharakteristisch frank« war (»Holbrooke was uncharacteristically frank«; Ellen Ray and Bill Schaap, »NATO and Beyond«, *Covert Action Quarterly*, Spring-Summer 1999). Es gab keinen anderen Kommentar zu dieser kriegshetzerischen und protektorhaften Äußerung!

[41] Hier habe ich im Sinn das, was György Konrád (*1933) in einem Gespräch mit Arpad Vicko (in der serbischen Ausgabe seiner *Antipolitik: Essais und Aufsätze = Antipolitika: Eseji i članci*, Podgorica: Oktoih, Budva: Grad Teatar 1999, 399) als »Sprache des Hasses« formuliert hat: »Das Wesentliche der Sprache der Hasses besteht darin, dass meine Qual bzw. die Qual meiner Gemeinschaft immer eine andere Gemeinschaft ist, dass wir selbst nicht die Urheber der eigenen Qualen sind, dass wir selbst niemals für nichts schuldig sind.«

[42] Vergleiche die Meinung von Maria Todorova über das Streben nach Homogenisierung in der Geschichte der westeuropäischen Nationalstaaten (*Imagining the Balkans*, 175): »Die Demokratie als eine politische Form wurde tatsächlich erst im zwanzigsten Jahrhundert (und für Deutschland erst nach dem Zweiten Weltkrieg) zu einer Eigenschaft der westeuropäischen Nationalstaaten, nachdem diese in den vorangegangenen Jahrhunderten einen bemerkenswerten, wenn auch nicht absoluten Grad an ethnischer und religiöser Homogenität und disziplinierter Gesellschaft zu einem oftmals fragwürdigen menschlichen und moralischen Preis erlangt hatten.«

Auf der anderen Seite sieht es so aus, dass es zwischen der Demokratie und der friedlichen Politik keine direkte Verbindung gibt, in dem Sinne, dass ein höherer Grad an Demokratie einen höheren Grad an Friedlichkeit voraussetzt, worüber Tobias Debiel in dem angeführten Sammelband *Friedliche Konfliktbearbeitung…* schreibt, sich auf David Forsythe (»Democracy, War, and Covert Action«, *Journal of Peace Research* 29, November 1992) stützend, wo man feststellt, dass die Vereinigten Staaten von Amerika eine feindliche Haltung haben zu den demokratischen Ländern, die ihre wirtschaftliche Interesse gefährden.

Böse und die Gewalt, von jeher unumgängliche Bestandteile der gesamten europäischen Zivilisation, sind auf dem Balkan wie anderswo eher eine Angelegenheit individueller und sozialer Psychopathologie, als dass sie wirklich einem ethnopsychologischen Typus des Balkanmenschen entspringen, in dessen Haut die Mächtigen seit langem und oft die Grenzmarkierungen ihrer Interessen eingeritzt haben, um dann mit dem Finger auf die tiefen Narben zu zeigen und neue Interventionen zu ihrer Beseitigung anzubieten. Auch heute noch sind die Worte aus der Einleitung zum Bericht der Carnegie Stiftung (Carnegie Endowment for International Peace, gegründet 1910) über die Ursachen und die Führungsweise der Balkankriege aus dem Jahre 1914 lehrreich:

> »Was ist nun die Pflicht der zivilisierten Welt auf dem Balkan? … An erster Stelle ist klar, dass die zivilisierte Welt aufhören sollte, diese Nationen zum eigenen Nutzen auszubeuten. Sie sollte sie ermutigen, Friedensabkommen zu schließen, und darauf bestehen, dass diese eingehalten wirden. Sie sollte selbst mit gutem Beispiel vorangehen und eine juristische Beilegung aller internationalen Dispute anstreben. (…) Die wahren Übeltäter auf dieser langen Liste von Exekutionen, Attentaten, Ertränkungen, Brandschatzungen, Massakern und Grausamkeiten, die wir in unserem Bericht anführen, sind nicht, um es zu wiederholen, die Balkanvölker. Hier muss Mitleid über Entrüstung siegen. Lassen sie uns nicht die Opfer verurteilen… Die wahren Übeltäter sind jene, die aufgrund von Interessen oder Neigungen verkünden, dass ein Krieg unvermeidlich ist, und wenn sie ihn schließlich hervorgerufen haben, behaupten, nicht in der Lage gewesen zu sein, ihn zu verhindern.«[43]

Auch heute sollte die »zivilisierte Welt« aufhören … Und an dieser Stelle sollten wir uns an Churchills Kriterien zur Bewertung der Balkanvölker erinnern, die sich einzig danach gerichtet haben, »welches von ihnen am meisten den Deutschen schaden könnte«. Wegen dieses herzlosen Gebrauchs der Balkanvölker für die Interessen der Mächtigen und wegen der Verantwortungslosigkeit des Balkans dem Balkan gegenüber – werden geographische und demographische Landkarten dieser Region verworfen, noch bevor die Druckerfarbe auf ihnen getrocknet ist, und es werden neue gedruckt, noch bevor das Blut auf dem Balkan getrocknet ist.

Im Namen des Balkans

Die Etikettierung durch stigmatisierende Stereotype ist eine Form des verbalen Terrorismus, der dem Anderen das Recht auf Mitsprache verwehrt. Das Beispiel der stereotypisierten, balkanfeindlichen Stigmatisierung: der Abstempelung des Balkans als Region eines »jahrhundertealten Hasses«, der ethnische Konflikte inhärent sind und die das Monopol auf Barbarei hat – bedeutet nicht nur eine Verfälschung der geschichtlichen

---

[43] *Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*, Carnegie Endowment for International Peace, Division of Intercourse and Education, Publication No. 4, Washington, D. C. 1914, 19, 273; nachgedruckt in: *The Other Balkan Wars: A 1913 Carnegie Endowment Inquire in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict* by George F. Kennan, Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace 1993; das Vorwort hat Baron d'Estournelle de Constant geschrieben. — Auf der ersten Seite des Reports sind die Prinzipien angeführt, für welche sich die Carnegie's Stiftung einsetzt, die noch heute für die in Konflikt geratenen Balkaner und ihre Regierungen sehr lehrreich ist: »Lieber Krieg als Sklaverei; lieber Schiedsspruch als Krieg; lieber Schlichtung als Schiedsspruch«. — Für den heutigen Problemzustand vgl. Florian Bieber, »Europa ohne Balkan? Überlegungen zu den Auswirkungen der Kriege im ehemaligen Jugoslawien auf die Konzeption des Balkans in der westlichen Politik und Öffentlichkeit«, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 1 (1999) 129-138.

Wahrheit und das Verbergen von Verantwortung, sondern ist ein verbaler Zwang, mit dem der Balkan zum Schweigen gebracht werden soll. Wenn man einem auserwählten Objekt ein wert-negatives und semantisch starkes Etikett anheftet, dann wirkt es kognitiv so, dass man im Erleben dieses Objekts die Wirklichkeit ignoriert. Dann wirkt die Sprache als Mittel der Gewalt, das Etikett als verbale Schlinge: »Lasst den Balkan hängen!«. Die Bewohner des Balkans zum Schweigen zu zwingen – das ist notwendig, damit die Anderen nicht nur über sie, sondern auch in ihrem Namen sprechen können. Gerade deswegen ist die Analyse des balkanistischen Diskurses und jenes Wissens über den Balkan (=»Balkanologie«), das vom Standpunkt der Macht produziert wird, um die Beherrschung des Balkans zu legitimieren, wichtig, wichtig ist die Phänomenologie der »Andersheit«, mit deren Hilfe der Balkan als »fremdes« und unpersönliches Objekt des Wissens konstruiert wird, und zwar wichtig deshalb, damit der Balkan sein Recht im eigenen Namen zu sprechen zurückbekommt, ja das Recht überhaupt sprechen zu dürfen: dem Balkan steht der Kampf um die Anerkennung bevor, der Kampf um das Recht, über seine eigene Identität zu entscheiden und sogar über den eigenen **Namen**. Der unerträgliche Druck des Stigmas und der projektierten Schuld stimuliert ein Selbstverständnis nach den Wünschen des Anderen, den Verzicht auf die eigene Identität, den Verzicht auf die Zugehörigket zum Balkan (sei es aus Gründen von Machtinteressen[44] oder aus Gründen der Scham wegen der Ohnmacht) und die Bereitschaft zur Namensänderung. Derjenige, der das Zusammenleben mit dem Verpesteten im *leprosorium balcanicum* nicht aushalten kann, erlebt das fremde *provisorium mundi* als eigenes Bedürfnis und Erleichterung. Die nazistische Verdrängung des ontologischen Namens »Balkan« durch die formale Bezeichnung »Südosteuropa«, durch eine Bezeichnung der Relation im Sinne einer Klassifizierung des Raums gemäß seiner Funktion im Dienste der zentralen Macht, ist heute wieder in Mode. Einen Namen auszulöschen ist eine Depersonalisierung, einen Namen zu geben ist kein neutraler Vorgang der Kennzeichnung. Die Veränderung des Namens »Balkan« durch die Bestimmung des funktionalen Raums ist eine Identitätsveränderung, die einen Wechsel der Einflüsse und die Produktion von neuem Eigentum anhand des politischen Hintergrunds der Bezeichnung dokumentiert. Die Streichung des Namens »Balkan« ist das Löschen einer unauslöschbaren realen Referenz und das Löschen von Spuren der Macht; die Anullierung des Namens »Balkan« bedeutet auch die Anullierung des Objekts der Beherrschung in seiner Eigentümlichkeit, wodurch die Totalität dominant wird und die Dominanz total; die »Entbalkanisierung« des Balkans ist eine Flucht vor dem Balkan und eine Flucht vor der Antwort auf die wichtige Frage: Wer hat den Balkan »balkanisiert«?

EuroBalkan

Der Balkan ist die alte und zuverlässige Abspiegelung der Weltmachtordnung. Um die unrealisierte Maxime *»**der Balkan den Balkanvölkern**«* verwirklichen zu können, ge-

[44] Vgl. das Interview von Ante Pavelić (1889-1959, Führer des sog. ›Unabhängigen Staates Kroatien‹) dem spanischen faschistischen (d. h. falangistischen) Blatt *Arriba* von 26. Mai 1943, wo es lautet, dass »der Balkangeist eine expansionistische Macht hatte, der es gelungen ist, bis zu den Grenzen Wiens vorzudringen. Österreich-Ungarn hatte genug Kraft diesen Geist nach Südost zu verdrängen, wo er keinerlei Gefahr mehr darstellte. Es ist die Pflicht Kroatiens diesen Druck auf die Balkansitten fortzusetzen, bis es sie in ihre echten Grenzen zwingt.«

nügt es nicht den Spiegel zu bitten eine andere Gestalt widerzuspiegeln, sondern es ist notwendig, dass sich die Balkanvölker dem Balkan widmen, dass nämlich auf dem Balkan selbst das Bedürfnis einer balkanischen Gemeinschaft und einer Völkervereinigung gepflegt wird, sowie das Gefühl der schicksalhaften geschichtlichen Verbundenheit, um so die unreife und eigennützige Selbstherrlichkeit zu verdrängen, die den Balkan hindert sich *immanent* zu konsolidieren und zu integrieren, um nicht das Objekt einer formalen Integration der vorgängig isolierten Teile des Raums zu werden oder der Gegenstand einer außerbalkanischen funktionellen Raumordnung, bzw. das Gebiet der Hortologie und der Multikultur der Weltmacht. Die Balkaner sollten ihre komplexe *nationale*, *balkanische*, *mediterrane* und *europäische* Identität vor allem in ihrer reichen Balkankultur suchen, die schon seit der Antike nicht nur von berühmten Personen-Einzelnen, sondern auch vom balkanischen »Volksgenie« geschaffen wird. Und tatsächlich wagte der südslawische bedeutende Schriftsteller Slobodan Šnajder in unpassenden Zeiten folgendes zu formulieren, »der Balkan ist ein mythisches Gebiet. … Genauso wie man über den Mittelmeerraum sagen kann, er sei die Wiege der menschlichen Geschichte, so gilt das Gleiche auch für den Balkan. Ich möchte hervorheben, dass er nicht nur eine verhängnisvolle Region ist, sondern genau so ein Raum, in dem starke Traditionen oszillieren, die einst die europäische Kultur gestaltet haben«. – Der Balkan braucht keinen Zivilisator, der übrigens selbst seine Zivilisation »aus den Balkanquellen«[45] getränkt hat. Der Balkan hat Europa die grundlegende und maßgebende, verpflichtende und unübertreffliche hellenische Kultur vermittelt. Der Balkan schöpfte unmittelbar die ostmediterranen Quellen des Christentums aus und übertrug sie auf Europa weiter, die sich, nach dem großartigen byzantinischen Zeitalter, demgegenüber sich Westeuropa so oft durch Kreuzzüge versündigte, räumlich und geistig voneinander entfernt haben und die ottomanische jahrhundertelange Zeitrechnung auf dem Balkan trennte immer stärker das Balkanchronotop von Resteuropa. Als nach dem Fall von Konstantinopel 1453 die griechische intellektuelle Flüchtlingselite den humanistischen Geist der italienischen Renaissance anspornte und gestaltete, passierte es, dass der Westen sogar damals nur für die unvergänglichen Schöpfungen der hellenisch-heidnischen Antike aufnahmebereit war, aber nicht für den »fremden« Geist des orthodoxen Christentums. Europa wird erst sein, was es sein sollte, wenn es christlich wird, meinte der große tschechische Europäer Jan Patočka (1907-1977). Der Geist des östlichen Christentums auf dem Balkan kann aber nicht in einer irgendwo »hinten, weit, in der Türkei« versteckten Lampe verschlossen bleiben, wie es die Bürger Frankfurts zu Goethes Zeit in ihrer sorglosen Raumvorstellung meinten. Dann hätte Westeuropa auch die orthodox-christlichen Slawen (*Slavia orthodoxa* neben *Slavia catholica*) akzeptiert und nicht gerade als Erschwernis angesehen.

Europa als politische Machtstruktur produziert den »Balkan« als Objekt, über das man verfügt und der begleitende balkanistische Diskurs spricht über den Balkan so, dass man ihn zum Schweigen zwingt, während die Balkanstudien, bedingt durch die politische Macht, den Balkan als den passiven Gegenstand des Wissens betrachten, der »wissenschaftlich« in der Balkanologie konstruiert wird, genau wie politisch in der

---

[45] Im Sinn habe ich den Titel einer Aufsatzsammlung des ausgezeichneten Balkankenners: Milan Budimir, *Sa balkanskih istočnika* [Aus den Balkanquellen], Beograd: SKZ 1969.

Geographie. Daher spricht der Balkan nicht nur über sich selbst, sondern auch über den Stand der Dinge in Europa. Der Balkan könnte eine gute Gelegenheit für Europa sein, seine eigene Gewalt und Destruktion, sein sorgfältig verborgenes, aber durchaus bekanntes Gesicht zu erkennen: durch den Balkan bietet sich Europa eine gute Gelegenheit sich selbst zu erkennen.

Europa als Inbegriff von Wertidealen setzt schon seit der hellenischen Antike als Teil seiner Identität ein ethisch reflektiertes Verhältnis zum Anderen voraus, nämlich die Anerkennung des Anderen und die Verantwortlichkeit für den Anderen. In einer solchen Phänomenologie der Andersheit jenes Anderen steckt eigentlich ein anderes Ich, und zwar das andere Ich mit dem ich in der Begegnung mit ihm meine eigene Identität freiwillig entwickle, konstituiere und erkenne. Das Europa als Ideal ist aufgefordet dem Balkan entgegenzukommen, durch die Epiphanie des Balkangesichtes sich selbst zu erkennen. Dann ist der Balkan ein unentbehrlicher Teil der Identität Europas, wie die Identität des Balkans unwiderlegbar europäisch ist. Europa ist für den Balkan verantwortlich und verpflichtet einen europäischen Kontext für den Balkan herzustellen. Die Verantwortlichkeit des Balkans für Europa besteht vor allem in der Plicht der Balkaner sich von den Idealen führen zu lassen, für die sich balkanische Weise und Heilige eingesetzt haben um auf diese Weise das Selbstwertgefühl wiederherzustellen.

Philotheos **4** (2004) 145-152

Werner Theobald
Kiel

Der 11. September und die Philosophie
Versuch einer Hermeneutik des Terrors

„Parfümiere und wasche deinen Körper. Binde deine Schuhe sehr eng zu, trage Socken.... Und Gott wird dich schützen. Erinnere dich an dein Gepäck, die Kleidung, das Messer. Du bist nur einen kurzen Moment entfernt vom ewigen Leben der Märtyrer. *Töte*, pflanze die Angst in die Herzen der Ungläubigen!“ Mit diesen Sätzen beginnen die inzwischen weltbekannten Auszüge aus der „Anleitung für Selbstmordattentäter“, hinterlassen von dem „Todespiloten“ Mohammed Atta in einem Koffer, der nicht mehr rechtzeitig verladen wurde am 11. September 2001 auf Flug 11 der American Airlines von Boston nach Los Angeles. Sie enden mit den Worten: „Du wirst bemerken, daß das Flugzeug *anhalten* und dann erneut *fliegen* wird. Dies ist die Stunde, in der Du Gott treffen wirst.“

Mit diesen Beschwörungsformeln im Bewußtsein steuerten am 11. September 2001 drei Selbstmordattentäter innerhalb einer knappen Stunde drei Passagierflugzeuge in Gebäude in New York und Washington: um 8.46 die bereits genannte Maschine der American Airlines, die von Mohammed Atta geflogen wurde, in den Nordturm des World Trade Centers (WTC); um 9.02 Flug 175 der United Airlines in dessen Südturm und um 9.40 Flug 77 der American Airlines in das Pentagon in Washington. Seitdem herrscht eine nicht enden wollende Diskussion darüber, wie das „Unfaßbare, das geschah“ (Slavoj Žižek) verstanden werden kann. Meist sind es einfache und verzweifelte Erklärungsversuche. Angesichts der religiösen Färbung der Anschläge ist vielfach die Rede von „religiösem Fanatismus“ oder von „mittelalterlichem Denken“ in Tateinheit mit einem „entgleisten mittelöstlichen Machismo“; es ist bisweilen auch die Rede von „fundamentalistischem Extremismus“ und manchmal auch davon, daß hier drei junge Männer, die den Sinn des Lebens im Diesseits nicht hätten finden können, auf das Jenseits – im wahrsten Sinne des Wortes – hinzielten. Dazwischen liegen eine Reihe differenzierterer Erklärungsversuche, die vor allem von Philosophen und Kulturwissenschaftlern vorgetragen wurden.[1] So stellt bspw. Slavoj Žižek jenes „Undenkbare, das geschah“ auf sublime Weise in einen psychologisch-schicksalhaften Kontext. Die Welt, sagt Žižek, sei durch die Katastrophenfilme Hollywoods bereits „libidinös“ auf die Ereignisse des 11. September vorbereitet gewesen, und Amerika habe daher „in bestimmter Weise das bekommen, wovon es träumte.“ Die faktische Wirkung der

[1] Die folgende Auflistung ist der Zeitschrift *Information Philosophie* entnommen, die eine zweiteilige Beitragsreihe zum 11. September veröffentlicht hat (*InfPhil* 5/2001 u. 1/2002).

Anschläge von New York und Washington hält Žižek für mehr *symbolisch* als real, denn in Afrika bspw. stürben jeden Tag mehr Menschen an Aids als alle Opfer des WTC-Einsturzes zusammengenommen.

Die Dramaturgie des Anschlags steht auch im Mittelpunkt einer Analyse von Martin Seel. Die Terrorpiloten von New York, so Seel, hätten das größte „Media-Event" aller Zeiten inszeniert. Die Wirklichkeit habe dabei nicht einfach die Fiktion nachgeahmt; denn während im Film Rhythmen und Figuren die Gewalt in einer gewissen Ordnung hielten, sei der „reale Terror" mit „nackter Plötzlichkeit" da.

Großen Raum in den philosophischen Stellungnahmen zum 11. September nimmt die Auseinandersetzung mit der sog. „Clash-of-Cultures-These" ein. Der These, daß der Westen durch seine „zivilisatorische Hegemonie" die Selbstachtung anderer Kulturen verletze und demütige, so daß Ereignisse wie die des 11. September als eine Art Gegenreaktion zu verstehen seien. Es gibt Gegner und Befürworter dieser These. Bernhard Waldenfels bspw. ist von ihrem Wahrheitsgehalt überzeugt. Die Wurzeln des Gewaltgeschehens vom 11. September, meint er, lägen in unserer Gewalt gegen andere Kulturen. Es sei kein Zufall, daß durch den hohen Symbolgehalt der Anschläge die *westliche Lebensauffassung* radikal in Frage gestellt würde. Auch der inzwischen verstorbene Hans-Georg Gadamer äußerte sich kurz nach den Anschlägen in zivilisationskritischer Weise, allerdings in entgegengesetzter Richtung. Er sieht fundamentale Schwierigkeiten mit dem Islam in einer globalisierten Welt, weil es darin etwas gebe, „das gar nicht oder nur mit Mühe mit uns vergleichbar" sei. *Gegen* die „Clash-of-Cultures-These" spricht sich Otfried Höffe aus; er hält ihr dreierlei entgegen: Erstens würden sich faktisch keine großräumigen Blöcke entlang religiös oder kulturell definierter Bruchlinien ausbilden; zweitens lasse der Westen anderen Kulturen und Religionen durchaus Platz, und drittens würden sich Kulturen nach *transkulturellen* Faktoren ausdifferenzieren; die „westliche", von Wissenschaft und Technik geprägte Zivilisation sei dabei *kulturell neutral* und würde sich sogar zu einem multireligiös und multikulturell *verbindlichen* Dienst anbieten. Auch Wilhelm Vossenkuhl steht der These vom „Kampf der Kulturen" skeptisch gegenüber. Die islamische und die christliche Zivilisation, so Vossenkuhl, lägen nicht miteinander in Konflikt. Der Terror von New York bediene sich zwar religiöser Inhalte, stamme aber nicht aus der Religion selbst. Keine Weltreligion fordere ihre Mitglieder auf, andere zu ermorden, aber fast jede Religion – das Christentum eingeschlossen – besitze das „Potential zum Fanatismus".

Um das Stichwort „Religion" ranken sich eine Vielzahl weiterer Erklärungsversuche des 11. September, und auch hier gehen die Meinungen auseinander. Hermann Lübbe bspw. spricht von der „politischen Gegenwart der Religion". Ähnlich wie Vossenkuhl ist er der Meinung, daß es dabei jedoch nicht um die Religion selbst gehe, sondern um Terror. Dabei fordere der „islamistische Terror" nicht den Westen allein heraus; die politischen Konfliktlinien, die er aufbreche, durchkreuzten, so Lübbe, auch die Welt des Islam. Der Medientheoretiker Boris Groys ist entgegengesetzter Auffassung. Er glaubt, daß die Anschläge von New York und Washington nichts mit Religion zu tun hätten. Der Terror des 11. September sei „durch und durch modern"; seine eigentlichen Ursachen lägen in der Struktur unserer Gesellschaft. Eine mittlere Position zwischen beiden nimmt Jürgen Habermas ein. Er konzidiert zwar, daß die Ursachen des 11. September in der radikalen Modernisierung in den Herkunftsländern der Terro-

risten lägen, hält jedoch den religiösen Aspekt in diesem Zusammenhang für nicht unwichtig; denn durch diesen Modernisierungsprozeß, der die Religion an den Rand dränge, würden die Menschen ihrer Wurzeln beraubt. So sieht es auch Helmut Fleischer: Die ziviliationsdynamischen Ursachen des Terrors von New York und Washington identifiziert er in den sog. „Resonanz-Massen", die ihre traditionellen Lebensrahmen verloren hätten und in keine modernen hineingelangen könnten.

Die Liste solcher Deutungs- und Erklärungsversuche ließe sich nahezu beliebig weiter fortsetzen – von dem Hinweis des an der Hochschule der Jesuiten lehrenden Philosophen Albert Keller, daß derjenige, dem etwas wirklich heilig ist, auch bereit sei, dafür zu sterben, bis hin zu politisch-ideologischen Deutungen, die die Ursachen der Anschläge des 11. September im Nord-Süd-Konflikt und im ungelösten Palästina-Problem sehen. Die Perspektiven, die dabei zu Tage treten, sind insgesamt so vielfältig und z.T. so divergierend, daß der Eindruck entstehen kann, die Ereignisse des 11. September seien letztlich unerklärlich.[2]

Versucht man einmal eine Art Schnittmenge aus den skizzierten Meinungen und Einschätzungen zu bilden, dann ergibt sich etwa dieses Bild: Der religiös gefärbte Terror von New York und Washington kommt, davon ist man weitgehend überzeugt, nicht aus der Religion selbst, sondern er *bediene* sich nur der Religion. Seine Wurzeln lägen im Aufbegehren gegen eine bestimmte, seit langem betriebene westliche Politik (wobei der Begriff Politik hier sehr allgemein zu verstehen ist, von konkreter Macht- oder Interessenpolitik bis hin zu einer Art zivilisatorischem Sendungsbewußtsein), und sie lägen in dem radikalen Modernisierungsprozeß, in dem sich die islamische Welt befinde.

Wie plausibel ist diese These? Sie scheint plausibel zu sein, was den zweiten Teil ihrer Annahme betrifft. Denn dies haben die Attentäter des 11. September, ihre Gewährsleute und Hintermänner selbst immer wieder betont: daß sich ihre Aktionen gegen eine jahrzehntelange „Demütigung" und „Unterdrückung" durch die Politik des Westens, vor allem und voran diejenige Amerikas, richteten sowie gegen die mit dieser Politik verbundenen und proklamierten Werte; man reagiere auf eine Art Zustand der „Belagerung", in dem sich die islamische Welt befinde. Weniger plausibel zu sein scheint die These im Hinblick auf ihren ersten Teil: daß sich der Terror der Religion *bediene*. Denn ein Blick auf die Phänomenologie (oder besser: „Psychologie") der Attentate macht deutlich, daß die Religion hier keineswegs eine bloß *instrumentelle* Rolle spielte – zumindest nicht im Bewußtsein der Attentäter selbst. Erinnern wir uns an die zentrale Schlußpassage der eingangs in Auszügen zitierten „Anleitung für Selbstmordattentäter": „Du wirst bemerken, daß das Flugzeug *anhalten* und dann erneut *fliegen* wird. Dies ist die Stunde, in der Du Gott treffen wirst." Diese für den Kulminationspunkt der Terroraktion den Tätern von ihrem mutmaßlichen Anführer mitgegebene Beschwörungsformel verrät eine starke Identifikation mit dem, woraus sich die Taten des 11. September *ihrem eigenen Verständnis nach* speisen: dem „Kampf gegen die Ungläubigen", der mit dem Eingang ins Paradies belohnt wird. Mehr noch: Sie indiziert einen festen Glauben daran, daß das, was jene Worte in Aussicht stellen, *tatsächlich auch geschehen wird* – ein unbedingter Glaube, der als conditio sine qua non angenommen werden muß für das, was die Attentäter bereit waren,

---

[2] Peter Moser: *Der 11. September und die Philosophen*, in: *Information Philosophie* 5/2001, S. 16.

auf sich zu nehmen (man stelle sich einmal vor, was in jemandem vor sich gehen dürfte, der sehenden Auges mit einem Passagierflugzeug in einen Wolkenkratzer rast).

Nun ist bereits erwähnt worden, daß für die Erklärung derartiger Denk- und Verhaltensweisen der Begriff „Fanatismus" in der Diskussion des 11. September Platz gegriffen hat. Ich denke, daß man damit nicht allzu viel erklärt. Der Begriff Fanatismus ist relativ unscharf und sagt letztlich wenig. Will man hier weiterkommen, ist man gezwungen, genauer hinzuschauen. Dabei scheint es hilfreich zu sein, die bereits erwähnte These des „Clash of Civilisations" näher zu betrachten.

Was sagt diese These? Samuel Huntington, von dem sie stammt,[3] legt dar, daß nach der Ära der sich bekämpfenden Ideologien diejenige der sich bekämpfenden Kulturen begonnen habe. Er begründet dies mit der weltweiten Verbreitung der westlichen, weitgehend wissenschaftlich, technologisch und ökonomisch geprägten Zivilisation, die den Kulturen des Mittleren Ostens nach der Demütigung im kolonialen Zeitalter eine zweite, viel tiefere Demütigung zugefügt habe. Anders als die koloniale, die insofern noch erträglich gewesen sei, als sie die religiöse Kultur der unterworfenen Völker weitgehend unangetastet ließ (so daß diese sich *in ihr* den Kolonialmächten, die in den Augen des Islam „Barabaren" waren, überlegen fühlen konnten), sei die im postkolonialen Zeitalter erfolgte Demütigung umso schmerzlicher, als nun die westliche Kultur tief in das Bewußtsein der islamischen Gesellschaften eingedrungen sei, ja selbst deren tägliche Lebensgewohnheiten zu bestimmen begonnen habe, die früher allein von den Gesetzen und Ritualen der jeweiligen Religion geprägt wurden. Schlimmer noch: Diese aus dem Westen eindringenden Lebensgewohnheiten beruhten auf wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Voraussetzungen, die man nach deren langanhaltender, aus der Kolonialzeit herrührenden Mißachtung in absehbaren Zeiträumen nachzuholen, nicht hoffen konnte. So lag es, laut Huntington, nahe, den drohenden Verlust der Selbstachtung und Identität durch eine Rückwendung auf die *eigene* Kultur, deren Zentrum und Proprium die *Religion* war, wettmachen zu wollen. Damit sei der heutige Fundamentalismus der nicht-christlichen Religionen in Afrika und Asien entstanden, und diesem wiederum sei das *Ressentiment*, der Haß gegen die westliche Welt entsprungen sowie die Versuchung, sie durch Terror zu beschädigen, wenn schon für einen offenen Kampf gegen sie die Mittel fehlten.

Für diese Erklärungshypothese gibt es eine Reihe von Indizien, die sie stützen. Zum einen läßt sich der von Huntington skizzierte, oben auch bereits unter dem Stichwort „Modernisierung" angesprochene Transformationsprozeß der Gesellschaften des Mittleren Ostens nicht leugnen. Unbestreitbar dürfte auch der damit verbundene drohende Verlust ihrer Selbstachtung und Identität sein (jene von Habermas und Fleischer angesprochene „Entwurzelung"), der in gewisser Weise selbst „verschuldet" scheint, da sich die islamische Welt der westlichen Zivilisation und deren technologisch-ökonomischem Entwicklungspotential, ausgelöst durch die beschriebenen Prozesse der Kolonialzeit, radikal verschlossen hatte. Der tunesisch-französische Philosoph Abdelwahab Meddeb hat dies im Hinblick auf die Ereignisse des 11. September überspitzt so formuliert: „Man ist nicht", schreibt er, „bei der konzeptionellen Entwicklung des Flugzeugs dabei, nicht bei der Erfindung des Flugzeugs, aber man kann

[3] Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.

ein Flugzeug bewundernswert steuern und seine Nutzung zweckentfremden."[4] Der Schmerz der von den Errungenschaften des Westens Ausgeschlossenen, so ergänzt Orhan Pamuk, werde vor allem in dem Moment unerträglich, in dem er „in einer Ecke seines Bewußtseins spürt", daß er „zu einem beträchtlichen Teil die eigene Schuld oder die der Väter und Großväter ist."[5] Stellungnahmen anderer arabischer Intellektueller zum 11. September unterstreichen diese Sichtweise. So schrieb Edward Said unter dem unmittelbaren Eindruck jener Ereignisse in der ägyptischen Zeitung *Al-Ahram Weekly*: „Wir müssen anfangen, uns *selbst* als Verantwortliche zu begreifen für Armut, Ignoranz, Analphabetismus und Unterdrückung. Übel, die unsere Gesellschaften dominieren und denen wir erlaubt haben zu wachsen, während wir uns über Zionismus und Imperialismus beschwerten."[6] Und der in Kuwait geborene und in Los Angeles lehrende Rechtsphilosoph Abou El Fadl spricht ausdrücklich von einem „Versagen der Muslime in der Moderne vor der Aufgabe der Selbstkritik."[7]

Diese Sicht der Dinge aus dem Munde der islamischen Welt nahestehender Gelehrter dürfte manchen im Westen überraschen (wenngleich sie sich auch weitgehend mit dem deckt, was westliche Theoretiker des Ressentiments darüber sagten, daß nämlich Ressentiment immer (auch) Ressentiment gegen sich selbst sei).[8] Aber selbst wenn man sie als zutreffend erachtet, bleibt doch die alles entscheidende Frage offen, wie das Verhältnis von Glaube bzw. Religion und jenem selbstkritisch geschilderten Ressentiment zu denken ist. Jenes offenbar nur schwer zu durchschauende Verhältnis, das zu der explosiven Mischung führte, die sich in den Attentaten des 11. September entlud.

Will man sich hier nicht mit Spekulationen begnügen, dann empfiehlt es sich, einen Blick auf die Biografien der Attentäter von New York und Washington werfen, da sich dort konkrete, faktische Anhaltspunkte zur Beantwortung dieser Frage finden lassen dürften. Beginnen wir mit ihrem mutmaßlichen Anführer Mohammed Atta.

Mohammed Amir Atta wurde in Ägypten geboren.[9] Er wuchs in Kairo als ältester Sohn gläubiger Moslems auf. Seine ehemaligen Jugendfreunde beschreiben ihn als ernst, in sich gekehrt, zielstrebig und fleißig; ein „religiöser Eiferer", wie die westlichen Medien nach den Anschlägen des 11. September annahmen, sei er nie gewesen. Nach dem Studium der Architektur zog Atta nach Deutschland, wo er an der TU Hamburg-Harburg Städtebau zu studieren begann. Hier bekannte er sich öffentlich zum Islam und zeigte die Verhaltensweisen eines streng gläubigen Moslems. Seine Identifikation mit dem Islam war auch der Grund, warum Atta sich in dieser Zeit politisch zu engagieren begann. Auf einer Studienreise in den Mittleren Osten, die er von

---

[4] Abdelwahab Meddeb*: Die Krankheit des Islam*; Lettre International, Herbst 2001 (zit.n. Jörg Lau: *Geopolitik der Gefühle*, in: *DIE ZEIT* vom 8.11.01, S. 54).

[5] Orhan Pamuk: *The Anger of the Damned*; New York Review of Books, 15.11.01 (zit.n. Jörg Lau: *Geopolitik der Gefühle*, in: *DIE ZEIT* vom 8.11.01, S. 54).

[6] Edward Said: *Backlash and Backtrack*; Al-Ahram Weekly, 27.9.01 (zit.n. Jörg Lau: *Geopolitik der Gefühle*, in: *DIE ZEIT* vom 8.11.01, S. 54).

[7] Abou El Fadl: *Rebellion and Violence in Islamic Law*; zit.n. Jörg Lau: *Der Mythos des allmächtigen Monsters*, in: *DIE ZEIT* vom 19.9.02, S. 50.

[8] Siehe Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *Umsturz der Werte*, Berlin 1919; Albert Camus: *L'Homme révolté*, Paris 1951.

[9] Die folgenden biografischen Analysen basieren auf der NDR-Reportage „*Die Todespiloten. Das Leben der Attentäter von New York*" vom 11. September 2002.

Hamburg aus unternahm, ereiferte er sich gegenüber einem deutschen Kommilitonen immer wieder über die westliche Politik, über die Politik der USA und der UNO, weil er in ihrem Agieren im Palästina-Konflikt, im Krieg gegen den Irak und während der kriegerischen Auseinandersetzungen in Jugoslawien ein „Komplott gegen den *Islam*" sah. Es war also zunächst nicht Attas *Religiosität*, wodurch sein Ressentiment gegen die westliche Politik hervorgerufen wurde, sondern das Bewußtsein seiner *Ethnizität*: als Angehöriger des Islam fühlte er sich mit denen verbunden, gegen die sich – nach seiner Einschätzung – die westliche Politik verschworen hatte. Allerdings ist dieses Bewußtsein von der Religion selbst nicht zu trennen. Denn Attas Vorstellung, daß sich der Westen gegen den Islam verschworen habe, war von dem Gedanken beseelt, daß die westliche Politik der Ausfluß einer gottlosen Kultur sei, einer Kultur, die oberflächlich und unsittlich nur um materielle und irdische Dinge kreise. An dieser gewissermaßen „religiösen Glut" entzündete sich auch Attas terroristisches Engagement: Auf der bereits erwähnten Studienreise nahm er in Ägypten Kontakt zu radikalen Islamisten auf, der ihn, nachdem Atta später von Deutschland aus gezielt angeworben worden war, zur Al Quaida führte, wo er paramilitärisch ausgebildet wurde und den Entschluß faßte, jene Terrorzelle in Hamburg zu gründen, die die Attentate des 11. September plante und mit der eingangs beschriebenen unerbittlichen Konsequenz und Härte durchführte – glaubte sie doch, das Gesetz Allahs auf ihrer Seite zu haben.

Ein deutscher Terrorismusexperte, der Ex-Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz Peter Frisch, hat diese innere Verknüpfung von Glaube, Religion und terroristischer Gewaltbereitschaft so beschrieben: „Wenn erkannt wird, daß hier ein junger Mann ist, der bereit ist, *alles* zu geben, dann wird man ihn ansprechen und ihm klarmachen, daß er jetzt eine Möglichkeit hat, seinen unbedingten Glauben an Allah unter Beweis zu stellen." Diese Ansprache erfolgte, wie man annimmt, sowohl bei Atta als auch bei den anderen Terrorpiloten des 11. September in einer Moschee in Hamburg, die als Hochburg radikaler Moslems galt.

Über die Biografien der beiden anderen „Todespiloten", die ihre Flugzeuge in den zweiten Turm des World Trade Centers und in das Pentagon in Washington steuerten, ist nur wenig bekannt. Im wesentlichen dieses, daß auch sie arabischer Herkunft waren und zum Teil in Deutschland studierten. Ausführlicher recherchiert ist dagegen der biografische Hintergrund des Piloten eines vierten, ebenfalls am 11. September entführten Flugzeuges, das sein mutmaßliches Ziel, das Capitol oder Weiße Haus in Washington, verfehlte. Es ist aufschlußreich, sich mit der Biografie dieses vierten Piloten zu beschäftigen. Sein Name war Ziad Jarrah.

Jarrah wuchs im Libanon auf. In den Bürgerkriegstrümmern von Beirut erlebte er die Aussöhnung zwischen Christen und Moslems in einer weltoffenen Stadt. Jarrah selbst wird als offen, fröhlich, und sympathisch beschrieben; er besuchte ein christliches Gymnasium, weil seine Eltern, die als liberale Moslems galten, Wert auf gute Bildung legten. Nirgendwo in seiner Jugend findet sich eine Spur von Strenggläubigkeit. Auch Jarrah ging nach Deutschland, um zu studieren. Zunächst in Greifswald, dann in Hamburg. Warum er dort zu einem „radikalen Muslim", wie die Medien ihn tauften, wurde, ist von seiner religiösen Sozialisation her nicht nachzuvollziehen. Man vermutet eher psychologische Gründe: Die islamische Studentengemeinde, der sich Jarrah in Greifswald anschloß, war dominiert von Kommilitonen, die ihn für einen

„Schwächling“ hielten, weil es ihm an der nötigen religiösen Überzeugung fehlte. Möglicherweise hat dies ihn später, verbunden mit einem diffusen Haß gegen die USA, in die Fänge jener radikalen Islamisten getrieben, die ihn zusammen mit Mohammed Atta, den er in Hamburg kennengelernt hatte, anwarben. Fest steht zumindest, daß Jarrah sich in dieser Zeit radikal zu verändern beginnt. Der ursprünglich als fröhlich, nett und sympathisch beschriebene junge Mann wird ernst und zugeknöpft, schmückt sich mit den Isignien des Islam und preist öffentlich den Märtyrertod.

Am frühen Morgen des 11. September entführte Jarrah zusammen mit drei Helfern Flug 93 der United Airlines, dessen ursprüngliches Ziel San Francisco war und der, wie die drei anderen entführten Flugzeuge auch, von der amerikanischen Ostküste aus startete. Anders als die Todespiloten von New York und Washington lenkte Jarrah das entführte Flugzeug nach Erreichen der Reiseflughöhe jedoch *nicht* in Richtung auf das mutmaßliche Ziel, das Capitol oder Weiße Haus in Washington. Stattdessen flog er weiter Richtung Westen, verlor so kostbare Zeit und riskierte Interventionen, da die US-Behörden und die US-Luftabwehr nach den bereits erfolgten Attentaten von New York in höchster Alarmbereitschaft waren. Tatsächlich traten auch Interventionen ein, die zum vorzeitigen Absturz von Flug UA 93 führten und dessen ursprüngliche „mörderische Pläne“ vereitelten – ob durch das Eingreifen von Flugpassagieren verursacht oder durch einen möglichen Abschuß seitens US-Kampfjets, war bis vor kurzem eine offene Frage. Inzwischen weiß man, daß ersteres der Grund dafür war, daß die Attentäter ihr Primärziel nicht erreichten. Die Auswertung der Tonbandaufnahmen des Flugschreibers von Flug 93 dokumentiert dies. Sie dokumentiert aber auch dieses: daß die Attentäter *selbst* das entführte Flugzeug zum Absturz brachten.

Ziad Jarrah kann als typisches Beispiel dafür gelten, wie sich der islamistische Terrorismus der Religion zu *bedienen* versuchte – scheinbar erfolglos. Jarrahs offenbar aufgesetztem Glaube fehlte die innere Kraft und Überzeugung, das auch auszuführen, was ihm zugedacht war. Bis zum letzten Moment schien er darauf gehofft zu haben, der tödlichen Logik seines Unternehmens zu entkommen, zur letzten Konsequenz dieses Unternehmens, dem Märtyrertod, nicht bereit.

Was lehrt uns dies? Es lehrt uns, daß, bezogen auf die Ereignisse des 11. September, in der Tat so etwas wie die Bereitschaft zur „totalen Hingabe“, jener „unbedingte Glaube“, von dem Peter Frisch sprach, notwendig war, um das auch durchzuführen, was für diesen Tag geplant war. Wo sie fehlte, wo der Terror die Religion für seine Zwecke nur instrumentalisierte, erreichten die Zerstörungspläne nicht ihr Ziel.

Hier stellen sich natürlich zwei Fragen. Erstens: Läßt sich ein derart religiös fundierter Terror auch aus der *Religion*, dem Islam *selbst* heraus begründen? Und zweitens: Handelt es sich bei dieser Form des Terrors, gerade wenn man die nähere Charakterisierung seiner religiösen Komponente betrachtet, nicht doch um so etwas wie Fanatismus? Was die erste Frage betrifft, so dürfte sicherlich vorsichtige Zurückhaltung geboten sein, wenn sich auch für den Islam grundsätzlich die Bereitschaft zum „Kampf gegen die Ungläubigen“, den „Heiligen Krieg“, nicht leugnen läßt. Was die zweite Frage angeht, so sollte man sich die um die Welt gegangenen Bilder in Erinnerung rufen, auf denen zu sehen war, wie nicht wenige in der islamischen Welt angesichts der brennenden und einstürzenden „Zwillingstürme“ in Jubel ausgebrochen sind. Wollte man sie alle zu religiösen Fanatikern abstempeln?

Es ist aus unserer heutigen westlichen Sicht, die sich von dem Phänomen Religion und allem, was damit zusammenhängt, weitgehend entfernt hat, nur schwer vorstellbar, wie Menschen aufgrund religiöser Vorstellungen zu terroristischen Märtyrern werden können, und man neigt daher dazu, die Gründe und Ursachen für ein solches Verhalten in Motiven außerhalb der Religion zu suchen. Wie immer man im einzelnen zu diesem Thema auch stehen mag, man wird dem islamistischen Terrorismus nur dann wirksam begegnen können, wenn man sich wieder auf religiöse Fragen einläßt. Sei es, indem man sich als offen zum Gespräch mit religiösen Glaubensrichtungen erweist[10] oder sei es, indem die tiefe, Jahrtausende alte, inzwischen aber verschleierte Verwurzelung der westlichen Kultur im Christentum wieder bewußt wird.[11] Das könnte den leidenschaftlichen Vorwurf ihrer Gottvergessenheit entkräften, aus dem der islamische Terrorismus die Legitimation für seine Taten zieht. Zwar läßt sich das Ressentiment gegenüber dem Westen, das dessen Überlegenheit auf vielen, das Leben heute überall prägenden Gebieten hervorruft, auf diese Weise nicht beseitigen; die „religiöse Glut", an der es sich entzündet, könnte damit aber gelöscht werden.[12]

Epilog

Albert Camus entwickelte unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges, mit dem nach seiner Einschätzung eine Epoche ihren vorläufigen Abschluß fand, die in fünfzig Jahren siebzig Millionen Menschen entwurzelt, versklavt oder getötet habe, eine philosophische Theorie des Terrors.[13] Ihr liegt die These zugrunde, daß die politischen Ideen von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis heute Konstruktionen waren, die, da sie das Absolute woll(t)en, notwendig in Terror und legitimierten Mord einmünd(et)en. Diese politischen Ideen versteht Camus als Teil der Geschichte des Nihilismus, deren Aufarbeitung die „Maßlosigkeit unserer Zeit" zu erklären erlaube; er versteht sie als Teil der „Geschichte von Europas Hochmut".[14] Maßlosigkeit und Gottferne der westlichen Kultur, ihr hochmütiges Globalisierunggebaren, waren nach eigenem Bekunden der Attentäter des 11. September die Gründe für ihre Taten. Der (nach Camus) der nihilistischen Kultur des Westens inhärente Hang zum Terrorismus scheint sich so gegen sie selbst zu richten. Camus hatte derartiges zwar noch nicht im Blick, er hatte aber eine Ahnung, daß sich der politische Terror nicht in den Taten westlicher Terrorrregime erschöpfen würde. „Ist der Thron Gottes einmal umgestürzt", schrieb er 50 Jahre vor dem 11. September, dann „erkennt der Aufrührer, daß es nun an ihm ist, (...) jene Ordnung und Einheit (...) mit eigenen Händen zu erschaffen (...). Dann wird eine verzweifelte Anstrengung beginnen, falls nötig um den Preis des Verbrechens, das Reich des Menschen zu gründen. Das wird nicht ohne schreckliche Folgen bleiben, deren wir erst einige kennen."[15] Die Ereignisse des 11. September können als eine dieser Folgen gelesen werden.

---

[10] Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: *„Kampf der Kulturen"?* In: *Information Philosophie* 1/2003, S. 32.

[11] Kurt Hübner: *Das Christentum und die Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz*, Tübingen 2003, S. 148.

[12] Ebd.

[13] Albert Camus: *L'Homme révolté*, Paris 1951 (im Folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe, Hamburg 1974).

[14] Camus (1974), S. 13.

[15] Camus (1974), S. 24.

Philotheos **4** (2004) 153-160

Konstantine Boudouris
Athens

Self, Society and Ecological Self

The grave ecological crisis of our age forces many thinkers and philosophers to search for deeper causes of the problem and mainly to re-examine the relationship between man and nature. However, since man's relationship with nature is immediately affected by the way in which he sees himself and his relations with society, many environmental philosophers usually speak of the relationship that exists between man (self), of society and of nature. Furthermore, some representatives of ecological thought (such as the philosophers of the so-called "deep ecology"), believing that a certain kind of conception of human self is the cause of the destruction of nature and generally of the creation of the environmental problem, speak of the need to take measures in order to, among other things, construct what they call "the ecological self".

Regarding this issue the ecological philosophers usually tend to blame the spiritual traditions for it and usually are inclined to distinguish between those developed and articulated in the West (like, for example, the Greek and the Judeo-Christian conceptions of the soul and of the relationship between man and nature) and the conceptions characteristic of Asian cultures, such as the Indian (Hinduist and Buddhist), Chinese, Japanese and other conceptions. I think that such categorizations, apart from their occasional pedagogical usefulness, do not correspond to reality, since the issue is much more diverse and complicated. For example, the Greek conception of nature, due to its adoption of the *principle of reason* (*logos*), has often been regarded as responsible for the destruction of nature and eventually as the cause of the ecological problem. Beyond a shadow of a doubt such position is definitely deficient, if not completely erroneous, for it does not represent the entire Greek spiritual tradition and, furthermore, the acceptance of the principle of reason in the investigation of man's self and his relation to the world does not necessarily lead to erroneous paths, nor to the destruction of nature. One needs other theoretical positions as well so as to reach such conceptions, which do not exist nor follow from what the Greek thinkers had posed. To mention just the Pre-Socratic period of Greek thought, I would say that we can easily discern different tendencies in it, such as, for example, that nature is the root of all beings, that Gaia/Earth (as the dwelling of nature) is the cosmological and ontological principle, that it is the Mother-Goddess, that nature is composed of opposite elements that have to be balanced, that nature is something sacred; and we could generally speak of early Greek pantheism. The fact that the philosopher from Abdera (i.e. Democritus) proposed the view that the final realities of nature are the atoms and the void, does not auto-

matically and by itself introduce destruction and corruption of things and generally of entities and states of nature.

For that reason many contemporary researchers and experts felt obliged to investigate this issue further and deeper, and thus restore the truth, so as to draw strong arguments from spiritua, cultural and philosophical traditions of different nations and be able to protect nature.

With reference to the issue stated above, I would like to make some remarks about the way in which the conception of human being and existence, as well as the general problem of self-knowledge, appear in the archaic mythical thought of the Greeks and later. I believe that what I am going to claim later on here presents an illuminating example of how one should understand the relation between the self, the society (e.g. the religious and socio-political institutions) and the world.

In the archaic mythical thought and above all in the *Orphic* movement we find the first exposition of the problem of human essence, even if it is done through a mythical speech. The answer of the Orphics is the following: man is a twofold being. He was created from the ashes of the Titans who had devoured Dionysus before they themselves vanished. One element, which is evil and is related to the evil Titans, is the body. The other element, related to Dionysus, is the good element, the divine element, and that is his soul. The body is simply the *sign* of the soul, because it designates that which the soul[1] wants to expose and express.

As an answer to the question "what is man?" the Orphic conception certainly has important consequences.

In the first place, one notices that this conception was articulated within the framework of a certain *collective* (of the *Orphic movement*)[2] and was not formed by some individual intelligence removed from social relationships and attachments. Secondly, the Orphic movement undoubtedly had religious (or rather essentially religious) character and had therefore put forward views and determined procedures as to how man as soul (self) is to be purified of evil elements (that is, of his relation with the non-divine element, or the body) which are part of his composure, and how man is finally to be saved and led to divine blissfulness characteristic of gods. This soteriology of Orphism, combined with the conception of a non-determined cycle of births and reincarnations until man is completely cleansed, has particular importance in that it is bound with the trait which characterizes human soul, that is, with memory.

The criterion that the Orphic movement seems to use for the salvation of the soul is the (religious) *self-knowledge* the soul should reach in order to be saved.[3]

The doctrines of the Orphics were preserved through testimonies of later authors or as inscriptions on the golden tomb plates placed on the Orphic monuments, such as the plates of Eleutherna, Petelia, and of Thurii. All these texts preserve the basic and unaltered metaphysical beliefs of the Orphics.

One such document that speaks about the itinerary of the soul in the Underworld and how it finds its salvation, are the following fragments from the Orphics:

---

[1] H. Diels - W. Kranz [Die Fragmente der Vorsokratiker, I, Dublin - Zürich, [12]1966] Orphics B 3 (Plato, *Cratylus*, 400 b-c).

[2] See the phrase "the followers of Orphaeus" (D-K, Op.c., B 3, 4).

[3] About the Orphics see K. Boudouris, *Presocratic Philosophy* (in Greek), Athens 1991, pp. 20-25.

17 (From *Petelia*, fourth-third century B.C.)

> You will find a spring on the left of the halls of Hades,
> and beside it a white cypress growing.
> Do not even go near this spring.
> And you will find another, from the Lake of Memory
> flowing forth with cold water. In front of it are guards.
> You must say, 'I am the child of Ge (Earth) and of starry Ouranos (Heaven);
> but I have the heavenly race; this you yourselves also know.
> I am dry with thirst and am perishing. Come, give me at once
> cold water flowing forth from the Lake of Memory.'
> And they themselves will give you to drink from the divine spring,
> and then thereafter you shall reign with the other heroes.

17a (From *Eleutherna* (Crete), second century B.C.)

A I am dry with thirst, and am perishing.
B Come, drink, I pray, from the ever-flowing spring on the right, where the cypress is.
Who are you, and whence?
A I am the son of Earth and starry Heaven.

In another fragment (19a) a woman asks the Queen of the Underworld (Phersephone) for her salvation, because, as she says, she has "the gift of memory prized by men".

These fragments (17, 17a, 18, 19 and 19a), in relation with the Orphic teaching about the dual nature of man, pose ontological and epistemological questions. Thus, the question "Who are you, and whence"?[4] seems to be the first mythical-religious postulation of *self-knowledge*.[5]

According to the cited epigrams, the Orphic who is entering the realm of Hades (the Underworld) was supposed to be able to give an answer about who he is, what his being and his identity is, in order to achieve bliss and become happy and immortal. If he could not *remember* the elements that made up the essence of his being, if he did not have the *gift of Memory* (as the fragment 19a says), which connected him with his essential and pure existence (that had divine characteristics), he did not achieve salvation.

Since the orphics accept the existence of a divine element that therefore possesses the possibility of bliss, this conception of a dual nature of man immediately brings forward the conception known as the substantiality thesis of the self. This conception will continue to dominate Greek philosophical thought despite its being articulated within the framework of mythical, religious reason.

One thing that we have to note thus far concerning the notion of the soul as self in the Orphics is the this conception is formulated in the frame of collectivity (i.e. the Orphic movement) and it becomes a deep religious belief which influences social practices (songs, hymns and burial customs).

Beliefs and religious beliefs always have consequences and most frequently raise other questions and indicate problems.

So, it is obvious that these ideas immediately raise the issue of the knowledge of man or of self-knowledge, which will culminate later in the wider social-political realm with the Delphic imperative: "Know thyself."

---

[4] Diels-Kranz, Orphics B 17a : "Who are you, and whence? - I am the son of Earth and starry Heaven".

[5] Op.c., B 17 : "I am the child of Earth and starry Heaven".

This prescription, as a sort of divine command of self-knowledge, is articulated by the Sages (such as Chilon of Sparta)[6] and accepted as being well put by "The lord whose is the oracle at Delphi"[7], i.e. Apollo. The Orphic anthropology as an answer to the question "Who are you"? – which consists not only in recognizing the dual character of man, that is, as body and soul,[8] but also in giving axiological primacy to the soul as something heavenly and divine – shows that knowledge (as self-knowledge) is tightly woven together with the ultimate nature and destiny of man. That is why epistemological questions, related to the truth and the knowledge of such a kind of statements, do not differ widely from ontological and metaphysical ones.

It is worth mentioning here that the Seven Sages (one of whom was Chilon of Sparta) were statesmen, legislators, who had distinguished themselves not only by their practical wisdom, but also by their modesty, their knowledge of limits of human abilities and by their upholding of measure and their humbleness. With regard to that, characteristic is the example and the bafflement about *the gold tripod* which, according to Diogenes Laertius,[9] Thales dedicated to the oracle at Delphi.

This story shows that the Sages were led to self-consciousness (self-knowledge) that they knew their limits and did not strive for things useless for human nature and its powers. They certainly spoke a language understandable to wider public and we cannot say that they were moving within the magical-religious circle in which the Orphics could be placed. For them as well, the demand for self-knowledge remains fundamental, but they did not define its contents nor the ways that would enable someone to say that he knows his own being beyond simple acceptance of the Orphic belief about the dual nature of man and the related Orphic rituals of purification.

This problem will slowly be raised and clarified within the framework of philosophical quest inaugurated by those called "philosophers of Nature", who attempted to differentiate the truth from lie and myth with arguments.

These philosophers, adopting the path of *dizesis* (investigation), believe that they can, slowly and through a long-term endeavor, gradually avoid the circle of opinion and deceit and manage to find what is best for man, according to Xenophanes of Colophon. The philosopher from Colophon is perfectly aware of the situation when he says (Fr. B 18):

> "Truly the gods have not revealed to mortals all things from the beginning
> but mortals by long seeking discover what is better."

Furthermore, in opposition to the prophets, poets and god-given kings who believed they could speak truthfully about the past, present and future events, Xenophanes explicitly says that there never existed nor will ever exist a man who would clearly know (that is, who would know the truth about) the things he is talking about (e.g., about the beginning of the universe, its origin, the nature of gods and the features of the divine, etc.). According to the philosopher from Colophon, all these are covered by conjecture (dokos).

---

[6] Diels-Kranz, The Seven Sages, 10 A, 3, 25.

[7] Heraclitus, B 93.

[8] Diels-Kranz, Orphics B 17, 18 and 3.

[9] Diogenes Laert., I 27, 5-10.

The fragment says the following (Fr. B 34):

> "And as for certain truth, no man has seen it, nor will there ever be a man
> who knows about the gods and about all the things I mention.
> For if he succeeds to the full in saying what is completely true,
> he himself is nevertheless unaware of it and Opinion (seeming) is fixed to cover all things."

However, Xenophanes does not hesitate to express opinions about gods and the divine, saying the following important things:

1. God does not resemble men in his thought and body,
2. God is all hearing, vision and thought (that is, he has unlimited cognitive powers),
3. God does not move, and
4. God has nothing to do with the immorality of men.

It is obvious that the philosopher from Colophon would also say that these opinions of his are *conjectures of some kind*, which nevertheless find response in human consciousness. These kinds of statements are not truths empirically and objectively proven, but meaningful metaphysical propositions and views. Therefore he cannot be accused of being contradictory. Thus, Xenophanes' view is that clarity, clear knowledge and truth about metaphysical and transcendental issues do not exist; there is only some kind of *opinion*, conjecture. This could initially apply to what we say about the world as well. Our beginning are always some kinds of conjectures that can boldly be promoted as *theories* and compared to (empirical) reality. However, as fragment B18 of Xenophanes states, nothing is clear from the beginning but rather needs long examination.

Heraclitus offers an answer to the question "Who am I? What am I? What am I made of"? As he himself says, he searched to find some answer to the prescription "know thyself." "I have sought for myself" (i.e., I have sought to find myself)[10] says the philosopher from Ephesus.

According to the ancient testimonies Heraclitus, digging *inside* himself, says that he found the treasure and comprehended the whole world studying his own self. The fragments 1, 2, 16, 17, 18, 34, 50, 72, 101, 111, 107, 116, taken all together and examined in relation to the whole of his philosophy, give us an idea of his anthropological conceptions and primarily of our essence, which is our *soul*. For him it is impossible to reach the bottom of the soul, the *logos* of the soul, and the knowledge of the soul it is something that grows and enhances by itself:

> "You will not find the boundaries of soul by traveling in any direction, so deep is the measure of it" (fr. 45).

and:

> "The logos of the soul grows by itself and enhances itself" (fr. 115).

Estimating and recapitulating the views I have explained elsewhere,[11] I could say that Heraclitus' opinion about self-knowledge, the knowledge of the other and the world is the following:

> "All men have the ability to know themselves";[12]

---

[10] Diels-Kranz, Heraclitus, B 101.

[11] K. Boudouris, "Heraclitus and Self-knowledge", *Greek Philosophical Review* 14 (1997), pp. 3-18.

[12] Heraclitus, B 116.

however, this ability is not realized in everyone *on account of the form or way of life they accepted*, which can in a way keep them dependent on and entrapped in one-sided conceptions of reality. Thus, the many may have their own experiences and make observations about what is happening in themselves and around them but they do not approach the essence of things, they cannot have proper and right insight in the being of the world and of themselves (which essence is, according to Heraclitus, their soul), because they are closed in their own *private world*. This then means that they have lost their openness,[13] that they have disconnected themselves from that which is common, i.e. from the common *logos*. Furthermore, their disbelief (towards that which is really common) prevents them from being able to know (their being and the essence of the universe). He who does not hold out any *hope* cannot find the unexpected, because there is no trace or path that leads to it, says Heraclitus.[14]

It seems that the philosopher from Ephesus finds some solution to the problem that preoccupies him. He accepts that the self-knowledge (or knowing oneself) is something feasible; it is achieved through painstaking research (*dizesis*) and resorting to the public logos, that is, through reference to the community of others, where the criteria are defined and measures are adopted objectively and therefore also accepted as true. Self-knowledge thus presupposes the recognition of the other man or of the common world as *the necessary field of reference*. Therefore, *the many* (the majority of people) *may live, if they wish, in their own private world*, whereas *the awaken ones* (those who hope and believe, and generally those who are open to the call of Logos) resort to the public logos. It immediately follows that the true knowing of man as self-knowledge is possible only through the knowledge of the other, since the common world of Logos includes all the elements and possibilities that can establish objectivity and truth for everything and of course for ourselves.

It is not at all strange that this might remind us of something from Wittgenstein or from the contemporary epistemological theory, if we take into account the weight that the concept of the common, or the public, has in Heraclitus. The common and the public Logos is not just the dry logicality (*logicalitas*). It comprises everything reasonable and meaningful that should be related (in order to have results) to *the belief* and *the hope* that one could find which is even now dark and unreachable. The belief, that is, in the possibility of the knowledge of our own self (but of the world as well) and in finding the truth acquires content, illumination, metaphysical depth and rationality in the thought of Heraclitus, even though the nature of the speech of the Ephesian philosopher remains, not only descriptive and didactic, but also prophetic,[15] poetic, symbolic and intensely revealing. I would indeed say that exactly this kind of speech will survive for a long time in Greek thought, every time differing with regard to its priority and force in accordance with the topic and the situation in which the search takes place. The insistence on cognitive process and investigation, as well as the belief that what escapes us can be found, become the major characteristics of Greek thought and make a philosopher excellent and most useful man in the state.[16]

---

[13] Op.c., B 86.

[14] Op.c., B 18.

[15] Op.c., "Not listen to me but to Logos..."

[16] See K. Boudouris, *Soul and State* (in Greek), Sophia Saripolou University Library, Athens 1970, pp. 116-146.

By learning, that is by practicing, being taught and trained (for example, by and from Homer) and from the experiences of life, Man avoids illiteracy (amatheia) and overcomes his ignorance of many things. Furthermore, by adopting the inquisitive, investigative and competitive disposition in life together with the *hope*, he becomes a philosopher who, because he knows, knows things and speaks the truth.

This, of course, does not mean that he always finds the truth. The *deceit* permanently resides and error is interwoven with human nature. However, apart from *truth* and *deceit*, there is ignorance, which means that we do not know something, that we have not investigated it. It is that which is not yet *known* and towards which our soul intentionally approaches and tends, but for a shorter or longer period of time we are kept in the dark.

This is not examined by the Pre-Socratics but by Socrates and Plato. Plato, carried away by the power of analogy in the use of language, seems to believe (see his dialogue *Meno*) that ignorance is *a state of affairs of the soul* and that it has its counterpart in what he fallaciously calls *non-being*.

The Athenian philosopher puts forward with great intensity the problem of the soul and of self-knowledge (*Phaedo, Phaedrus, Republic,Theaetetus*).

Plato states clearly in the *Phaedrus* and the *Theaetetus* that he cares very much indeed to understand what a man or a person is. So he undertakes the great task in clarifying this problem. He examines the *faculties* of the soul and codifies them as the *Appetitive*, the *Spirited* and the *Rational*, and distinguishes between the cognitive levels of *sensation, conjecture, opinion* (doxa), discursive *intelligence and noesis*. Apart from that, he clarifies in an important way the relationship between language (which expresses thought) and the world and effectively explains how the error comes about. Plato claims that we are beings with a *diverse but united inner world*, whose abilities can be developed, formed and guided properly through education. Through education one achieves not only *self-knowledge*, but the *knowledge of the other* as well.

Thus the question: "what is man and what is the nature of his essence?" acquires a manifold answer, while finally Plato seems to believe in the reality of the soul and its immortality.

These short references mostly to the Pre-Socratic thought and to Plato show that the human Self is always structured in relation to society (and its institutions) and to the general system of beliefs that guide it. If these beliefs, which are mainly metaphysical, are contradictory and disparate among themselves, then the principle of reason can only be a guiding principle. Reason as a guiding principle is related to the *common* (xynon), and not to specific and one-sided views of the world. That is why *logos* (reason) has not been an enemy of nature, which is indeed the principle according to the Pre-Socratics, Plato and Aristotle. It is within the *common* and through education that the institutions and situations lead man from *I* to *we* and finally to an *extended self* capable of being *global* or *ecological*. This depends on the cognitive ability and education of each man that moves within a free and democratic political community and therefore also on his responsibility. Men, state (the institution) and the form of political community need to be in harmony so as to preserve the balance among those who, as the intellectual leadership of a community, open new paths, on one hand, and the demands of the community, on the other, as well as the state of nature within which the community is placed.

Thus, the creation of an *ecological self* presupposes first the knowledge of the self, the general consensus of a community regarding this knowledge and then also the establishment of institutional and educational procedures of widening the self-knowledge, so that the ego becomes the *soul* (*self*) and that the soul be saved through its own being or nature (ecological soul). However, nature must be recognized first as a principle and a *necessary condition* and *beginning* of everything that takes place within political community.

Looking from this vantage point we could say that the view of Arne Naess, Warick Fox and other like-minded authors and philosophers about the theoretical and practical reconstruction of the conceptions of the self seems to be a rightful demand. However, it should not be taken as independent from the kind of community and the educational system within which it is placed. It is certain that this demand, being rational, romantic and educational cannot be made into a global religious institution (as the advocates of deep ecology would wish) in order to save the nature.

What finally is ego (self) is an issue over which spiritual and philosophical traditions of different peoples and nations are deeply divided (and sometimes divides the views of one same nation, as it happens, for instance, with the conception of the self in Hinduism and Buddhism).

This issue is undoubtedly a metaphysical problem and hence the disagreements and different choices are inevitable. Therefore it is perhaps preferable to consider *man as such* and to attempt to summarize his characteristic features, which will help us establish him through education as intimate and close to nature instead as its destroyer. Nobody doubts that such education is possible. However, when and how this could come about is a whole different issue. Therefore the demand for the construction of ecological self put forward by deep ecology, although not without value, still seems to mean that in practice our education, education in the whole world, should take an *ecological turn* and acquire the form correctly claimed by deep ecology and other like-minded people.

From a theoretical point of view, one should first and above all adopt the position of Greek philosophy that nature is not simply creative and autopoetic principle, but also ontological and axiological principle with absolute priority.

So, the order of things discussed (i.e., self, society and nature) must, according to what I have said, be reversed: first Nature, then Society, and then Man (as Person or as Self).

Philotheos **4** (2004) 161-188

Bernd Jochen Hilberath
Tübingen

Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive
Thesen zur Ekklesiologie

Teil 1: Prolegomena

1. Kapitel: Wo ist die wahre Kirche?

§1 Klassische Definitionen der abendländischen Kirchentraditionen

1. Nach der CA ist eine solche Versammlung von gläubigen Menschen wahre Kirche, in welcher das Evangelium unverfälscht gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß, d.h. stiftungsgemäß, gefeiert werden.

2. Die sich demgegenüber profilierende (römisch-) katholische Tradition kennt neben den Kriterien der Übereinstimmung in demselben Glauben und der Teilhabe an denselben Sakramenten noch das Unterscheidungsmerkmal der rechtmäßigen Leitung.

§2 Assoziationen und Fragen im Anschluss an die „drei Grundvollzüge"

1. In der zeitgenössischen (katholischen) Theologie ist es weithin üblich geworden, von drei Grundvollzügen der Kirche zu sprechen: Martyria – Leiturgia – Diakonia.

2. Je nach Schwerpunktsetzung lassen sich Typen des Christseins (in der Kirche), des Kircheseins und der Ekklesiologie unterscheiden (vgl. die DÖSTA-Studie).[1]

§3 Was wir brauchen: eine responsorische Ekklesiologie

1. Jede (systematische) Theologie ist Antwort und steht in Verantwortung. Dies kommt z.B. durch ihr Eingefügtsein in das Organigramm der loci theologici zur Anschauung.

2. Dieser wissenschaftstheoretische und – praktische Status des Responsorischen verdoppelt sich in der Ekklesiologie dadurch, dass ihr Gegenstand selbst, die Kirche, grundlegend Antwortcharakter hat und in Verantwortung steht.

2. Kapitel: Die Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil

§4 Der Ort des II. Vaticanum in der Kirchengeschichte

1. Das Zweite Vatikanische Konzil findet in einer Zeit eines vielfach zu beobachtenden Umbruchs statt. Es hat (aus unserer heutigen Sicht) notwendige Voraussetzungen. Seine Rezeption ist noch in vollem Gang, in strenger Konsequenz z.T. noch kaum begonnen.

---

[1] Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg.v. P. Neuner/D. Ritschl, Frankfurt/M. 1993 (ÖR.B 66)

2. Wichtige Voraussetzungen waren Basisbewegungen und theologische Entwicklungen. Für einige Teile der Weltkirche stellt das Konzil eine dosierte Aufnahme dieser Bewegungen und ihrer theologischen Reflexion dar, für andere bedeutete es mehr Anstoß zur Erneuerung. Widerstände sind bis heute zu registrieren. Dabei wird häufig das Konzil für Entwicklungen verantwortlich gemacht, die als „historisch unvermeidbar" einzustufen sind.

3. Das Zweite Vatikanum ist vor allem ein Konzil der Kirche über die Kirche, eine weitere Station auf dem Weg eines zunehmend reflektierten Selbstverständnisses. Dieser Prozess zeigt sich in der wachsenden pastoralen und dann theologisch reflektierten Aufmerksamkeit für die Subjekte in der Kirche und zugleich für ihren communio-Charakter.

§5 Der theologische Ort der Ekklesiologie(n) des Konzils[2]

1. Charakteristisch für die im 2. Jahrtausend der Kirchengeschichte im Abendland ausgebildeten Traktate über die Kirche sind (a) die juristische Sicht der Kirche und (b) ein univoker Kirchenbegriff.

Zu (a): Die Entwicklung von Gratian bis zu Bonifaz VIII. bezeichnet Y. Congar als einen „Übergang von einem Überwiegen der Wirklichkeit Ekklesia (die christliche Gemeinschaft als solche) zu einem Überwiegen der dem Priestertum, vor allem dem Papsttum eigenen Potestas."[3]

Zu (b): Der analoge Sprachgebrauch (z.B. in der Rede vom „mystischen Leib Christi") der patristischen Theologie geht verloren; es dominiert die univoke Eindeutigkeit, die letztlich auf die Totalidentifikation von Kirche Jesu Christi und Papstkirche hinausläuft. Geistesgeschichtlicher Hintergrund ist die vor allem durch den Nominalismus charakterisierte Wende metaphysischen Denkens. Dadurch wird weder historische Denken noch Symbol-Denken („sakramentale Struktur der Wirklichkeit") gefördert.

Aus (a) und (b) ergibt sich eine Konzentration auf die rechtlich-organisatorische Gestalt von Kirche (Bellarmin: „so sichtbar wie das Volk von Rom oder die Republik Venedig").

2. Diese Entwicklung der Ekklesiologie hat auch eine sozio-politische Komponente: schon seit Thomas von Aquin (der noch einen analogen Sprachgebrauch kennt!) gilt, dass die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt monarchisch verfasst sein muss. Das ist griechisches Erbe, das seit dem Mittelalter zum bestimmenden „Schema" (im Sinne Kants) wird: Kirche ist eine geistliche Monarchie, Kirche ist „Imperium" (H. Fries). Kirche ist so nur als Universalkirche denkbar, als eine einzige Pfarrei mit einem einzigen Pfarrer, dem Papst.

3. Seit dem 1. Weltkrieg machen sich die Basisbewegungen bemerkbar und setzt eine konsequente Erneuerung des theologischen Denkens ein, wobei auf kaum rezipierte Ansätze des 19. Jahrhunderts (Tübinger Schule, Newman) zurückgegriffen werden kann.

„Die Kirche erwacht in den Seelen" (R. Guardini), und die Ekklesiologie wird zu einem wichtigen dogmatischen Traktat in allen großen kirchlichen Traditionen.

---

[2] Viele Anregungen verdanke ich dem Kommentar von P. Hünermann zu „Lumen gentium", der in diesem Jahr (2004) im Rahmen eines von Hünermann und mir hg. mehrbändigen Kommentarwerkes (Freiburg 2004/5) erscheinen wird.

[3] Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma (HDG III, 3c), Freiburg 1971, 96.

4. Die Ambivalenz der lehramtlichen Reaktionen spiegelt deutlich die Enzyklika „Mystici corporis“ (1943): Einerseits wird die theologische Diskussion zum Leitbild „mystischer Leib Christi“ aufgegriffen, andererseits wird diese dem dominierenden traditionellen „Schema“ eingeordnet. So wird die Sichtbarkeit der Institution („monarchisch strukturierter Herrschaftsverband“; der Papst als das sichtbare Oberhaupt) betont und die paulinische Leibmetapher monarchisch vereinnahmt. Weitere Konsequenz ist die scharfe Abgrenzung sowohl gegenüber dem AT wir gegenüber orthodoxen und evangelischen Christen, die zur Kirche hinstreben, ihr aber nicht angehören.

5. Nach dem 2. Weltkrieg zeigen sich neue Ansätze, zunächst vor allem in der Frage nach der Kirchenzugehörigkeit und nach dem Verhältnis von Papst und Kirche. Zunehmend wird das Bischofsamt theologisches Thema. Außerdem tauchen neue ekklesiologische Leitideen („Schemata“) auf, vor allem „Volk Gottes“. Von großer Bedeutung im Hinblick auf das Zweite Vatikanische Konzil sind die Laienbewegungen und die jetzt einsetzende Theologie des Laien. Damit sind verbunden einerseits eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt (Gesellschaft), andererseits eine neue Besinnung auf die „allgemeine Berufung zur Heiligkeit“. Schließlich befruchten sich wechselseitig neue Arbeitsfelder priesterlichen Handelns („Arbeiterpriester“) und exegetische Erkenntnis hinsichtlich kirchlicher Ämter.

6. In der Ekklesiologie werden die univoken Reflexionsbegriffe (z.B. Kirche hier – Reich Gottes dort) teilweise durch (reflektierte) Strukturbegriffe (z.B. Kirche als beginnendes Reich Gottes) abgelöst, welche die Erfassung von Dynamiken und Strukturgefügen erlauben.

7. Schließlich ist der „ekklesiologische Erwartungshorizont“ wesentlich durch die Ankündigung und die Vorbereitungsphase des Konzils bestimmt. Wichtige Stichworte sind: aggiornamento, pastorales Konzil, neues Pfingsten und Umkehr. Die eingereichten Voten zeigen ein diffuses Bild, das auch innovatorische Ansätze enthält. Nach Hünermann kann der Erwartungshorizont durch die Stichworte „Ökumene“ und „Modernisierung“ charakterisiert werden.

§6 Zur Hermeneutik des Konzils

1. Zu den entscheidenden Fragen vgl. B. J. Hilberath, Zwischen Vision und Wirklichkeit, Fragen nach dem Weg der Kirche, Würzburg 1999, 12-22 (1. Fragenkreis).

2. Hilfreiches Instrumentarium sind die von O. H. Pesch aufgestellten Regeln: O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg ^{3}1994, 148-160.

Teil 2: Die Perspektive des Konzils
Kirche als sacramentum und communio
(Interpretation von LG, Kap.1)

1. Kapitel: Die Textgeschichte als Zeugnis für den Perspektivenwechsel[4]

§7 Das Schema der Vorbereitungskommission: Kirche als Herrschaftsverband

1. Die qualitative Differenz zwischen Jesus Christus und der Kirche wird nicht hinreichend beachtet.

---

[4] Auch hier verdanke ich manche Anregung dem Kommentar von P. Hünermann.

2. Ebenso wenig wird unterschieden zwischen der Aufgabe der Apostel und der des ordinierten (ordinationsgebundenen) amtlichen Dienstes.
Die Ordinierten werden in Entsprechung (Analogie) zur Menschheit Christi verstanden.
Ihnen ist die Regierung der Kirche übertragen worden.

3. Folglich erscheint das Volk Gottes (das sind die Nicht-Ordinierten) als passiv bzw. rein rezeptiv.

4. In der Perspektive Bellarmins und der Enzyklika „Mystici corporis" wird Kirche als corpus (Körperschaft) und als eine societas inaequalium gesehen.
Die Ämter sind in einer Pyramide mit dem Papst an der Spitze angeordnet.
Sie werden unter Vernachlässigung des neutestamentlichen Befundes undifferenziert als sacerdotal charakterisiert.

5. Das umfangreichste Kapitel ist dem Lehramt gewidmet. Dieses ist von den übrigen loci theologici isoliert.
Die Bestimmung der Unfehlbarkeit zeigt eine maximalistische Tendenz (Ausweitung des Bereichs, Vorsehungsgläubigkeit).

6. Insgesamt verbleibt das Schema in der gegenreformatorischen Perspektive – Ökumene als Rückkehr-Ökumene – und in der absolutistisch-monarchistischen Perspektive des 19. Jahrhunderts.

§8 Die Wende in der Konzilsaula

1. Die Ekklesiologie des 1. Schemas passte nicht zu den pastoralen und spirituellen Erfahrungen vieler Bischöfe und hatte keinen Anschluss an die theologische Entwicklung. Nach Bischof de Smedt (Brügge) war sie gekennzeichnet von Juridismus, Klerikalismus und Triumphalismus. Deshalb kursierten sehr bald von Bischöfen in Auftrag gegebene Entwürfe, die auf eine Überarbeitung (Philips) bzw. Neufassung (Rahner[5], Schillebeeckx, Dosetti) hinausliefen. Unter den Bischöfen kommt denen aus den orientalischen Kirchen besondere Bedeutung zu. Stichworte der Debatte: Dialog der Religionen; gesellschaftliche Entwicklung, besonders die Marginalisierung der Armen. Insgesamt wird die binnenkirchliche Beschränkung der Ekklesiologie aufgebrochen. Eine Abstimmung wird vermieden.

2. Die Koordinierungskommission beschließt mit Blick auf die 2. sessio die Gliederung, ja den Text von Philips zu übernehmen. Nicht einbezogen wurde der im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe von Karl Rahner ausgearbeitete Text, ebenso wenig der Text der chilenischen Bischofskonferenz. Diese sind in der Bewertung der den Entwurf Philips verändernden Debatte zu berücksichtigen.

3. Der deutschsprachige Entwurf „ist einer der theologisch tiefgründigsten und wichtigsten Dokumente deutschsprachiger Theologie" (Hünermann). Gegen „monophysitische" und „apollinaristische" Tendenzen im vorbereiteten Schema wird hier die Leitidee der Kirche als universales Heilssakrament gestellt, wie sie dann in LG 1 und 8 ausformuliert wurde. Außerdem wird die Zugehörigkeit zur Kirche differenziert gedacht.

---

[5] Vgl. hierzu exemplarisch: G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (IST 59), Innsbruck 2001.

Die ekklesialen Elemente in anderen Kirchen bzw. christlichen Gemeinschaften werden als „Geschenke Christi" gewertet.

Eine grundlegende Wende („vom Kopf auf die Füße") wird hinsichtlich des Aufbaus der Kirche vollzogen: dieser beginnt beim Volk Gottes als einer „Gemeinschaft freier Personen", nicht mehr beim Papst bzw. den Bischöfen. Die Struktur der communio soll das Leben der Kirche bestimmen.

Hinsichtlich der amtlichen Dienststruktur wird unterschieden zwischen den Aposteln und ihren Nachfolgern, werden die Bischöfe nicht länger als Delegaten des Papstes gesehen, letzterer wird vielmehr eingebunden in das Gesamt des magisteriums.

4. Aufs Ganze gesehen nährt sich dieser Text von den theologischen Forschungsergebnissen und eröffnet den Dialog mit anderen Kirchen, mit Israel (dem Judentum), anderen Religionen und der modernen Gesellschaft. Entscheidende Elemente sind: Unterscheidung zwischen der Kirche als göttlicher Wirklichkeit und als Sakrament; Ämter als Dienste im und am Volk Gottes und dem gemeinsamen Priestertum; differenziertes Konzept der Kirchenzugehörigkeit; Episkopat als Kollegium.

Nicht weiter bestimmt ist u.a. das Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche.

5. Das 2. Schema von 1963 ist noch nicht sehr differenziert und lässt noch die hierarchische Perspektive erkennen. Diskutiert werden vor allem die Kollegialität (Ist die Kirche auf das Kollegium der Apostel gegründet?) und die Zuordnung der Mariologie, dann der Komplex „Berufung zur Heiligkeit" und die Frage des ständigen Diakonats.

6. Das 3. Schema von 1964 weist ein eigenes Kapitel über das Volk Gottes und eine Zweiteilung des Komplexes „Berufung zur Heiligkeit" auf. Eingefügt wurden ein Kapitel über den eschatologischen Charakter der Kirche und schließlich das Kapitel über Maria.

Das III. Kap. wird detailliert unterteilt und so abgestimmt. Als wichtiger Konfliktpunkt bleibt die Kollegialität der Bischöfe. Die Entscheidung fällt in der „Schwarzen Woche" bzw. am „Schwarzen Donnerstag" und dokumentiert sich in der „Nota explicativa praevia".

2. Kapitel: Die leitende Perspektive und die Schlüsselbegriffe der Kirchenkonstitution

§9 Erste Übersicht über LG 1. Kap.

1. Wie der Aufbau der Kirchenkonstitution insgesamt, so gibt auch die Gliederung des 1. Kapitels eine neue Aus-Richtung in der Ekklesiologie zu erkennen:
(1) Wesen und Aufgabe der Kirche als „Zeichen und Werkzeug"
(2) – (4) Gründung der Kirche im Heilshandeln des dreieinigen Gottes
(5) Gründung der Kirche im geschichtlichen Wirken Jesu Christi
(6) biblische Bilder zur Beschreibung des Wesens der Kirche
(7) neue Aufnahme des bislang dominierenden Bildes „Leib Christi"
(8) Wiederaufnahme und Verdeutlichung von (1) sowie wichtige Ergänzung durch die Aspekte der Armut und der Pilgerschaft

2. (1) und (8) bilden also den systematischen Rahmen der Ekklesiologie von LG. Dies ist noch nicht die vollständige Struktur. Zu dieser gehört wesentlich auch die Perspekti-

ve der Pastoralkonstitution: LG und GS bilden die beiden Brennpunkte der ekklesiologischen Ellipse. Die auf dem Konzil diskutierte Ausrichtung der Ekklesiologie ad intra und ad extra erhält dadurch eine bislang zu wenig beachtete umgekehrte Perspektive. Während ad extra/ad intra von der Kirche aus in diese hinein bzw. aus dieser heraus auf „die Welt" blicken, markiert GS einen Perspektivenwechsel: Kirche wird nicht nur von innen, sondern ebenso von außen betrachtet, mit den Augen „der Welt". Das „Andere ihrer selbst" wird zum locus ecclesiasticus (vgl. Fremdprophetie und das Sich sehen im Spiegel der anderen).

§10 Mysterium – sacramentum: Christus – Kirche – Menschheit

1. In LG 1 und 8 sowie der Überschrift LG I (De Ecclesiae Mysterio) wird mysterium sinngleich mit sacramentum gebraucht. Mysterium meint also nicht etwas Verborgenes, „Mysteriöses", noch nicht Wißbares o.ä. Mysterium steht nicht für eine, sondern für beide Seiten der komplexen Wirklichkeit Kirche (8: non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant). Hier wird der im Anschluß an das NT entwickelte patristische Sprachgebrauch von mysterion-mysterium aufgegriffen im Sinne von Heilsplan Gottes (mysterium) bzw. Mittel (mysteria) im Rahmen dieses Heilsplanes. Seit Tertullian kann griech. mysterion auch durch sacramentum wiedergegeben werden (zugleich wird auch eine westlich-lateinische Entwicklung des Begriffs sacramentum, ausgehend von seiner ursprünglichen Bedeutung als Fahneneid, inauguriert). So ist sacramentum in LG von hierher, nicht von einem technischen-scholastischen Begriff her zu verstehen. Mysterium und sacramentum bezeichnen das „komplexe Wesen" der Kirche (8): societas organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata.

2. Die Rede von der Kirche als Sakrament ist vor allem im Blick auf Missverständnisse im ökumenischen Gespräch zu präzisieren. Dabei genügt eine Orientierung am „Buchstaben des Konzils": Ecclesia in Christo – veluti sacramentum – seu signum et instrumentum – intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis – naturam missionemque universalem.

• Die Kirche hat ihr Wesen (ihre Natur) nicht aus sich, sondern von Christus her bzw. als in Christus existierend (vgl. Bonhoeffer: Kirche ist Christus als Gemeinde existierend).

• Ihr Sein kann mit dem Sein eines Sakraments verglichen werden.

• Sakramentsstruktur meint hier: Zeichen und Werkzeug. Auch wenn der Werkzeugcharakter betont wird (Semmelroth im Unterschied zu Rahner), bleibt die relative/relationale Struktur gewahrt: Kirche ist nur Zeichen und Werkzeug. Zeichen ist sie als „Frucht der Erlösung". Als Werkzeug dient sie dem dreieinigen Gott „ex opere operato"; dabei erhöht sich ihre Glaubwürdigkeit in dem Maße, wie sie als Zeichen zum Werkzeug wird.

• Im Vergleich mit den einzelnen Sakramenten wird die Kirche „universale salutis sacramentum" (48) genannt. Der Inbegriff des Heils ist in LG 1: unio. Hier kommen Tradition (mystische unio, visio beatifica) und Zeichen der Zeit (Einheitssehnsucht und – bestrebungen auf technischem, sozialem und kulturellem Gebiet in der ganzen

Menschheit; Kirche erfährt sich im Konzil erstmals als Weltkirche) zusammen. Kirche ist nicht Vorbote oder esoterische Genießerin eines jenseitigen Heils, sondern Promotor des Reiches Gottes auf Erden.

• Aus dem sakramentalen Wesen der Kirche resultiert also ihre universale Sendung. Diese soll in Fortschreibung der bisherigen konziliaren Ekklesiologie(n) verdeutlicht werden.

3. Die Kirche steht in einer doppelten Relativität/Relationalität: sie ist bezogen auf Christus und bezogen auf die Welt (Menschheit). Um dem Missverständnis vorzubeugen, sie nehme darin eine Mittlerstellung zwischen Christus und den Menschen ein, ist wiederum auf den Wortlaut von LG zu verweisen:

Nach LG 1 ist Christus das lumen gentium (nicht die Kirche, wie ein solcher Anfang einer Kirchenkonstitution nahe legen könnte), sein Evangelium erleuchtet die Völker. Ökumenisch bedeutsam wird die Tätigkeit der Kirche als Verkündigung beschrieben.

Der korrespondierende Art. LG 8 beginnt unmissverständlich: Unicus Mediator Christus.

Darüber hinaus wird die seit dem 19. Jh. geläufige Rede von der Kirche als dem weiterlebenden Christus bzw. als Fortsetzung der Inkarnation entscheidend pneumatologisch korrigiert. Die „nicht unbedeutende Analogie" darf nicht als Ähnlichkeit, sondern muss als Entsprechung verstanden werden. In dem Sinn entspricht die menschliche Natur des menschgewordenen göttlichen Wortes der sozialen Natur der Kirche: Vergleichspunkt ist die Funktion als „vivum organum salutis". Während die menschliche Natur dem Logos unlöslich verbunden ist und so ihm dient, wird das gesellschaftliche Gefüge der Kirche vom Heiligen Geist belebt und in Dienst genommen. Nur in Verbindung mit dem Geist, der primär handelndes Subjekt bleibt, kann die Kirche wirken.

4. Obwohl sie nur Zeichen und Werkzeug ist, muss die Kirche für die Menschheit erkennbar sein, nur durch ihre Verkündigung bleibt das Evangelium Christi in der Welt präsent (vgl. LG 8: „columnam et firmamentum veritatis). Deshalb muss die Kirche auch eine (einzige) sein, zumal angesichts der beschriebenen Zeichen der Zeit. LG 8,2 beschreibt diese „unica Christi Ecclesia" einseitig von ihrem sichtbaren amtlichen Gefüge her. In diesem Sinn ist die Kirche Jesu Christi nur in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht. Das „subsistit" schliesset „ekklesiale Elemente" außerhalb nicht aus. Diese Elemente der Heiligung und der Wahrheit (!) sind Gaben Christi. Was an dieser Stelle mit der „unitas catholica" gemeint ist, bleibt offen und muss im Zusammenhang mit LG 15 und UR zu klären versucht werden.

5. Die beiden Abschnitte LG 8,3 und 8,4 tragen dem Vorwurf des Triumphalismus (Bischof de Smedt) Rechnung. Die Kirche soll eine arme Kirche vor allem der Armen sein und sich selbst als armselig erkennen. Es fällt zwar nicht die Formel „sündige Kirche", die damit gemeinte „Sache" ist jedoch ausgesagt: „stets der Reinigung bedürftig… geht sie immerfort den Weg der Buße und Erneuerung". Als solche ist sie pilgerndes Gottesvolk – in der Spannung von „Schatten" und „Treue".

§11 Trinitarischer Ursprung und geschichtlicher Anfang

1. Für die Interpretation von LG ist entscheidend, dass in LG 2-5 auf zweifache Weise die Gründung der Kirche entwickelt wird, und zwar zuerst in einer trinitarischen

Entfaltung des Heilsplans (mysterium) Gottes (man achte auf die Anfänge der Nr. 2-4), dann im Ausgang von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu.

2. Unter Rückgriff auf Kol 1,15 und Röm 8,29 beschreibt LG 2 in patristischer (nicht, wie LG 1 erwarten lässt, in heutiger) Sprache den Heilsratsschluss Gottes, des Vaters. Die Vorausbildung des Menschen in Christus und die Präfiguration der Kirche von Beginn der Welt an treten in Parallele.

Durch Christus wird nach LG 3 das Reich Gottes „inauguriert" (nicht eingesetzt oder konstituiert!), wobei das „ein für alle Mal" und damit das Ende aller Vermittlung hätte ausgesagt werden können, gerade wenn dann der Zusammenhang von Kreuz, Kirche und Eucharistie hergestellt wird.

LG 4 entfaltet die pneumatologische Korrektur der vorkonziliaren Ekklesiologie. Das Zeugnisgeben vor der Welt müsste in einer für heute aktualisierten Fassung unbedingt angesprochen werden, wohl auch die Spannung zwischen Geist Gottes und Egoismus und Hinweise zu einem Leben aus dem Geist. Die Rede von „hierarchischen und charismatischen Gaben" dokumentiert die Übergangssituation des Konzils; heute ist klarzustellen: alle Gaben sind „charismatisch, weil Gaben des Geistes"; auch die in einer communio hierarchica untereinander stehenden Ämter sind Gaben des Geistes.

Mit einem Cyprian-Zitat nehmen die Konzilsväter den Gedanken der Einheit der Menschheit bzw. „der ganzen Kirche", welche in der trinitarischen Einheit gegründet ist, in einer Art Coda wieder auf.

3. In LG 5 wird die „Gründung" (fundatio) der Kirche durch Jesus als Anfang (initium) charakterisiert. Erneut steht die Verkündigung an erster Stelle, bevor die Gegenwart des aufleuchtenden Reiches Gottes in Wort, Werk und (vor allem) Person angesprochen wird.
Die nachösterliche Gründung der Kirche wird deutlich zur Sprache gebracht, neben den Gaben werden auch die Gebote „der Liebe, der Demut und der Selbstverleugnung" erwähnt (vgl. LG 8,3).

§12 Viele Bilder – eine Leitidee (communio)?

1. Die systematische Bedeutung von LG 6 und 7 ist darin zu sehen, dass „das innerste Wesen der Kirche" (LG 6,1) in vielen Bildern beschrieben wird; ein einziger „Leitbegriff" reicht nicht aus! Angesichts unserer Zeichen der Zeit wären die Parallelen zum AT konsequenter zu ziehen und die Metaphern in unserer Sprache neu zum Leuchten zu bringen.

2. Das vorbereitete Schema hatte den Abschnitt über den mystischen Leib Christi vorangestellt und dadurch suggeriert, in ihm wird in eigentlicher, nicht „bloß metaphorischer Weise" über die Kirche gesprochen. Dies wurde korrigiert, ähnlich wie in der Debatte um das gemeinsame Priestertum (s. zu LG 10). Aussagen über die Hierarchie wurden im Verlauf der Textgeschichte herausgenommen und an den dafür vorgesehen Ort im Text platziert.

3. Im Blick auf eine heutige Ekklesiologie sind Vor- und Nachteile der Bilder abzuwägen. In einem gewissen Sinn ist „communio" die umfassende Leitidee.

Teil 3: Das Volk Gottes – die gemeinsame Berufung und die Mitgliedschaft (Interpretation von LG, Kap.2)

1. Kapitel: Aufbau und Bedeutung des II. Kapitels

§13 Aufbau – Interpretationshinweise

1. Wie hinsichtlich der Kirchenkonstitution als ganzer und hinsichtlich des I. Kapitels führt auch der Blick auf den Aufbau des II. Kapitels zu wichtigen Interpretationshinweisen. Art. 9 und 17 bilden die Klammer, die zugleich die theologische Basis liefert: Gott erwählt sein Volk als „das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit" (vgl. LG 1: Zeichen und Werkzeug der Einheit). Von Christus her steht die Kirche in der apostolischen Sendung, welche dem Heil der Menschheit dient (LG 17). Der Schluß des II. Kapitels gibt nochmals (vgl. LG 2-4) deutlich die trinitarische Grundlegung der Kirche zu erkennen und hebt als Leitbilder in diesem Sinn hervor: Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes.

2. Zwischen dieser theologischen Klammer wird als erstes Thema behandelt: die Berufung und Sendung aller im Gottesvolk an Hand des tria-munera-Schemas, wobei dem – von der Vorgeschichte her am meisten erklärungsbedürftigen - gemeinsamen Priestertum 2 Artikel (10 und 11), der Teilhabe am Prophetenamt ein Art. (12) und der Teilhabe am Königtum bzw. Hirten- oder Leitungsdienst kein eigener Artikel gewidmet wird.

3. Zweites Thema ist die Zugehörigkeit zum Volk Gottes, die in Art. 14-16 als gestufte Zugehörigkeit im Modell konzentrischer Kreise von innen nach außen beschrieben wird. Auch hier geht ein Stück theologischer Grundlegung in Art.13 voran: Die im Heilshandeln des dreieinigen Gottes begründete Einheit der Kirche in der Einheit des Menschengeschlechts wird in katholischer Vielfalt und Fülle verwirklicht.

§14 Bedeutung

1. Es stellt eines der wichtigsten Ergebnisse des konziliaren Bemühens dar, dass vor der Charakterisierung der verschiedenen Ämter und „Stände" in der Kirche die gemeinsame Berufung und Sendung aller Getauften und Gefirmten beschrieben wird. Dies entspricht dem (wesentlich von K. Rahner ausgearbeiteten) Entwurf der deutschsprachigen Bischofskonferenzen und überwindet die hierarchologische Sicht des ersten Schemas: „Das Volk selbst und sein Heil gehört im Ratschluss Gottes zur Kategorie des Zieles, während die Hierarchie als Mittel auf dieses Ziel hingeordnet ist."[6]

2. Während im I. Kapitel der dreieinige Gott durchweg als Subjekt erscheint, tritt im II. Kapitel die Kirche als handelndes Subjekt in der Geschichte in Erscheinung, ohne dass der Gedanke von der Erwählung des Volkes *Gottes* durch Gott verloren geht; von einer Selbstkonstituierung kann also überhaupt keine Rede sein.

2. Kapitel: Die Teilhabe aller an den drei Ämtern Christi

§15 Die theologische Basis: das von Gott erwählte messianische Volk (LG 9)

1. Gottes Heilswillen hat jeden Menschen im Blick, aber nicht als isoliertes Individuum, sondern als Teil der Gemeinschaft; das von ihm erwählte Volk ist sein Zeuge in der

---

[6] Relatio: AS = Acta Synodalia III/I 209f.

Menschheit. Entsprechend der zu seiner Zeit selbstverständlichen Perspektive sieht das Konzil in Gottes Bund mit Israel die „Vorbereitung“ und das „Vorausbild jenes neuen und vollkommenen Bundes“, der in Christus geschlossen und durch den Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes in der Menschwerdung des Sohnes begründet wird. Nicht Abstammung, sondern Wiedergeburt aus dem Wort Gottes (1 Petr 1,23) ist entscheidend. Wird Art. 16 als Kontext berücksichtigt, so kann Art. 9 nicht als Ende, Ablösung oder gar Verwerfung des Volkes Israel interpretiert werden, auch wenn aus heutiger Sicht die Berücksichtigung der bleibenden Erwählung Israels nach Röm 9-11 dringend gewünscht würde.

2. Weil *Christus* das Haupt ist, handelt es sich um ein *messianisches* Volk (Art. 9,2). Zur „condition chrétienne“ gehören „die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes“, weil in den Christen der Heilige Geist wohnt, - eine theologische Grundüberzeugung, die in der Verfassung der Kirche noch nicht genügend Berücksichtigung gefunden hat. Auch als „kleine Herde“ ist die Kirche – als „communio des Lebens, der Liebe und der Wahrheit“ – Zeichen und Werkzeug (vgl. LG 1).

3. In Analogie zu Israel als der „Kirche Gottes“ wird dieses messianische Volk Christi „Kirche Christi“ genannt. Es ist von den „geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit“ die Rede, aber in der Perspektive des Sakramentsgedankens (s.o. §13, 1.). In der Betonung der „Prüfungen und Trübsal“ spiegelt sich die neue Sicht gegenüber dem ursprünglichen Textentwurf.

§16 Das sacerdotium commune und das sacerdotium ministeriale seu hierarchicum (LG 10)[7]

1. Die Berufung und Sendung aller wird zunächst als Teilhabe am Priestertum Jesu Christi beschrieben. LG 10 beschreibt die Konstitution und Aufgabe des priesterlichen Gottesvolkes und beschreibt im zweiten Abschnitt das Verhältnis von Gemeinsamen und (hierarchischem) Dienstpriestertum. Der angemessenen Interpretation, welche den Geist aus dem Buchstaben eruiert, kommt eine Schlüsselstellung in der nachkonziliaren und bis heute aktuellen Debatte um das Verhältnis (1) von Amtsträgern und Laien (vor allem in ökumenischer Hinsicht höchst relevant!) sowie (2) der pastoralen Berufsgruppen zueinander. Nach der Erhebung der Aussageintention sind Terminologie und Sache systematisch-theologisch weiter aufzuklären.

2. Seit der Reformationszeit war katholischerseits die Rede vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“ verdächtig. Erst Pius XII. spricht in seiner Ansprache ‚Magnificate Dominum’ vom 2.11.1954 von einem „gewissen ‚Priestertum’“ (quoddam ‚sacerdotium’ – man beachte die Anführungszeichen!) aller Gläubigen; diese Redeweise habe eine „gewisse wahre und volle Bedeutung“. Zugleich gibt er aber (wie in seiner Enzyklika ‚Mediator Dei’ von 1947) als feste Lehre („firmiter tenendum“) vor, dass sich dieses ‚Priestertum’ von dem Priestertum im „eigentlichen und wahren Sinn… nicht nur dem Grad, sondern auch dem Wesen nach unterscheidet“ (a sacerdotio proprie vereque dicto…non gradu tantum, sed etiam essentia differre). Ziel dieser Ansprache war die Betonung der amtlichen Vollmacht (potestas) gegenüber Versuchen, die Amtsträger

[7] Vgl. meine frühere Untersuchung: B.J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10, in: TrThZ 94 (1985) 311-325.

zu bloßen Delegierten des Volkes zu machen und von einer unterschiedslosen „Konzelebration" aller am eucharistischen Opfer beteiligten zu sprechen.

3. Anliegen der (Mehrheit der) Konzilsväter war es demgegenüber, die aktive Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie (vgl. SC: participatio actuosa) herauszustellen. Obwohl die Rede vom „Priesterlichen" immer noch eng mit dem Opfergedanken verbunden ist, wird doch insgesamt das sacerdotium ministeriale seu hierarchicum des Bischofs und Priesters aus einer umfassenderen Perspektive der Sendung und Verkündigung gesehen. Entsprechend der Vorentscheidung über den Aufbau der Kirchenkonstitution (Volk Gottes vor Hierarchie) gilt in LG 10 das Interesse der positiven Verhältnisbestimmung, weniger der Abgrenzung.

4. *Erstes Schema*: In Analogie zum „alten Gottesvolk" wird vom sacerdotium *universale* des neuen Gottesvolkes und seinen Gliedern als „Priestern Gottes" gesprochen. Klassische „Belegstellen" sind 1 Petr 2, 4-10 und Apk 1, 6 und 5, 9f. Es dominiert der Gedanke der Darbringung von (geistlichen) Opfern, Zeugnisgeben in Verkündigung und Lebenswandel sind allerdings bereits eingeschlossen. Höhepunkt ist die Beteiligung am eucharistischen Opfer, das sie freilich „durch die Hände des opfernden Dieners Gott darbringen" (Zeile 17: per manus ministri sacrificantis Deo offerant). So wird auf der Linie Pius XII.' (s.o. 2.) klargestellt, dass es im Leib Christi (der im 1. Schema dominierende Schlüsselbegriff!) „Priester im eigentlichen Sinn" (proprii quoque nominis sacerdotes) gibt, die „im Sakrament des Ordo geweiht, in den Angelegenheiten der Menschen vor Gott bestellt sind (vgl. Hebr 5,1) und das hierarchische Priestertum als Diener Christi ausüben" (Zeilen 18-20). Sie allein sprechen in persona Christi die Konsekrationsworte und repräsentieren in ihrem Opferhandeln die ganze Kirche (weswegen auch eine sog. Privatmesse voll gültig ist) (Zeilen 22-23).

Trotz des Gefälles zwischen aktivem Agieren und aktivem Rezipieren wird das allgemeine Priestertum durch das Priestertum des Dienstes (so ohne „hierarchicum" in Zeile 25) nicht eliminiert. Da jedes „auf seine besondere Weise vom Hohenpriester Christus hervorfließt" (Zeilen 26-27: suo peculiari modo a Summo Sacerdote Christo profluunt), respektieren sie sich gegenseitig (Zeile 27: ad invicem respiciunt), „weil sie sich *nicht nur* dem Grad, *sondern auch* dem Wesen nach unterscheiden" (Zeile 26: quia *non* gradu *tantum*, *sed etiam* essentia differunt).

Halten wir fest: Dem 1. Schema zufolge unterscheiden sich das gemeinsame (hier noch: das allgemeine genannt) und das hierarchische bzw. Dienstpriestertum sowohl dem Wesen als auch dem Grad nach. Da der Gradunterschied ein geringerer Unterschied innerhalb desselben Wesens wäre, ein Unterschied des Wesens aber einen größeren Unterschied darstellt, wird im Geiste Pius XII.' zur Abwehr von Minimalisierungsversuchen formuliert: nicht nur (bloß) dem Grad nach, sondern (auf jeden Fall) auch dem Wesen nach.

5. *Zweites Schema*: Die neue Überschrift (Das allgemeine Priestertum, aber auch der Glaubenssinn und die Charismen der Christgläubigen) signalisiert, dass es nicht in erster Linie um Abgrenzung geht. Der Vergleich mit dem alten Gottesvolk ist gestrichen, wodurch schiefen Analogien im Bereich des „Priesterlichen" die Textgrundlage genommen wird. Jetzt ist davon die Rede, dass alle Gläubigen „geweiht werden" (Zeile 5: consecratum), und zwar auf Grund von Taufe und Firmung. Der Vollzug dieses Priestertum geschieht durch alle Handlungen eines Christenmenschen (Zeile 4: per omnem

actum hominis christiani). Diese Ausweitung wird unterstrichen durch die Hinzunahme einer weiteren Stelle aus dem NT, nämlich Röm 12,1: Christ sein heißt sich selbst als lebendige Opfergabe darbringen. Zugleich wird Hebr 5,1 nicht mehr als Beleg für das sacerdotium ministeriale verwendet.

Das Verhältnis wird in einer Haupt-Neben-Satz-Konstruktion so beschrieben, dass das Verbindende im Hauptsatz steht: „dennoch fließen dieses und jenes je auf seine besondere Weise vom Hohenpriestertum Christi hervor und sind aufeinander hingeordnet“ (Zeilen 14-15: hoc et illud tamen suo peculiari modo a Summo Sacerdotio Christi profluunt, et ad invicem ordinantur). Der Unterschied ist jetzt keiner „sowohl – als auch“, sondern nur noch ein Unterscheid im Bereich des Wesens: „Obwohl sich aber das Dienst- oder hierarchische Priestertum vom allgemeinen Priestertum der Christgläubigen wesentlich [essentialiter] und nicht bloß dem Grad nach [et non gradu tantum] unterscheidet“ (Zeilen 13-14).

Halten wir fest: Dem 2. Schema zufolge unterscheiden sich das Priestertum aller Gläubigen und das (hierarchische) Dienstpriestertum *nicht* als Grade innerhalb desselben Wesens (wodurch sich eine Über- bzw. Unterordnung zumindest dem Wert nach ergäbe), *sondern* weil sie verschiedenen Kategorien von Priestertum angehören. Die herkömmlich „Priester“ genannten sind nicht höhere oder bessere Priester oder Priester im eigentlichen Sinn. Die spezifischen Aufgaben des amtlichen Priestertums werden aus diesem Art. im Rahmen des II.Kap. herausgenommen. Besonders die Bischöfe Deutschlands und Österreichs wiesen ein bloß metaphorisches Verständnis des Priestertums aller Gläubigen zurück und sprachen von einem sacerdotium „arcano ac analogico, sed vero et reali quodam modo“ (AS II/I 628: auf eine verborgene und analoge, aber wahre und gewisse wirkliche Weise).

6. *Drittes Schema*: Es handelt der Überschrift zufolge vom gemeinsamen Priestertum. Das „commune“ geht vor allem auf die holländischen Bischöfe zurück; von der Theologischen Kommission wird eine Ersetzung durch „metaphorisch“ oder „königlich“ oder „Priestertum des Lobes“ abgewiesen. Hebr 5,1-5 wird jetzt ganz auf den Hohenpriester Jesus Christus bezogen. Ansonsten werden im ersten Abschnitt nur stilistische Änderung vorgenommen. Die radikale Streichung der Vollzugsweise des amtlichen Priestertums im 2.Abschnitt, wie sie im 2.Schema vorgenommen wurde, wird teilweise wieder rückgängig gemacht. Vor allem wird wieder das unterschiedliche Beteiligtsein am eucharistischen Opfer beschrieben (Zeilen 15-19). Das Verhältnis wird nun in zwei Hauptsätzen beschrieben: Gemeinsam ist die – freilich je auf seine Weise erfolgende – Teilhabe (Zeile 14: participant an Stelle von profluunt). Der Unterschied wird wie im 2. Schema als einer im Bereich des Wesens charakterisiert: essentia enim et non gradu tantum (Zeile 14; essentia ist vielleicht stärker als essentialiter).

Halten wir fest: Trotz der Parallele zweier Hauptsätze wird der Unterschied nicht als gradmäßig im Bereich desselben Wesens, sondern als einer verschiedenen Wesens charakterisiert.

7. *Viertes Schema (= LG)*: Im endgültigen Text wir durch die Formulierung in persona Christi (Zeile 15) das Spezifikum des amtlichen Priestertums in geläufiger Weise gekennzeichnet. Das Verhältnis wird wieder im Haupt-Nebensatz-Schema ausgedrückt, nach Auskunft der Theol. Kommission nur eine „correctio stylistica“.

Halten wir fest: Es geht LG vor allem um das positive Verhältnis von Gemeinsamem und amtlichem Priestertum, die in ihrer jeweiligen Würde und Unersetzbarkeit aufeinander hingeordnet sind. Der Unterschied ist kein gradmäßiger, was ohne Zweifel auf eine Abwertung des gemeinsamen Priestertums hinausliefe. Der systematisch-theologischen Erörterung ist aufgeben, den schwierigen und missverständlichen Begriff „essentia" weiter aufzuklären.

8. *Systematisch-theologisch* ist *zunächst* die Bedeutung von essentia im Rahmen der scholastischen Metaphysik, die den Bildungshintergrund des Konzilstextes darstellt, herauszuarbeiten. Jedes konkrete Wesen stellt eine durch die existentia bedingte Realisierung der essentia dar. So bedingt der unterschiedliche Vollzug ein unterschiedliches konkretes Wesen. Da beide „Priestertümer" am Hohenpriestertum Christi teilhaben, scheidet eine Attributionsanalogie aus, wonach das amtliche Priestertum am Priestertum Christi Anteil hätte, das gemeinsame aber nur am amtlichen durch „Zuteilung" (Attribution).

9. Darüber hinaus ist das Verhältnis zwischen den beiden „Priestertümern" nur nach dem Modell der Proportionalitätsanalogie zu beschreiben: Das sacerdotium commune und das sacerdotium ministeriale seu hierarchicum verhalten sich so zueinander, dass ihr Verhältnis zum Hohenpriestertum Jesu Christi in Entsprechung gesetzt werden kann: das Anteil haben je auf seine Weise. Es handelt sich jeweils um ein Priestertum, an dem Anteil gegeben wird (durch Berufung und Sendung), das sich also nicht selbst konstituiert. Da das sacerdotium ministeriale im Dienst des sacerdotium commune steht, kommt letzterem der Vorrang zu (Ordnung des Zieles gegenüber der Ordnung der Mittel).

10. Worin liegt das spezifisch Priesterliche, wenn die differentia specifica durch diese Kennzeichnung wegen des differenzierten religionswissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der Geschichte des ordinationsgebundenen Amtes nur ambivalent ausgedrückt werden kann? Beide Priestertümer stehen in der Nachfolge des Hohenpriesters: So verkünden sie dessen Lebenshingabe zum Heil der Welt und lassen sich in diese Hingabe hinein nehmen. Alle Christen verwirklichen dies im Alltag der Welt, der sich in der Liturgie verdichtet (vgl. LG 11). Dem Träger des ordinationsgebundenen Amtes ist aufgegeben, qua Amt (öffentlich in persönlicher Verantwortung auf [eine gewisse] Dauer hin) die Lebenshingabe Jesu Christi als Grundlage der Berufung und Sendung zum Zeichen und Werkzeug unter den Völkern der Gemeinschaft der Glaubenden zu verkünden, in persona Christi inmitten des Gemeinsamen das Gegenüber des extra nos des Heiles zu repräsentieren (und so das Volk Gottes zu formen und zu leiten). Von dieser Verkündigungsaufgabe und diesem Hirtendienst her, nicht (mehr) von einem unspezifischen Opferpriestertum her ist das ordinationsgebundene Amt theologisch zu begründen.

§17 Die Teilhabe aller Gläubigen am prophetischen Amt Christi (LG 12; vgl. LG 25, DV 10)

1. Während in der nachkonziliaren Redeweise „gemeinsames Priestertum" häufig für das Gesamt der christlichen Berufung steht, entfaltet das II.Vatikanum in LG 12 auch die Teilhabe an dem zweiten, dem prophetischen Amt Christi. Waren die Konzilsväter in LG 10 und 11 vor allem darum bemüht, im Sinne von SC die aktive, gleichberechtigte (wenn auch nicht gleichbedeutende) Teilnahme aller herauszustellen, so überwin-

den sie in LG 12 die vorkonziliar gängige Aufteilung in eine lehrende (Klerus) und eine hörende (Laien) Kirche. Erneut begründet das participare, das auch den Schlüsselbegriff im Rahmen der Communio-Theologie bildet, dies theologisch.

2. Der erste Satz liest sich wie eine konsequente Fortführung der Aussagen zum gemeinsamen Priestertum (Lebenszeugnis, verdichtet im Gebet/in der Liturgie). Dann aber folgt eine revolutionär zu nennende Begründung und Entfaltung dessen, was höchst missverständlich als „Unfehlbarkeit" bezeichnet wird: Die „Salbung" durch den Heiligen Geist in Taufe und Firmung bewahrt die Gesamtheit der Gläubigen durch den übernatürlichen Glaubenssinn vor Irrtum. Weniger missverständlich wäre es, von der „Unverirrlichkeit des gesamtkirchlichen Bekenntnisses" (so der evangelische [!] Theologe Beckmann) zu sprechen. Das „in credendo falli nequit" ist die Basis der infallibilitas in docendo, die ja Ausdruck des Glaubens der Kirche ist und keine neue Offenbarung oder höhere Erkenntnis darstellt. Ganz vollmundig reden die Konzilsväter freilich nicht davon, wie – neben der Rede vom prophetischen, nicht vom Lehr - Amt - der Abbruch des Zitats aus 1 Joh 2,27 zeigt.

Obwohl die Rolle des Lehramtes deutlich herausgestellt wird, wird an dem sensus fidei des Gottesvolkes keinerlei Abstriche vorgenommen: geweckt und genährt vom Geist der Wahrheit vertieft das Volk Gottes „mit rechtem Urteil" den Glauben und verwirklicht ihn im Leben. Das heißt vor allem: Glauben ist nicht länger einseitiges Fürwahrhalten, sondern Lebensdeutung und Lebensgestaltung (das ist mehr als Anwendung, wie das „plenius" signalisiert).

3. In LG 25 folgt eine weitere Ergänzung (und damit Korrektur) der Aussagen des I. Vatikanums, insofern von der Unfehlbarkeit der Bischöfe und des Bischofskollegiums gehandelt wird. Eine Zuordnung lässt sich vornehmen, wenn an die Texte das folgende Schema angelegt wird:

4. Im Zusammenhang des prophetischen Amtes handelt LG auch von den Charismen, zumal der Heilige Geist dominierendes Subjekt dieses Artikels ist. Angesichts der Zeichen unserer Zeit bedarf es eines erneuten aggiornamento, das teilweise in den nachkonziliaren Dokumenten schon begonnen hat. Erneut begegnet uns eine gewisse Zurückhaltung, was die Frei-gabe des Gottesvolkes angeht, wenn – anders als im NT (vgl. gerade der angegebene „Beleg" 1 Thess 5,12; vgl. 1 Kor 14,29) – der Leitung die besondere Verantwortung zur Prüfung der Geister zugesprochen wird. Im Rahmen einer dialogischen bzw. Kommunikativen Theologie lassen sich die Zuordnungen angemessener beschreiben und entsprechende Realisierungsversuche kritisch begleiten.

§17a Existenzielle Relevanz dieser Konzilsaussagen?

1. Wer als Christ leben will, ist in unterschiedlicher Weise auf eine Gemeinschaft angewiesen. Für ein (nach christlichen Maßstäben!) glückendes Leben ist entscheidend, ob die Balance zwischen Einsatz für die Gemeinschaft und Lebensgestaltung in selbst verantworteter Freiheit immer wieder hergestellt werden kann. Die Konzilsaussagen lassen an der Gottunmittelbarkeit eines jeden Menschen und an der Freiheit der Glaubensentscheidung und des Glaubensvollzugs keinen Zweifel, betonen bei dem Aspekt der Gemeinschaft freilich häufig zu schnell das amtlich-institutionelle Moment. Dies kann besonders da zu Konflikten führen, wo „Kirche" zugleich Auftrag- bzw. Arbeitgeber ist. Demgegenüber ist die Wahrheitsfähigkeit eines jeden Subjekts der Glaubenskommunikation zu entwickeln.

2. Mit der Wiederentdeckung des dynamischen Pilgercharakters der Christen ergibt sich eine neue Ortsbestimmung christlicher Existenz, die für unsere Zeit angemessener zu sein scheint: Christen drängen sich nicht im sicheren Vaterhaus der „Mutter Kirche" zusammen in Erwartung des wahren Lebens, das sie nur in Absetzung zur „Welt" jetzt schon realisieren oder protestierend verkünden. Christen mischen sich vielmehr ein, nehmen teil an den Leiden der Menschheit und deren Bemühungen um eine menschenwürdige Zukunft für alle (GS 1); sie haben nicht schon die Lösung, aber trauen sich „zwischen Vision und Wirklichkeit" eine Hoffnung zu vertreten und aus dieser Verheißung zu leben.

3. In der vertrauensvollen Bindung an den dreieinen Gott allein erhält die Außenbeziehung den Vorrang vor den Binnenverhältnissen, die in deren Dienst stehen. Das theologische Gefälle des (nur dialogisch angemessen zu begründenden christlichen) Gehorsams ist so zu bestimmen: Gehorsam gegenüber Gott – gegenüber der Menschheit – gegenüber den Mitchristen – gegenüber den amtlichen Vorgesetzten.

3. Kapitel: Die gestufte Zugehörigkeit zur Kirche (LG 13-16)

§18 Die Katholizität des neuen Gottesvolkes (LG 13)

1. LG 13 leitet über zum zweiten Thema des II.Kapitels, zur Beantwortung der bis dato kontroversen Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche. Zugleich stellt der erste Abschnitt von Art.13 die Verbindung zur trinitätstheologischen Grundlegung im I. Kapitel her.

2. Erneut wird deutlich, dass die Kirche kein Ghetto innerhalb der Menschheit bildet, sondern vielmehr in ihr Ferment des Reiches Gottes sein will. Katholizität wird also sowohl trinitätstheologisch wie anthropologisch begründet. Die Schattenseiten (ideologisch verbrämte Macht-Gewalt-ausübung) wird nicht thematisiert. Messianität muss im Zeichen des gekreuzigten Messias stehen!

3. Letzteres gilt auch für die binnenkirchliche Katholizität nach LG 13,3, besonders für die Beschreibung des Verhältnisses von Teilkirchen und Primat.

4. Die Sicht der (römisch-)katholischen Kirche als einer communio von Teilkirchen = Ortskirchen (Diözesen), die selbst wiederum communiones von communiones (Ortsgemeinden) bilden, ist im Konzil angedeutet und bisher weithin Vision geblieben; wo dies gelebt wird, fehlen vielfach die organisatorischen und rechtlichen Rahmenbedingungen. So besteht zwischen den Kapiteln II und III der Kirchenkonstitution ein Bruch, insofern die theologische Grundlegung (Kirche als Volk Gottes) nur partiell und weithin im Blick auf das Verhältnis von Primat und Episkopat auf ihre rechtlichen und organisatorischen Umsetzungen hin weitergedacht wird.

5. So wirken die Aussagen zur Dignität der Ortsgemeinde in LG 23 und LG 26 wie Fremdkörper im Kapitel über „die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt". Eine Ekklesiologie, die von den Ortskirchen ausgeht, könnte sich auf folgende kirchenamtliche Texte stützen: SC 42; LG 26; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 2.2.2, 2.3.1, 2.3.2, 2.3.3, schließlich 1.3.2.

§19 Kirchenzugehörigkeit in konzentrischen Kreisen (LG 14-16)

1. Das Konzil wollte die unbefriedigenden Hypothesen (votum-Lehre) überwinden und die beiden Grundüberzeugungen vom allgemeinen Heilswillen Gottes einerseits (vgl. Verweis auf 1 Tim 2,4 in LG 16) und von der Heilsnotwendigkeit der Kirche andererseits (Hinweise auf Mk 16,16; Joh 3,5 in LG 14; vgl. aber auch die Formulierung als Auftrag in LG 16) miteinander in Verbindung bringen. Dies konnte konsistent nur geschehen, indem alle Menschen, deren Heil Gott will, auf die Kirche bezogen wurden. Dadurch werden neue Perspektiven für den interreligiösen Dialog eröffnet. Zugleich bestimmte die römisch-katholische Kirche ihre ökumenische Position.
Die erfolgte Neubestimmung kann so markiert werden:
LG 14: röm.-kath.Christen: reapse > plene
LG 15: nicht-kath. Christen: seiuncti > coniuncti
LG 16: Nichtchristen: votum > ordinantur

2. LG 14 bekräftigt zunächst die traditionelle Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe – und damit der Kirche. Wer darum weiß, muss Mitglied der Kirche werden bzw. bleiben. Der societas ecclesiae sind deshalb die (röm.-) *katholischen Christen* „voll eingegliedert" (plene incorporantur). Mit der Tradition (Augustinus) wird betont, dass es darum geht, der Kirche „dem Herzen" nach anzugehören, äußere Mitgliedschaft genügt nicht. Außerdem ist Zugehörigkeit kein persönliches Verdienst.
In Absetzung von der vorkonziliaren Tradition wird aus dem „reapse" (nur die Katholiken gehören wirklich der Kirche an) das „plene". Dadurch wird die Möglichkeit eröffnet, dass auch andere, wenn auch nicht im Sinn einer communio plena, der Kirche angehören können. Die Votum-Lehre wird auf die Katechumenen beschränkt.
Zur communio plena gehört die Annahme der *ganzen* Ordnung und *aller* Heilsmittel und das Bleiben im „sichtbaren Verband mit Christus", was Unterstellen unter die Leitung des Papstes und der Bischöfe bedeutet. Immerhin wird als erstes Merkmal der „Besitz" des Heiligen Geistes genannt.

3. Nicht mehr getrennte, sondern verbundene Brüder und Schwestern sind alle *Getauften, die nicht Mitglieder der r.k. Kirche sind*. Es wird (mit Mörsdorf) gewürdigt, dass alle Getauften Christen sind. Christ sein heißt aber: zu (einer) Kirche gehören. Deshalb kann diese Zugehörigkeit nicht bestritten, sondern lediglich als unvollkommen gewertet werden; genannt werden Defizite in der Glaubenslehre und Nichtanerkennung des Papsttums. Positive werden an „Elementen" des Christ=Kirche-Seins genannt:
• Bibel
• religöser Eifer
• Glauben in Liebe „an Gott, den allmächtigen Vater und Jesus Christus, den Sohn Gottes und Erlöser" (vgl. Basisformel des ÖRK, verabschiedet in Neu-Delhi 1961)
• Taufe
• andere Sakramente
• Episkopat
• Eucharistie
• Marienverehrung
• Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern
• „eine gewisse (!) wahre Verbindung im Heiligen Geist" (Gaben, Gnaden
• bis hin zum Martyrium)
Zur Einheit haben auch die Söhne (und Töchter) der r.k. Kirche beizutragen!

4. Alle Nicht-Christen sind auf die Kirche hingeordnet. Innerhalb dieses Kreises werden nochmals eindeutige Abstufungen nach Nähe/Ferne vorgenommen:
(1) das jüdische Volk:
Bund und Verheißungen sind ungekündigt
(2) Muslime:
den einen Schöpfergott, Glaube Abrahams, barmherzigen und richtenden Gott
(3) die Suchenden des unbekannten Gottes:
Gottsuche mit „ehrlichem Herzen", Gewissen
(4) die Nicht an Gott Glaubenden:
Lebensführung; Werte als praeparatio

5. Im Dekret über die nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" wird das auffälligste „Zeichen der Zeit", das Streben der Menschheit nach Einheit (vgl. das Vorwort), aufgenommen und im Blick darauf die Verkündigungsaufgabe der Kirche im Kontext der Religionen bestimmt. Die Antworten der Religionen auf menschliche Urfragen (1,3) werden anerkennend dargestellt: „Die kath.Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist." (2,2) Andererseits „muss sie verkündigen". Dies soll freilich geschehen „mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit… sowie durch Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens" (2,3). Während in NAe 2 vom Hinduismus und Buddhismus die Rede ist, widmet sich der ganze Art. 3 den Muslimen, wobei wesentliche Übereinstimmung bzw. Positiva hervorgehoben werden. Nicht erwähnt werden allerdings Muhammed und der Koran. Das Konzil plädiert für Zusammenarbeit in der Gegenwart im Blick auf eine menschenwürdige Zukunft.

6. Die ursprünglich als eigene Erklärung, dann mal als Kapitel des Ökumenismusdekrets bzw. im Rahmen der Kirchenkonstitution gehandelte „Judenerklärung" konnte nur gerettet werden als Teil dieses Dekrets NAe, worin der Art. den größten Raum einnimmt. Wichtigste Aussagen: Kirche kann sich nicht verstehen ohne die Verwurzelung in Israel („Stamm Abrahams"). Israel ist nicht mehr beendete „Vorgeschichte", sondern bleibender Stamm. Trotz der Nichtannahme des Evangeliums sind Gnadengaben und Berufung unwiderruflich, die Kirche erwartet den eschatologischen Tag der Einheit.
Ausdrücklich wird die Verwerfung der Juden abgelehnt und eine entsprechende Praxis der Achtung und Wertschätzung angemahnt, ja die Kirche beklagt ihr eigenes schuldhaftes Verhalten!

7. Schließlich endet NAe mit einer generellen Erklärung: Als Ebenbilder Gottes sind alle Menschen ohne irgendeinen Unterschied von gleicher Würde und haben die gleichen Rechte. Die Gläubigen sollen dies durch ihren Lebenswandel bezeugen.

8. NAe ist nur ein Anfang, allerdings ein eindeutiger. Entscheidendes ist in den Jahrzehnten nach dem Konzil geschehen: auf der Ebene von Dialogen, durch Besuche und andere Gesten vor allem Papst Johannes' Paul II. Vielfach scheinen die Christen mehr an Offenheit und Dialogbereitschaft zu zeigen, andererseits gibt es große Unterschiede innerhalb der Religionen wie der Christenheit. Theologisch ist die Debatte über das Verhältnis Kirche-Israel noch in vollem Gang.

9. Hinsichtlich des Verhältnisses zu den „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" müsste das Modell der konzentrischen Kreise darauf hin überprüft werden: Was verändert sich im Verhältnis zueinander, wenn nicht die r.k. Kirche, sondern Jesus Christus in das Zentrum gestellt wird?

Teil 4: „›Elemente‹ werden zur Kirche“ (O.H. Pesch)
Das Ökumenismusdekret als Zeugnis eines Lernprozesses

Prolegomena: Die ökumenische Situation am Beginn des Konzils

§20 Ein ökumenisches Konzil?

1. Nach einer anfänglichen Unklarheit wurde präzisiert, dass das angekündigte Konzil ein ökumenisches im klassischen Sinn, also ein die ganze bewohnte Welt(kirche) betreffendes sein solle, nicht ein ökumenisches im modernen Sinn des Wortes, also kein „Wiedervereinigungskonzil“. Als „Pastoralkonzil“ will es die katholische Christenzeit angesichts der Zeichen der Zeit anhalten, sich der modernen Gesellschaft, den anderen Religionen und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gegenüber zu öffnen, Zeugnis zu geben und Kooperation zu suchen.

2. Obwohl also kein Konzil der Wiedervereinigung, so doch ein solches der Vorbereitung auf eine solche. Deshalb zunächst ein Appell an die eigenen Kirchenglieder und eine dezidiert ökumenische Ausrichtung (im Sinne der neueren ökumenischen Bewegung). Diese wird sichtbar vor allem in der Gründung des Einheitssekretariats, der Einladung von Beobachtern, dem Treffen des Papstes Paul VI. mit dem Patriarchen Athenagoras.

3. Orthodoxe Theologen kritisieren die Bezeichnung „Ökumenisches Konzil“, weil ein solches tatsächlich die gesamte Christenheit umfassen muss. Sie möchten von einer (General-)Synode der westlichen bzw. lateinischen (römisch-katholischen) [und unierten Kirche] sprechen. Diese Charakterisierung trifft auf alle westlichen „Konzilien“ des zweiten Jahrtausends zu.

§21 Die Ökumenische Bewegung

1. Die moderne Ökumenische Bewegung ist außerhalb der r.k.Kirche entstanden. Sie entwickelt sich in drei „Quellflüssen“: dem IMR (Internationalen Missionsrat, 1. Tagung in Edinburgh 1910), der Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work, erste Weltkonferenz 1925 in Stockholm) und der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order, 1.Konferenz 1927 in Lausanne); wichtige Basisströmung war die Weltgebetstagsbewegung der Frauen. Im 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK bzw. WCC) kommen beide Bewegungen zusammen, 1961 in Neu-Delhi der IMR.

2. In Neu-Delhi wird die Basisformel des ÖRK trinitarisch erweitert: „Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

3. Die r.k.Kirche ist nicht Mitglied des WCC. Seit 1965 gibt es jedoch eine gemeinsame Arbeitsgruppe, und römisch-katholische Theologen arbeiten seit 1968 als Vollmitglieder in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit.

§22 Bemerkungen zur Geschichte des Textes und zur Interpretation (vgl. UR 1)

1. Vielfach war gewünscht worden, das Konzil möge sich mit dem Thema Ökumene befassen. Die Zentralkommission leitete zunächst nur 2 Entwürfe der Kommission für die orientalischen Kirchen weiter, nicht aber die insgesamt 5 Texte des Einheitssekretariats. Im ersten Entwurf des Kirchenschemas gab es das Kap. XI über den Ökume-

nismus. Während der 1. sessio wurde das Einheitssekretariat aufgewertet, es konnte seine Texte selbst vertreten, kam damit aber erst nach der 1. sessio zum Zug. Da beide vorgelegten Texte (Kap. XI wie das Schema der Kommission für die Orientalen) auf wenig Zustimmung stießen, wurde beschlossen, dass aus diesen Texten und dem vom Einheitssekretariat vorbereiten Dekret über den Ökumenismus ein Text werden soll. Dieses neue Schema wurde im April 1963 verschickt und in der 2.sessio am 18. 11. 1963 von den Relatoren vorgestellt, wobei z.T. schon die zwischen der 1. und 2. sessio eingegangenen Verbesserungsvorschläge berücksichtigt wurden. Die 2. Fassung wurde dann bis zum 27.4.1964 erstellt. In der 3.sessio gab es nur noch Abstimmungen und die Einarbeitung von modi. In letzter Minute wurden am 19.11. noch 19 Veränderung eingebracht, mit denen der Papst die Bedenken der Minderheit ausräumen wollte. In der Schlussabstimmung gab es 2137 Ja- und nur 11 Nein-Stimmen.

2. Der Text ist ein Dekret, steht also in der Rangordnung offizieller Texte zwischen den Konstitutionen und den Erklärungen. Dennoch gibt der Text nicht bloß (rechtliche) Ausführungsbestimmung; er bezieht sich zwar ausdrücklich auf die Lehre von LG, bringt aber selbst auch eine gewisse Weiterentwicklung in der Ekklesiologie, wie Papst Paul VI. in seiner Ansprache am Tag der Verabschiedung selbst hervorhob.

3. UR richtet sich an die (römisch-)katholischen Gläubigen und ermahnt sie zur Umkehr, zum Zeugnisgeben, zum ökumenischen Engagement.

4. Ziel ist dabei die Förderung der Einheit, nicht eine Rückkehr-Ökumene. Die Trennung der Christenheit ist ein Skandal, aber Gott selbst hat die Ökumenische Bewegung initiiert, und zwar nicht nur auch, sondern vor allem außerhalb der r.k.Kirche. Das Vorwort nimmt die Basisformel des ÖRK in Anklängen auf. Gewürdigt werden nicht nur einzelne Christen, sondern diese in ihren Gemeinschaften. Die Konzilsväter sind hinsichtlich des Ökumenismus hoffnungsvoll gestimmt.

1. Kapitel: Die katholischen Grundsätze des Ökumenismus (UR 2-4)

UR umfasst 3 Teile: Grundsätze, Praktische Verwirklichung, neue Sicht der von Rom getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften.

Die Überschrift des 1. Kap. wurde geändert; aus „De Oecumenismi catholici principiis“ wurde „De catholicis Oecumenismi principiis“. Grund: es gibt keinen eigenen römisch-katholischen Ökumenismus als Sonderweg. Nicht immer ist klar, ob der Text mit ecclesia catholica die im Credo bekannte una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia Christi oder ihre Konkretion in der (römisch-)katholischen Kirche meint.

§23 Die eine und einzige Kirche Jesu Christi (UR 2)

1. UR liegt eine Form der eucharistischen Communio-Theologie zugrunde, wie sie in LG 2-4 (vgl. vor allem das summarium in 4,2) anklingt, welche die „pneumatologische Korrektur“ von LG 8,1 fortführt: ubi Petrus – ibi ecclesia >> ubi eucharistia – ibi ecclesia (vgl. LG 26) >> ubi Spiritus – ibi ecclesia:
In UR 2 wird nicht die Kirche als Sakrament der Einheit betont (vgl. LG 1), sondern die Eucharistie, welche die Einheit der Kirche selbst bezeichnet und bewirkt.

2. Nach UR 2,2 ist der Heilige Geist (nicht sacramentum, sondern) Principium der Einheit! Wie die Wiederentdeckung der Epiklese bezeugt, wurde der Hl.Geist in der

(ökumenischen) Theologie des 20.Jh. als prinzipielles Subjekt allen kirchlichen Handelns wieder entdeckt. Die von ihm bewirkte Einheit wird primär als Einheit in den drei „göttlichen Tugenden" vorgestellt.

3. Der Anfang von 2,3 (ad hanc – um nun) signalisiert, dass es sich bei den folgenden Aussagen zu den Ämtern der Kirche um Dienste im Blick auf ihre Berufung und Sendung handelt (vgl. Lima, Amt, Nr.8: „Um ihre Sendung zu erfüllen…"). Die Stellung des Petrus wurde auf Wunsch einiger Konzilsväter stärker herausgestellt, die Einordnung ist Kollegium ist jedoch nicht aufgegeben. Entscheidend ist: der Eckstein, der das Gebäude zusammenhält, ist Jesus Christus.

4. Die Dreiämterlehre in UR 2,4 weist eine deutliche Nähe zu reformatorischen Formulierungen auf, wobei das dritte traditionelle Element als „Lenkung in Liebe" beschrieben und ebenfalls ausdrücklich mit dem Wirken des Geistes in Verbindung gebracht wird. Im letzten Satz von 2,4 ist statt von dem Unterstellen unter die rechtmäßige Obrigkeit (Bellarmin; im 1.Schema war noch von der „Eintracht der Leitung der Hirten" die Rede; Änderung auf Initiative afrikanischer Bischöfe!) von der „geschwisterlichen Eintracht der Familie Gottes" die Rede.

5. Die Abschnitte 2,5 und 2,6 binden die amtstheologischen Aussagen wieder in eine grundsätzliche Ekklesiologie ein. Die Evangelisierung als Aufgabe des pilgernden Gottesvolkes wird als „Dienst des Evangeliums des Friedens" beschrieben, der in der Haltung der Hoffnung geschieht. 2,6 spricht den in der Ökumene inzwischen weit verbreiteten Gedanken aus, dass die Trinitarische Communio als Einheit in Mannigfaltigkeit „höchstes Vorbild und Prinzip" der Kirche, ihrer Katholizität als Einheit in Vielfalt ist.

§24 Das Verhältnis zu den anderen Kirchen (UR 3)

1. Um „das Verhältnis der getrennten Brüder zur katholischen Kirche" (so die Überschrift im 1.Schema) zu beschreiben, wählt der Text folgenden Argumentationsweg:
(1) Die nichtkatholischen Christen heute sind nicht für die Trennung verantwortlich.
(2) Auf Grund von Glaube und Taufe stehen sie in einer „gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der [römisch-]katholischen Kirche" (3,1).
(3) Sie finden in ihren Glaubensgemeinschaften wesentliche Elemente des kirchlichen Lebens vor, als Gabe von Christus und Weg zu ihm (3,2).
(4) Deshalb sind „die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften selbst" für den Geist „media salutis" (3,4).
(5) Die „ganze Fülle der Heilsmittel" (3,5; nicht: des Heils!) kann man nur in der r. k. Kirche erlangen.

2. Der Text ist an einigen Stellen ambivalent. Er möchte jedoch klarstellen, dass die von uns (nicht von Christus!) getrennten Kirchen nicht aufhören, Kirchen Jesu Christi zu sein (wobei an dieser Stelle noch keine Differenzierung vorgenommen wird). Zwei Fragen sind zu stellen: (1) Ist nicht, solange die Trennung anhält, auch die „Fülle" der römisch-katholischen Katholizität defizient? (2) Sind auch andere Kirchen Subsistenzweisen der einen Kirche Jesu Christi? (vgl. LG 8) Das erforderte dann auch Umkehr (innerhalb) der r. k. Kirche und Anerkennung der Tatsache, dass wir als Gemeinschaft der Getauften den Nichtchristen gemeinsam gegenüberstehen.

3. Die nichtkatholischen Christen sind nach 3,1 „*aufgrund des Glaubens* in der Taufe *gerechtfertigt*“ und Christus einverleibt (obwohl also nicht „plene incorporantur“ [vgl. LG 15], so sind sie doch „Christo incorporantur“!). Sie finden jedoch auch in ihren Kirchen grundlegende „Elemente oder Güter“ (3,2), wobei die Reihenfolge in der Aufzählung beachtet sein will: Wort Gottes; Leben der Gnade; Glaube, Hoffnung, Liebe; andere *innere* Gaben des Heiligen Geistes und *sichtbare* Elemente.

4. Von „Elementen“ (der wahren Kirche in den anderen Kirchen) sprach die sog. Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK von 1950.[8] Diesen „Spuren“ müsse man nachgehen, sie seien „machtvolle Instrumente“. Von „gewissen Spuren der Kirche“, die in der Papstkirche erhalten geblieben seien, schreibt Calvin in seiner Institutio (lib. IV, cap. 11). Die Diskussion auf dem Konzil verdeutlicht, dass es sich bei dieser Redeweise um eine qualitative, nicht um eine quantitative Ekklesiologie handelt.

5. Diskutiert wurde auch die Kennzeichnung der nichtkatholischen Kirchen (Gemeinschaften). Auf Vorschlag des Einheitssekretariats wurde folgende Regelung gefunden: Wenn (auch oder ausschließlich) reformatorische Glaubensgemeinschaften gemeint sind, steht dafür „Ecclesiae et Communitates (ecclesiales)“; die Orthodoxen (Orientalischen) Kirchen werden durchweg als Ecclesiae bezeichnet. Das heißt: Nicht die Anerkennung des Papstes als Verwalter des Petrusdienstes (zumindest in seiner derzeitigen Gestalt), wohl aber ein in apostolischer Nachfolge stehendes Bischofsamt und die Anerkennung (aller?) Sakramente gehören zum (vollen) Kirchesein.

6. Dass in 3,5 nicht die Kirche, sondern diese „in membris suis“ als sündig bezeichnet wird, ist eine jener in letzter Minute aufgenommen Textänderung, durch welche der Papst die Minderheit zur Zustimmung bewegen wollte.

§25 Aufgabe der Katholiken im Kontext der Ökumenischen Bewegung (UR 4)

1. Da die „Fülle der *Einheit*“ noch nicht gegeben ist, werden zum Abschluß der Grundsätze die r. k. Christen ermahnt, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sich im ökumenischen Werk des Heiligen Geistes (!) zu engagieren.

2. Der Reihenfolge im (vom Einheitssekretariat gegenüber dem ersten Text geordneten) „ökumenischen Programm“ von UR 4,2 sollte Beachtung geschenkt werden: Vorurteile etc. beseitigen – gereinigte, transparente Selbstdarstellung im Dialog – dadurch einander besser kennenlernen – dann (aber auch schon zuvor, ja als erster Schritt möglich) Kooperation und Gebet – Überprüfen durch die Ausrichtung auf Jesus Christus hin (vgl. Modell konzentrischer Kreise!).

3. Die Tatsache, dass im Kap.I bereits konkrete Anweisungen gegeben (und diese nicht, wie manche forderten, in das Kap. II verlagert) werden, unterstreicht die „ökumenische Methodologie“: zumal für einen geistlichen Ökumenismus gibt es keine bloß abstrakten Prinzipien.

4. Wichtige Aspekte sind des weiteren: In 4,6 wird einem r.k. Absolutheitsanspruch der Boden entzogen; ebnso in 4,7 einem Uniformismus, denn Einheit bedarf es nur im Notwendigen, während ansonsten Freiheit für Vielfalt und in allem die Liebe das

[8] Vgl. Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche, hg.v. H.-L. Althaus, Göttingen 1962, 110f.

Prinzip sein sollen. Schließlich wird nachdrücklich von den Werten bei den nichtkatholischen Christen gesprochen (4,8), das auch zu „unserer Erbauung" beitragen kann (4,9). Endlich wird in 4,10 auch die beeinträchtigte „Fülle der Katholizität" in der r. k. Kirche ausdrücklich.

2. Kapitel: Die ökumenische Praxis (UR 5-12)

§26 Ökumenismus und Bekehrung (UR 5-7)

1. Der Einsatz in UR 5,1 mit „ad totam Ecclesiam" signalisiert zu Beginn des 2. Kap. die Verpflichtung der ganzen Kirche (der Gläubigen wie der Hirten, im christlichen Alltag wie in der Theologie) zum ökumenischen Denken und Verhalten. Basis der Bemühungen ist die bereits bestehende „geschwisterliche Verbindung" (coniunctio), die nach Gottes Willen zur vollen u. vollkommenen Einheit führt.

2. Ökumenische Bewegung beginnt mit Umkehr und Erneuerung: weil dies ernst gemeint ist (UR 6,2: eine ausgezeichnete ökumenische Bedeutung), wird diesem Gedanken ein eigener Art. (= UR 6) gewidmet. Die pilgernde Kirche ist zur ständigen Reformation gerufen (ad hanc perennem reformationem) – hinsichtlich Glauben(slehre), Sitten(lehre) und Ordnung(slehre). Unterpfand und Vorzeichen sind in reichlichem Maß vorhanden.

3. Nicht nur die Kirche als ganze, auch ihre einzelnen Glieder werden zur Umkehr, zur Bekehrung des Herzens, aufgerufen. Das macht die ständige Anrufung des göttlichen Geistes notwendig. In 7,3 begegnet der cantus firmus: Je evangeliumsgemäßer, desto mehr Förderung der Einheit.

§27 Communicatio in sacris (Gottesdienstgemeinschaft: UR 8)

1. Was bisher impliziert war, wird in UR 8 ausdrücklich: der geistliche Ökumenismus. Dass dieser hier auf das Gebet konzentriert wird, darf nicht als Reduktion missverstanden werden. Das Gebet ist ein perefficax medium und eine genuina significatio, es verbindet mit den getrennten Brüdern und Schwestern (vgl. LG 15).

2. Während die communicatio in spiritualibus ausdrücklich gewünscht wird, ergeben sich hinsichtlich der communicatio in sacris nach UR 8,4 Einschränkungen. Die hier genannten beiden Prinzipien werden in das Ökumenische Direktorium (1967/1970, überarbeitet 1993) und in den CIC (can. 844) übernommen und charakterisieren die offizielle r.k. Position: Zeichen der Einheit (der Kirche) und Mittel der Gnade (für die Einzelnen). Bischöfe und Bischofskonferenzen erhalten entsprechende Vollmachten, die seitdem nur vereinzelt zur Geltung gebracht wurden.[9]

§28 Notwendigkeit des Studiums, der Forschung und der Lehre (UR 9-10)

1. In der Perspektive des geistlichen Ökumenismus sind auch die Ausführungen in UR 9 und 10 zu lesen. Dem Kennenlernen der Glaubensgeschwister dient ein Studium „gemäß der Wahrheit und in wohlwollender Gesinnung". Der Dialog soll „par cum pari"

[9] Centre d'Études Oecuméniques (Strasbourg)/Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen)/ Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt 2003.

(„auf Augenhöhe“) erfolgen, wobei es vor allem wichtig ist, die jeweiligen Mentalitäten kennen zu lernen.

2. Nach UR 10 soll die gesamte Theologie ökumenisch ausgerichtet sein, das gehört zu ihrer Verpflichtung zur Wahrheit. Darüber hinaus sind spezielle Kenntnisse zu vermitteln, gerade an die späteren Multiplikatoren.

§29 Die Hierarchie der Wahrheiten als heuristisches Prinzip (UR 11)[10]

1. Im Dialog mit den Glaubensgeschwistern sollen die Katholiken das Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten beherzigen. Es geht um ein Doppeltes: um klare, unmissverständliche Darstellung und darum, keinerlei Abstriche an der vollständigen Lehre zu machen. Das heißt: kein falscher Irenismus!

2. Bischof de Smedt legt einen Katalog von 9 Bedingungen vor:[11]
(1) Vertraut sein mit Glauben, Gottesdienst und Theologie
(2) Vertraut sein mit deren Kenntnis unserer Lehre
(3) Wissen, was nach ihrer Meinung fehlt oder zu kurz kommt
(4) Überprüfen der eigenen Sprache
(5) Berücksichtigen, was Sprache bewirkt
(6) Urteilen „wohl durchdacht und im Zusammenhang“
(7) Argumentieren mit klaren Belegen
(8) Vermeiden unfruchtbarer Polemik
(9) Hinweisen auf Irrtümer ohne zu verletzen

3. Der Glaube ist eine dynamische Größe, deswegen kann er tiefer, richtiger, angemessener zur Sprache gebracht werden.

4. Erst auf Grund der Debatte des 2. Schemas wurde (auf Anregung Kardinal Königs?) in 11,3 der Satz von der Hierarchie der Wahrheiten eingebaut. Diese wird nicht mehr pädagogisch, sondern – „objektiv-theologisch“ verstanden. Entscheidend ist die Rede von Erzbischof Pangrazio (bereits zum 1. Schema!), der zwischen der primären und sekundären Ordnung an Hand konkreter Beispiele unterscheidet.[12]

§30 Das gelebte Zeugnis

UR 12 ist kein frommer Abgesang, sondern ein „Ökumenisches Hohes Lied der Liebe“.

3. Kapitel: Die von Rom getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften (UR 13-24)

§31 Übersicht: 2 Kategorien von Spaltungen (UR 13)

1. Mit dem Bild vom zerrissenen „nahtlosen Rock Christi“ wird der Skandal der Kirchenspaltungen in Erinnerung gerufen. Den „Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften“ ist die Trennung vom Römischen Stuhl gemeinsam.

2. Seit dem Konzil haben die Beziehungen zu den Orientalischen Kirchen einige Wandlung durchgemacht.

---

[10] Vgl. dazu: U. Valeske, Hierarchia Veritatum, München 1968; O.H. Pesch, „Hierarchie der Wahrheiten“ – und die ökumenische Praxis, in: Conc (D) 37 (2001) 298-311.

[11] Zit bei C. Hampe, Ende der Gegenreformation?, Berlin 1964, 283-286.

[12] Zit. bei Y. Congar/H. Küng/D. O’Hanlon, Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 140-143.

3. Die Charakterisierung der Spaltungen im Westen wurde im Verlauf der Textgeschichte variiert.

§32 Die Kirchen des Ostens mit ihrer legitimen Eigenart (UR 14-18)

1. Die „besondere" Betrachtung der Ostkirchen zeigt sich in einer durchweg positiven Charakterisierung. Leitend ist das Motiv des gemeinsamen 1. Jahrtausends der Communio-Ekklesio-Logie und -Praxis zwischen den apostolischen Schwesterkirchen.

2. Das gemeinsame Erbe wurde z.T. in verschiedenen Formen bewahrt. Daraus ergibt sich die Aufforderung zur gebührenden Rücksicht und zur sachgerechten Urteilsbildung. Dialog der Liebe und Dialog der Wahrheit sind zu verschränken.

3. Innerhalb des Erbes werden die liturgische und die geistliche Tradition des Ostens eigens gewürdigt.

4. UR 15,3 wendet das Doppelprinzip von 8,4 auf die communicatio in sacris mit Angehörigen der orientalischen Kirchen an und nennt 5 Bedingungen:
(1) quaedam communicatio
(2) geeignete Umstände
(3) Zustimmung der zuständigen Autorität
(4) theol. Basis: „wahre Sakramente, v.a. Eucharistie und Priestertum"
(5) „nicht nur möglich, sondern angeraten"

5. UR 16, nur aus einem Abschnitt bestehend, kommt als Ausdruck des Prinzips „Einheit in Vielfalt" exemplarische Bedeutung zu, hier konkretisiert am Beispiel der kirchlichen Disziplin.

6. Die Unterschiede in den Lehrformulierungen werden eher als Ergänzung denn als Gegensatz gesehen. Das Erbe des Ostens wird nachdrücklich gewürdigt.

7. Das Prinzip der Einheit in Vielfalt wird abschließend unter Rückgriff auf Apg 15,28 bekräftigt: „keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen".

§33 Kirchen und Kirchliche Gemeinschaften im Abendland (UR 19-23)

1. Auch diese Kirchen werden wohlwollend und im Blick auf die Förderung des Dialogs (vgl. 19,4) betrachtet. Die eigene Würdigung der Heiligen Schrift in UR 21 ist deutlicher Ausdruck des gewandelten ökumenischen Klimas. Freilich wird hier nicht nur „das Band besonderer Verwandtschaft" (näher am lat. Wortlaut: „durch eine besondere Beziehung und Verwandtschaft verbunden") wegen der lange Zeit gelebten „ecclesiastica communio" (19,1) erwähnt. Es werden auch die „Unterschiede von großem Gewicht… vor allem in der Interpretation der geoffenbarten Wahrheit" gleich zu Beginn in 19,4 herausgestellt.

2. Das Dekret lässt erneut z.T. wörtlich die Basisformel des ÖRK anklingen (20), sieht dann Unterschiede vor allem in der Theologie des Mittlers Christus und der in seinem Dienst stehenden vermittelnden ‚Instanzen' (Kirche, Maria). Was die Konzilsväter von den „getrennten Brüdern" sagen, sollte auch für die eigenen Schwestern und Brüder gelten: hin zu Christus als „Quelle und Mittelpunkt" (der konzentrischen Kreise des Kircheseins bzw. der Kirchenzugehörigkeit).

3. In UR 22 wird die Taufe als Begründung eines „sakramentalen Bandes der Einheit" betont, freilich auch gesagt, dass sie „nur ein Anfang und Ausgangspunkt" sei. Ihre

Hinordnung auf die „Fülle“ wird in der traditionellen, von Bellarmin geprägten Weise bestimmt: auf das vollständige(!) Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung(!) in die Einrichtung des Heils (salutis institutum = Kirche), schließlich auf die vollständige Eingliederung in die communio eucharistica.

4. In UR 22,3 wird das in den Kirchen der Reformation gefeierte Abendmahl positiv gewürdigt (der Hauptsatz: „bekennen sie doch…“). Der Nebensatz formuliert dann die Einschränkung, dass sie nach unserer Meinung (credamus meint hier nicht „glauben“ im theol. Sinn, sondern im alltäglichen) „vor allem wegen des Fehlens (oder: des Mangels) des Weihesakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht gewahrt haben“.

5. Vor dem Hintergrund der ökumenischen theologischen Arbeit (vor allem auch in der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen des 16.Jh.) und der gelebten Ökumene lässt sich zwar nicht generell behaupten, aber als prinzipiell möglich vertreten, dass das Verständnis der Eucharistie und auch des ordinationsgebundenen Amtes nicht mehr kirchentrennend sein muss. Selbst hinsichtlich der apostolischen Sukzession erscheint eine Verständigung theologisch möglich, wenn zwischen der fundamentalen Intention (Bleiben in der Lehre und in der Gemeinschaft der Apostel, in Gebet und Eucharistie; vgl. Apg 2, 42) und dem (wirksamen?) Zeichen in der apostolischen Sukzession des Amtes und dessen verschiedenen Formen differenziert wird. Gerade in dieser Frage müssen sich Orthodoxe Kirchen, die Anglikanische Gemeinschaft und die Römisch-Katholische Kirche erklären. Eine Möglichkeit wird vielfach in der u.U. Wiedereinführung der episkopalen Sukzession gesehen (oder eben ihrer ab jetzt geltenden Anerkennung).

Teil 5: Kirche als Institution und ihre Ämter

1. Kapitel: Die Institution Kirche auf der Suche nach ihrer Verfassung

§ 34 Ist die Kirche eine Institution?

1. Seit dem Mittelalter wird die Kirche als corpus mysticum bezeichnet. Gleichzeitig nimmt die Betonung der Körperschaft, also des institutionellen Elementes zu (vgl. Bellarmin). Die mystische Seite kann zwar die ekklesiale Spiritualität prägen, sie wird aber nicht als „rechtsfähig“ eingestuft. Bis heute haben Kanonisten eine Reserve gegen ein „zu theologisches“ Verständnis der communio.

2. Das Vaticanum II sieht die Kirche als eine „komplexe Wirklichkeit“ (LG 8), versucht einen Ausgleich zwischen dem mystischen und dem institutionellen Element, ja lässt die Priorität der pneumatologischen Innenseite der Kirche erkennen. Nicht immer werden aus diesem Ansatz auch die Konsequenzen für die Außenseite der Kirche gezogen. Nur wenn auch diese Außenseite als theologisch relevant eingestuft wird, lässt sich eine Schizophrenie zwischen Dogma und Recht, Theologie und Soziologie (Institutionen-, Organisationstheorie) vermeiden.

3. Die Kirche ist eine Institution, sie ist eine Organisation. Deshalb darf sie nicht nur, sondern muss sie auch mit den entsprechenden Kategorien analysiert werden. Aufgrund des pneumato-logischen Gefälles und ihres Charakters als „Nachfolgeorganisation“ hat die Kirche sich selbst hinsichtlich ihrer institutionellen Seite nach theo-logi-

schen Kriterien zu beurteilen. Das bedeutet aber nicht, dass ihre Außenseite zu vernachlässigen sei; es geht vielmehr um die Glaubwürdigkeit und damit um die Zeugnisfähigkeit der Kirche.

§ 35 Organisationsentwicklung nach theologischen Kriterien[13]

1. Die Kirche ist auch eine irdische Wirklichkeit, ein gesellschaftliches Gefüge. Deshalb sind entsprechende Analyse- und Beratungs- und Entwicklungsprozesse selbstverständlich. Unverständlich ist es dagegen, wenn von diesen Prozessen geradezu das „Heil" erwartet wird.

2. Die Entwicklung einer Organisation kann nicht an einer beliebigen Stelle beginnen, sondern hat, wenn die Organisation in allem Wandel ihre Identität wahren will, eine strenge Abfolge: Vision – Leitbild – Grundsätze – Konkretion der Ziele in Bereichen wie Produktion, Organisation, Personal, Information/Kommunikation/Werbung.

3. Der Organisation Kirche ist die Vision (vom Reich Gottes) vorgegeben. Daran hat sich das Leitbild (Wer sind wir? Was wollen wir? Wo wollen wir hin?) auszurichten. Daraus wiederum ergeben sich Grundsätze, die bei der Konkretion leitend sein sollen.

§ 36 Desiderata: Rezeption des letzten Konzils

1. Desiderata müssen benannt werden, auch wenn die institutionelle Seite der Kirche nicht die primäre ist. Es gibt Wichtigeres als Strukturdebatten; deshalb sollten Strukturprobleme um der Zeugnisfähigkeit willen zügig angegangen werden.

2. Die aktuellen Probleme der Kirchenstruktur sind Ausdruck dafür, dass wir die Zeit des Übergangs, in der das Zweite Vatikanische Konzil steht, noch nicht hinter uns haben. Wenn die Kirchenkonstitution nach den Kapiteln über die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes im III. von den constitutio hierarchica der Kirche handelt, so erarbeitet sie nicht in konsequenter Fortführung eine Verfassung des gesamten Gottesvolkes, sondern richtet ihr Augenmerk allein auf die durch Ordination verliehenen Dienste, vor allem den des Bischofs. Immerhin bezieht sich die Formel „communio hierarchica" nicht auf die Kirche als ganze, sondern auf die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst und untereinander sowie auf die hierarchische Gemeinschaft des Bischofs mit seinen Presbytern (und Diakonen).

3. Das jüngste Konzil hat Dogmatik wie Kirchenrecht, den Hirten wie dem Volk Gottes mit seinen Hirten die Aufgabe gestellt, die „heilige Ordnung" der „geweihten Dienstämter" innerhalb einer Ordnung (Verfassung) des Gottesvolkes zu bestimmen. Zu klären sind: Was heißt Hierarchie? Was bedeutet die prinzipielle Gleichheit aller Kirchenglieder? Wie kann der je spezifische Anteil an den drei munera Christi bestimmt werden? Wie kann vermieden werden, dass in Entscheidungs- und Rechtsfällen die alte Zweiklassengesellschaft (Klerus – Laien) wieder etabliert bzw. beibehalten wird? Kann es gelingen, ein „Communio-Recht" bzw. ein „Volk-Gottes-Recht" zu entwickeln? Wie ernst werden die Verfassungen anderer Kirchen genommen, ist hier eine wechselseitige ökumenische Bereicherung denkbar?

4. Speziell in der Frage der Ämter ergeben sich auch ökumenisch höchst relevante Aufgabenstellungen: Wie ist das Verhältnis von Apostelkollegium und Kollegium der Bi-

[13] B.J.Hilberath/B. Nitsche (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion, Mainz 2002.

schöfe, wie das von Petrus und Papst zu bestimmen? Wie unverzichtbar ist die „ab antiquo" bestehende Dreigliederung des ordinierten Amtes, das als solches „divinitus institutum" ist (LG 28)? Kann eine Ordination nur durch Bischöfe erfolgen (die Theol. Kommission entschied diese Frage nicht!)? Haben die Bischöfe ihre „potestas" direkt von Christus, aufgrund der Weihe, oder bedeutet die Freigabe (missio canonica), dass sie letztlich Befehlsempfänger (G. Bier: „Beamte") des Papstes sind?

5. Mit diesen Fragen verknüpft ist die Frage nach dem Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche. Letztere darf nicht mit der Kirche von Rom bzw. dem Vatikan verwechselt werden!

6. Zu entscheiden ist schließlich, von woher die Pastoralplanungen gedacht werden müssen bzw. wie viele „Notlösungen" geplant werden, die ekklesiologisch auf Dauer nicht zu verantworten sind. Dabei sind auch der Stellenwert der Ordination und des Apostolats der Laien theologisch klären.

2. Kapitel: Charismen – Dienste – Ämter – Ordinierte Dienste

§ 37 Klärungen und offene Fragen

1. Ausgangspunkt aller Überlegungen zur Verfassung und zur Amtsstruktur der Kirche hat die Geistbegabung aller Gläubigen zu sein. Jede und jeder empfängt vom Geist ein Charisma a) zur Auferbauung der Gemeinde b) im Zeichen des Gekreuzigten. Jedes Charisma ist also Be-gabung zum Dienst.

2. Unter diesen charismatischen Diensten gibt es einige, die „amtlich" ausgeübt werden. Dies ist zunächst eine soziologische Bestimmung: amtlich heißt: von einer verantwortlichen Person – öffentlich erkennbar – auf eine gewisse Dauer.

3. Unter diesen amtlich wahrgenommenen charismatischen Diensten gibt es „seit alters her" solche, die durch Ordination übertragen werden. Ordination ist ein Geschehen, indem der Heilige Geist als der eigentliche Ordinator, die Gemeinde und bereits Ordinierte Amtsträger (Bischöfe) zusammenwirken.

4. Ordination bedeutet eine im Prinzip lebenslange Indienstnahme. Es handelt sich um eine bleibende Bezogenheit von Christus her auf die Menschen hin; das ist mit character indelebilis gemeint, nicht eine isolierte „ontologische" Überhöhung des Ordinierten.

5. Die konkrete Gestalt des ordinierten Dienstes war in der Kirchengeschichte sehr vielfältig und ist es bis heute, z.T. innerhalb von Kirchen, in jedem Fall in der ökumenischen Christenheit. Das Gemeinsame kann in der Funktion gesehen werden, amtlich (s.o. 2) auf das extra nos des Heiles, die Unverdienbarkeit der Gnade hinzuweisen und es/sie als Geschenk in den zentralen Feiern der Kirche (in den Sakramenten) zuzusprechen und die so Beschenkten stets neu auszusenden. In diesem Sinn ist das ordinierte Dienstamt Zeichen und Werkzeug, es repräsentiert das Nicht aus uns selbst und das Nicht für uns selbst und sagt darin konkret kraft des heiligen-heilenden Geistes Heil zu als „Heil von Gott her in Jesus". Außerdem erweist sich der Dienst an der Einheit der communio in der Vielfalt der Geistesgaben als eine genuine Aufgabe des ordinierten Dienstes (vgl. Lima, Amt Nr.8).

6. Ordination verpflichtet („Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde": 1 Kor 9,16), in ihr ruft die Gemeinde mit ihren bereits Ordinierten Vorstehern den Beistand

des Geistes herab, so dass er die natürlichen Begabungen mit seinem Charisma forme. Ordination ist eine amtliche Ausstattung, aber keine persönliche Auszeichnung. Unabhängig von der darin bezeichneten Funktion gibt es keine ontologische Differenz zu den nichtordinierten Christen.

7. Im jüngsten Konzil selbst wie in nachkonziliaren Texten und Diskussionen wird diese Relativierung (d.h. In-Beziehung-setzung) des ordinierten Dienstes immer wieder gefährdet durch Passagen, in den die vorkonziliare sacerdotale Priestertheologie sich in den Mittelpunkt schiebt, den schon in der alten Kirche verworfenen Gedanken der absoluten Ordination suggeriert und an dem Individuum als solchem übertragene Vollmachten (kann jederzeit und an jedem Ort durch Sprechen der Wandlungsworte die Transsubstantiation bewirken) denken lässt.

8. Das Zweite Vatikanische Konzil gibt folgende Richtung für die Entwicklung der Amtstheologie vor: In der Feier der Sakramente, an der der Priester seinen spezifischen, aber nicht den alleinigen Anteil hat, verdichtet sich, was generell als Aufgabe seines ordinierten Dienstes theologisch bestimmt werden kann: Amtliche Verkündigung – Geistliche Gemeindeleitung – Geistlicher Dienst an der Einheit. Neben den Ausläufern der sacerdotal eng geführten Amtstheologie favorisiert das Vaticanum II den Ansatz bei der Verkündigung (s.bes. LG 25 und 28).

9. Die „Würde des Priesterstandes“ besteht gerade darin, nicht über dem Volk Gottes zu stehen, nicht einmal permanent ihm gegenüber zu stehen. Auf der anderen Seite sollten vor allem die hauptberuflich im Dienst der Kirche stehenden Laien in gleicher Weise ihre Ressentiments wahrnehmen und ihre theologischen (?) Argumente überprüfen, zwischen (falscher) Theorie und (falscher) Praxis unterscheiden.

10. Der ekklesiologische Ort der „Laien im pastoralen Dienst“ ist theologisch umstritten und durch eine unterschiedliche Praxis unklarer denn je. Die Übernahme eines solchen amtlichen Dienstes ist dann am wenigstens problematisch, wenn ich die Aspekte des Status relativieren kann auf die Berufung hin, dem Christsein von Menschen und dem Kirchesein von Gemeinden zu assistieren, ihre Mündigkeit mit zu entwickeln und/oder im Grenzgebiet zwischen binnenkirchlichem und außerkirchlich-gesellschaftlichen Raum eine Grenzgängerin/ein Grenzgänger in Sachen Evangelium zu sein.

11. „Amtlich“ muss in Zukunft nicht bedeuten: hauptamtlich und/oder hauptberuflich. Dies gilt für alle pastoralen Berufe, auch für die ordinierten Dienste.

12. Theologisch noch undeutlich ist in LG 29 das Profil des Diakonats. Seiner theologischen und praktischen Entwicklung kommt gegenwärtig eine Schlüsselrolle zu. Einschlägige Fragen sind: Einheit des ordinierten Amtes? Frauen und ordiniertes Amt? Stellenwert des Diakonischen?

Philotheos **4** (2004) 189-201

Miroslav Simijonović
Jona/Rapperswil, Schweiz Libertyville, USA

Gedanken zur Ikonenverehrung

Bis zum 7. Ökumenischen Konzil (787), oder besser gesagt, bis zur ersten Hälfte des 9. Jh., war die Christologische Interpretation der Ikonographie nicht vollständig geklärt. [1] Das Problem der Ikonenverehrung im 8.-9. Jahrhundert, und die theologischen Auseinandersetzungen, die nach der Versammlung in Trullan entstanden, haben im wahrsten Sinne die östlichen Kirchenväter aufgeweckt, die Theologie der Ikonen zu klären.

Sowohl in der Lehre des Ostens wie des Westens wurde über die Frage des ikonoklastischen Streites äusserst umfangreich geschrieben.[2] Für uns wird es sehr wichtig sein, diejenigen Ideen über den ikonoklastischen Streit auszusondern, auf denen die Ostkirche ihre christologische Lehre über die Ikonen aufgebaut hat. Diese Analyse wird es ermöglichen, später den Einfluss von Symeon dem Theologen (949-1022) bzw. Gregor Palamas (1296-1359) auf die Entwicklung der christologische Interpretation des Lichtes in der Ikonographie zu verstehen.

1. Ikone und Wandmalerei im menschlichen Bewusstsein als sakraler Gegenstand

Der Widerstand der Christen gegenüber religiöser Bilderverehrung hat sich von Anfang an im Zusammenhang mit Bildern, die auf einem Brett dargestellt wurden, in Stein gehauen oder aus Holz geschnitzt waren u.ä., gezeigt. Indem Papst Gregorius II. (669-731) auf den Brief des Herrschers Leo III. des Isauriers (717-741) antwortet, verteidigt

---

[1] H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte* S. 23-203. Cf. H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen,* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 139, Akademie Verlag, Berlin 1992.

[2] Von zahlreichen Werken haben wir die folgenden alfabetisch ausgewählt: P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958. H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst,* Verlag C. H. Beck, München 1991. G. Dagron, *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bischofe, Mönche und Keiser*, IV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 97-175. A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin*, Dossier archéologique, Collège de France, Paris 1957. L. Koch, *Zur Theologie der Christusikone*, Benediktinische Monatsschrift 19, 1937: 357-87; 20, 1938: 32-47, 168-75, 281-88, 437-52. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Verlag C. H. Beck, München [3]1963. Übersetzung ins Serbische dieses und noch einiger wichtiger Artikel siehe in: Г. Острогорски, *О вероваьима и схватаьима Византинаца*, Просвета, Београд, 1970. J. Pelikan, *The Christian Tradition* II, Chicago University Press, Chicago 1971. S. 91-145.Christoph Schönborn, zeigt in seinem Buch: *Die Christus-Ikone,* eine ausgezeichnete Übersicht über die Lehren der Ostkirchenväter über die Frage der Christologie und der Ikonologie, Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone, Eine theologische Hinführung*, Novalis Verlag, Schaffhausen 1984. S. 139-229.

er die Ikonenverehrung vor der Anschuldigung, die Christen würden dem Stein, den Wänden und dem Holz dienen. Im Text steht wörtlich: *Und du behauptest, dass wir Steine, Wände und Tafeln anbeten* Καὶ λέγεις, ὅτι πέτρας καὶ τοίχους καὶ σανίδια προσκυνοῦμεν.[3] Papst Gregorius II. hat im Brief auch den Begriff *Wände* verwendet. Dennoch war die dekorative und belehrende Wandmalerei nicht die Ursache für die Ikonenfeindlichkeit.

Es ist interessant, was noch im 2. Jahrhundert der christliche Philosoph und Apologet Athenagoras (2. Jh.) anführt, indem er auf die Frage der Idolatrie antwortet, dass diese "Gottheiten" nichts anderes sind als: *Erde (Ton), Stein und Holz und unnützes Werk.*[4] Somit wurden die heidnischen Gottheiten aus ähnlichen Materialien hergestellt wie später die christlichen Ikonen. Athenagoras erwähnt nirgends Gottheiten auf Wänden, auch wenn bekannt ist, dass die heidnischen Völker ihre Gottheiten auch auf Wänden abbildeten. Wir haben ferner gesehen, dass sogar die Juden in Dura-Europos auf den Wänden der Synagoge Fresken mit Szenen aus dem Alten Testament hatten. Indem Eusebius von Cäsarea (vor 264/265-vor339/340) sich wütend gegen die Bilder des Herrn und der Heiligen erhebt, sagt er: *Wir haben doch selbst gesehen, dass der nach dem Wahnsinn... Benannte (Mani) im Bild von den Manichäern in Prozession herumgetragen wurde. Uns aber ist solches verboten.*[5] Auch wenn wir genau wissen, dass schon vor Eusebius von Cäsarea in den Katakomben Fresken bestanden hatten, sagt er dennoch, dass es den Christen verboten sei, die Ikonenmalerei, wie wir sie heute kennen, zu praktizieren.[6] Diese Angabe zeigt uns indirekt, dass die Fresken in den Katakomben in Wirklichkeit eine sekundäre, nicht sehr wichtige Rolle im Leben der Kirche der ersten Jahrhunderte gespielt haben. Dies alles spricht auch dafür, dass bei den alten Völkern eine differenzierte Auffassungsweise bezüglich der Kunstdarstellungen auf Wänden und jener aus speziellem Material hergestellten Gegenständen bestand. Die ersteren wiesen einen dekorativen und lehrreichen Charakter auf, die letzteren waren Gegenstände der sakralen Verehrung. Worin besteht der Unterschied zwischen einem Bild auf der Wand und einem auf Holz?

Das Rätsel verbirgt sich im visuellen Verständnis von etwas, das auf der Wand dargestellt wird oder auf Holz, bzw. Ton, oder aus Elfenbein hergestellt ist. In der antiken Zeit wurden auf den Wänden der Tempel und Paläste gewöhnlich Szenen aus der Geschichte und der Mythologie gemalt. Die mythologischen Gottheiten waren in diesen Szenen ebenfalls gegenwärtig, hingegen war die Wandmalerei bei den Menschen

---

[3] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Lateinisch-Deutsch)*, Herder, Freiburg [37]1991, 581, S. 271. In der apokryphen Schrift: *Acta Ioannis* war die Rede von einer aus Holz gemachten Bild. Eusebius von Cäsarea wendet sich gegen die Darstellung des Herrn, den Konstantia, die Schwester des Herrschers Konstantin, für sich haben wollte, H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte*, deutsche Übersetzung S. 48f., griechisch, S. 282.

[4] *Legatio et De Resurrectione* 17, 5. Deutsche Übersetzung H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte*, S. 30, griechisch, S. 275.

[5] H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte*, S. 50, 284. Der Autor verweist auf, Mansi 13,313.

[6] Aus der erhalten gebliebenen bronzenen Medaille der Apostel Petrus und Paulus aus dem c. 3. Jahrhundert im *Museo Sacro, Vatikan*, können wir schliessen, dass die altchristliche Kunst eine Art transportabler Ikonen hatte. Dennoch war deren gottesdienstlicher Gebrauch im dritten Jahrhundert nicht so stark erkennbar, wie dies in der Zeit vor der ikonoklastischen Epoche und später der Fall sein wird.

dennoch mit der Idee der Dekoration oder der Lehre verbunden, einer bildhaften Beschreibung einer Erzählung aus der Geschichte oder der Mythologie. Diese Fresken wiesen keinen Ritual – Charakter auf, denn man hat den erschaffenen "Gottheiten" im heiligsten Teil des Tempels Opfer dargebracht. Den Wänden hat niemand gehuldigt, denn die Szenen auf den Wänden hatten die Funktion, die Gläubigen vorzubereiten und visuell im Hinblick auf den Götterdienst – Idolhuldigung – zu belehren. Eine derartige Auffassungsweise der Kunst hat sich auch bei den Christen bewahrt. Wahrscheinlich wurde deshalb die Freskenmalerei in den alten Katakomben von den Theologen geduldet, welche in diesen keine Gefahr der Idolatrie sahen. In diesem Zusammenhang können wir verstehen, weshalb Papst Gregor I. (um 540-604) der Grosse Bischof Seranus vorgeschlagen hat, die Ikonen nicht zu vernichten, sondern sie auf den Kirchenwänden erhöht aufzuhängen, so dass sie von Menschenhand nicht berührt werden konnten. Auf diese Weise konnten die Gläubigen diesen Ikonen nicht "dienen", sondern sie nur betrachten, sich von ihnen im Glauben belehren lassen, denn für diesen Zweck waren sie dienlich, besonders für die aus dem Heidentum Bekehrten. Auf den Kompromiss, die Ikonen lediglich unter der Voraussetzung in der Kirche zu belassen, dass sie ausserhalb der Reichweite der Menschenhände auf den Wänden aufgehängt würden, wollte sich im äussersten Fall selbst Leo V. der Armenier (813-820) einlassen.[7]

Dass es gegenüber der lehrreichen und dekorativen Freskenmalerei keinen Widerstand gegeben hatte, erkennen wir daraus, dass in der ersten Zeit des Ikonoklasmus die Fresken im konstantinopelischen Palast *Milion*, welche die ökumenischen Konzile darstellen, nicht entfernt wurden. Dies hat erst später Konstantin V. Kopronimus (741-775) veranlasst, indem er sie durch Szenen der hyppodromischen Rennen ersetzen liess. Dies weist darauf hin, dass sich im Grunde genommen der Widerstand ausschliesslich gegen Ikonen, die auf Holz gemalt wurden und gegen Skulpturen gerichtet hat, denen man gemäss heidnischem Brauch hätte huldigen können. Erst in der späteren Epoche, als sich die theologische Debatte entwickelte und sich vertieft auf die Christologie der Ikone übertragen hatte, werden wir sehen, dass der Widerstand auch die Wandmalerei betraf.[8]

Dieses verschiedenartige psychologische Erleben der Ikone auf der Wand einerseits und auf Holz, Marmor, Elfenbein und ähnlichem Material andererseits ist im Unterbewusstsein der Menschen bis zum heutigen Tage erhalten geblieben. Dieses wichtige Phänomen im menschlichen Bewusstsein zeugt davon, dass wir im täglichen Leben gewisse ungeschriebene Bräuche und Gewohnheiten der antiken Zivilisation mit uns tragen, ohne uns dessen immer bewusst zu sein.

Die Ikone darf nicht nur aus einer negativen Perspektive (wegen abergläubischer Christen) betrachtet werden, wie dies die Ikonoklasten getan haben. Die Ikone als Idee hat während der Entwicklungsepoche einen stark religiös-erzieherischen Einfluss auf

---

[7] G. Every, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, S. P. C. K., London [2]1962, S. 98.

[8] Der erste Widerstand gegen die Wandmalerei wurde in den Beschlüssen des Konzils von Elvira (300-303?) verzeichnet. Der 37. Kanon dieses Konzils verbietet die Verwendung von gemalten Ikonen und Fresken in Kirchen. Die Bischöfe dieses spanischen Territoriums wurden mit dem Problem der abergläubischen Verehrung von Ikonen konfrontiert. Deshalb sahen sie sich genötigt, einen derart strengen Beschluss über die Ikonen zu erlassen. Die Tradition der Ikonen und Freskenmalerei vor und nach diesem Konzil zeigt uns, dass es sich hierbei um ein lokales Problem handelte, welches in den übrigen Kirchen nicht gleichermassen aktuell war.

die Gläubigen ausgeübt. Sie hat insbesondere auf Analphabeten einen starken Einfluss gehabt, die über die Ikone in Glaubensfragen belehrt wurden. Für sie hat die Ikone einen unumstösslichen Wall des wahren Glaubens errichtet. Diese Idee war für Papst Gregor I. den Grossen, noch vor dem ikonoklastischen Konflikt, ausreichender Grund, für die Verehrung der Ikonen einzutreten. Oder, wie später Johannes von Damaskus (um 650-vor 754) ähnlich bekräftigen wird:

> Und was für diejenigen, die in die Buchstaben eingeweiht sind, das Buch ist, das ist für die Analphabeten die Ikone; und was für das Hören das Wort ist, das ist für das Sehen das Bild; in Bezug auf den Verstand werden wir dadurch zu einer Einheit gebracht.[9]

2. Christus auf der Ikone – Mensch oder Gott?

Bisher haben wir gesehen, dass die Ikone für die Christen keine Gottheit dargestellt hat, wie dies bei den Heiden der Fall war. Wir stehen nun vor der Frage der orthodoxen Erklärung, wie die Christen die Ikone erleben und was sie in ihr sehen. Was wird auf ihr gezeigt? Besteht in der orthodoxen Ikonographie ein grundlegendes Bestreben, Christus als Menschen widerzugeben, oder versucht sie, auf den Ikonen auch die unbeschreibbare Gottheit darzustellen? Ist dies überhaupt möglich, ohne dadurch in das Fahrwasser des Nestorianismus oder des Monophysitismus zu geraten? Mit diesen Fragen dringen wir in eine neue Sphäre der Debatten ein, nach welchen man das Ende der ikonoklastischen Krise erahnen kann.

Betreffend die Frage, ob auf der Ikone auch die Gottheit, die unbeschreibbare Natur Christi dargestellt wird, musste jeder Theologe mit besonderer Vorsicht und frommer Gemütsruhe überlegen, wie und auf welche Weise die Antwort zu gehen sei. Während Johannes von Damaskus die Ikone ihrem Original so weit als möglich annähern wollte, bemühte sich Patriarch Nicephorus (um 758-829), die Ikone so weit als möglich von ihren Original zu entfernen. Ihr konträres Herantreten an die Problematik der Ikonen kann man nur unter Berücksichtigung der Tatsache verstehen, dass Johannes von Damaskus seine apologetischen Reden vor dem ikonoklastischen Konzil im Jahre 754, verfasst hat, wo jene berühmten christologischen Fragen bezüglich die Ikonen öffentlich formuliert wurden. Diese Fragen haben oft den Verlauf der theologischen Auseinandersetzungen, denen sich Patriarch Nicephorus gegenübersehen musste, verändert. Mit dem Ziel, die Beschlüsse des Konzils von Hiereia zu widerlegen, jedoch Christi menschliche Natur hervorhebend, ist er ins andere Extrem verfallen.[10] Dennoch

---

[9] καὶ ὅπερ τοῖς γράμματα μεμυμένοις ἡ βίβλος, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών· καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκών· νοητῶς δὲ αὐτῷ ἑνόμεθα. *De imaginibus Oratio* I, 1; P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* PTS 17, Byzantinisches Institut der Abtei Scheyern, Walter de Gruyter, Berlin 1975, S. 93, 5-8. cf. II, 10; III, 9. Deutsche Übersetzung G. Feige u. W. Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, St. Benno Verlag, Leipzig 1994. S. 42; 68; 98.

[10] Unter den zeitgenössischen orthodoxen Theologen besteht eine verschiedene Auffassungsweise darüber, ob sich Nicephorus tatsächlich den Grenzen des Nestorianismus genähert hat was jedenfalls seinen Ruf als "reinem" Verfechter der Orthodoxie schmälern konnte. John Meyendorff ist der Meinung, dass sich Necephorus dem Nestorianismus genähert hat, *Byzantine Theology*, S. 61; andererseits ist John Travis der Ansicht, dass Nicephorus auf keinen Fall "nestorianisiert" war, sondern, dass er lediglich sowohl die eine als auch die andere Natur Christi betonen wollte, siehe: J. Travis, *In Defense of the Faith*, S. 68f. Gelehrte des Westens wie P. J. Alexander sind der Ansicht, dass Nicephorus in seinen Schriften nicht so tief und originell war, sondern dass er sich an bereits bestehende Ideen hielt, P. J. Alexander, *Nicephorus*, S. 229. Ch.

wird die gemässigte Stellung von Theodor Studita (759-826), der sich angemessen der Philosophie des Aristoteles bediente, bei der Klärung des Verhältnisses von Christi Naturen und der Ikone für die Kirche die akzeptabelste Lösung dieser Frage sein.[11] Andererseits war das Unvermögen des Westens, die christologische Bedeutung der Ikone vollständig zu verstehen, wie dies vereinzelte Theologen der Ostkirche bemerkt haben,[12] nicht nur ihre Schwäche. Die Tatsache, dass einige Bischöfe von einem Lager ins andere überwechselten, bzw. dass die Ikonenverehrer mehr als ein halbes Jahrhundert brauchten, um die Beschlüsse des ikonoklastischen Konzils zu widerlegen, beweist die Komplexität der christologischen Fragen in der Ikonographie, welche auch dem Osten nicht ganz klar war.

Gott ist nicht nur Mensch geworden, damit die Menschen Gott im Leib sehen können. Gott ist Mensch geworden, damit die Menschen den wahren Menschen auf Erden schauen können, um einen völlig mit Gott erfüllten Menschen zu sehen, der uns erneut in den vorsündlichen Gnadenstand versetzt. Weshalb ist es wichtig, die Theologie der Vergöttlichung durch Christi Menschwerdung zu betonen? Weil wir durch die Vergöttlichung in eine neue Sphäre des Verständnisses des Menschgewordenen Gottes treten, oder vielmehr des Menschen, dessen Natur durch Christus vergöttlicht wurde, der aber dennoch, im Wesentlichen, unverändert bleibt. Die Idee der Vergöttlichung der Menschheit ist der „Morgenstern" der Theologie der Ostkirche, der in verschiedenen Formen des christlichen Schaffens aufleuchtet; sei es, dass die Rede ist von der geschriebenen Theologie, der Musik, der Architektur oder der Ikonographie. Dies war ebenfalls die grundlegende Botschaft der Kirche im ikonoklastischen Konflikt: durch Christi Menschwerdung und Auferstehung wird die ganze und unveränderte menschliche Natur vergöttlicht. Wenn die Gestalt auch durch Farben wie ein Leib gemalt wird, verkündet dieser durch die Symbolik der Ikone die Gnade der Vergöttlichung Christi.

Die byzantinischen Väter des 8. Jahrhunderts haben die Christus-Ikone damit verteidigt, dass Gott einen beschreibbaren menschlichen Leib angenommen hat und dadurch darstellbar wurde. Sie argumentierten, dass, indem sie Christi menschliche Leibesform malten, dadurch die Form der göttlichen Natur dargestellt werde, als Darlegung des Glaubens der Väter des Konzils von Ephesus (431), dass der göttliche Christus wirklich einen echten menschlichen Leib hatte. Alle waren sich darin einig, dass Christi göttliche Natur im wesentlichen niemand mittels Farben "malen" kann, denn Gott ist auch unseren Gedanken unfassbar, geschweige denn für die künstlerische Kreativität der Maler. Johannes von Damaskus legte das Fundament, auf dem sich die byzantinische Theologie entwickeln wird. Er schreibt:

> Weil einige uns tadeln, da wir dem Bilde des Herrn und unserer Herrin, dann aber auch der übrigen Heiligen und Diener Christi Ehrfurcht und Ehre erweisen, so sollen sie hören, dass am Anfang Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat (Gen 1, 26). Weshalb bezeigen wir einander Ehre? Doch nur, weil wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. Denn *die Ehre (Verehrung) des Bildes geht,* wie der Gotteslehrer und Gottes-

---

Schönborn hält sich vorsichtig in der "goldenen Mitte", woraus wir den Schluss ziehen, dass Patriarch Nicephorus betreffend dieser Frage letztlich nicht klar war, Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, S. 207f.

[11] P. J. Alexander, *Nicephorus*, S. 191; Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, S. 214ff.

[12] Das Unvermögen des Westens, das Problem der Ikonenverehrung in seiner Ganzheit zu verstehen, hat Georg Ostrogorsky in folgendem Artikel bearbeitet: *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung*, S. 73-87. Cf. L. Ouspensky, *Theology of the Icon*, I, SVSP Crestwood, New York, [2]1992. S. 216f.

> gelehrte Basilius sagt, *auf das Urbild über* (*De spirit*. 18, PG 32, 149C). Urbild aber ist das, dem etwas nachgebildet, von dem ein Abbild gemacht wird.[13]

Aus diesem Text erkennen wir, auf welche Weise Johannes von Damaskus die Gegenwart der Gottheit auf der Ikone versteht. Sie ist jenes *Urbild – die Gottheit* – wonach die Ikone Bild des Prototyps ist, welches auch der Mensch selbst in sich besitzt. Wegen Gottes Prototyp im Menschen, verneigen sich die Christen auch gegenseitig mit Achtung. Johannes erlebt deshalb die Ikone ebenso wenig wie den Menschen, vor dem er sich verneigt, als Gottheit. Er sieht in der Ikone ein bildhaftes Symbol des Göttlichen im Menschlichen. Deshalb können wir sagen, dass die Ikone immer noch den vorikonoklastischen Sinn bewahrt hat, die visuelle Belehrung der Analphabeten, hingegen wird in der Ostkirche diese Belehrung mittels der Symbolik auf die tiefere geistige Welt der christologischen Theologie übertragen. Die Ikone belehrt immer noch die Gläubigen auf visuelle Art, nun aber auf eine tiefere, theologische Art, indem die Gläubigen, wenn sie die Ikone betrachten, bis zur Grenze der geistigen Sichtbarkeit des Prototyps im auf der Ikone dargestelltem Antlitz gelangen. Dies ist der Sinn von Johannes von Damaskus' Worten, denn: *Urbild aber ist das, dem etwas nachgebildet, von dem ein Abbild gemacht wird.*

3. Die Ikone als das Bild der Hypostase

Dennoch vermochte nach dem Konzil von Hiereia eine derartige Auffassungsweise der Ikone den dogmatischen Forschungstrieb der Ikonoklasten nicht zu befriedigen. Die Fragen betreffend das Verhältnis von Christi Naturen und der Ikone werden erst die Väter des 9. Jahrhunderts beantworten. Dies wird insbesondere dem Verdienst des unerschütterlichen Theodor Studita zuzuschreiben sein. Dessen Grösse bestand darin, dass er das Fundament des Konfliktes betreffend die Naturen des Gottmenschen Christus von der Natur der Ikone getrennt hat, welche im wesentlichen keinerlei Gemeinsamkeiten aufweisen. Gott wird immer Gott in seiner unbeschreibbaren Natur sein und bleiben, genauso wie das Holz der Ikone in seiner Natur bleibt. Hingegen wird auf der Ikone nicht die Natur des Gottmenschen Christus dargestellt, wie dies die Ikonoklasten erklären wollten. Auf der Ikone wird die Ähnlichkeit der Hypostasis des Gottmenschen Christus dargestellt, welche der Gottheit und Menschheit Christi gemeinsam ist, denn: *Jedes Porträt ist das Porträt einer Hypostase und nicht der Natur* – παντὸς εἰκονιζομένον οὐχ ἡ φύσις, ἄλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται.[14] Gewiss bestehen einige Ähnlichkeiten zwischen Christi Gestalt auf der Ikone und Christus. Gemäss Theodor weist zwar die Natur des Gottmenschen keinerlei Ähnlichkeiten mit der Natur der Ikone auf dem Holz auf, dennoch ist die Hypostase – Persönlichkeit – Christi eine, wenngleich sie gemalt ist.

Das Urbild, sagt Theodor Studita, ist nicht seinem Wesen nach in der Ikone, denn sonst würde man auch die Ikone Urbild und das Urbild Ikone nennen. Das wäre nicht

---

[13] *Expositio fidei* IV, 16 (PG 94, 1170A). P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, PTS 12, Byzantinisches Institut der Abtei Scheyern, Walter de Gruyter, Berlin 1973. S. 206, 1-9. Deutsche Übersetzung D. Stiefenhofer, *Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, BKV 45, Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung, München 1923. S. 227.

[14] *Antirrhetica* III, 34 (PG 99, 405A). C. P. Roth, *St. Theodore the Studite. On the Holy Icons*, SVSP Crestwood, New York 1981. S. 90.

sinnvoll, denn jede der beiden Naturen (die des Urbilds und die der Ikone), hat ihre eigene Definition. Vielmehr ist das Urbild in der Ikone wegen der Ähnlichkeit der Person gegenwärtig.[15]

Demzufolge "sehen" wir auf der Ikone nicht die Natur des Gottmenschen Christus, sondern eine Hypostase des menschgewordenen Logos. Zwar sehen wir auf der Ikone die Linien und Farben von Christi menschlichem Leib aber die Besonderheit dieses menschlichen Leibes wird durch die Symbolik betont, welcher wir uns beim Malen bedienen. Gemäss Theodor Studita kann Christi göttliche Natur auf der Ikone nicht gezeigt werden, sie ist aber trotzdem symbolisch sichtbar, durch die Hypostase des menschgewordenen Christus im vergöttlichten menschlichen Leib.[16]

Jedoch wird die Gegenwart der Gottheit auf der Ikone nicht vollständig definiert sein, denn bei fast allen Theologen kann man die Angst, darüber detaillierter zu sprechen, bemerken. Ein erschwerender Umstand bestand darin, dass im 8. und 9. Jahrhundert fast immer über die materielle Erscheinung der Ikone diskutiert wurde. Eine solche Grundlage des Problems hat die Aufmerksamkeit von der symbolischen Theologie der Ikone, welche uns einen unschätzbaren Reichtum der Antworten auf unsere Fragen bieten kann, abgewendet. Die Gottheit in deren Wesenhaftigkeit ist unbeschreibbar, hingegen besteht eine symbolische Art, die Gottheit auf der Ikone zu "zeigen". Auf allen Ikonen von Christus wird nach der Tradition im Heiligenschein um das Haupt Christi ein Kreuz gezeichnet, und auf jedem Teil von diesem je ein Buchstabe: ὁ-ὤ-ν, die identische Abkürzung des Textes *Ich bin der "Ich bin da"* (Ex 3, 14), die Worte, die Gott auf dem Berg Sinai dem Propheten Moses über sich verkündet hat. Denn Christus ist Gott nicht nur des Neuen Testamentes, wie wenn er früher nicht bestanden hätte. Er ist auch Gott des Alten Testamentes, der sich Moses auf dem Berg Sinai offenbarte und er hat die Menschen auf seine Ankunft im Leib vorbereitet.

Auf den Fresken und Ikonen der alten Ikonographen befindet sich Christus fast immer im Zentrum der Komposition. Dies wird insbesondere in der byzantinischen Kunst seit dem 11. Jahrhundert und danach durch die gesamte Zeit bis zum späten Mittelalters beibehalten. Dadurch sollte die Besonderheit nicht nur seines Leibes, sondern die Besonderheit seines Daseins auf der Welt überhaupt, betont werden. Demzufolge, sei es, dass vom neugeborenen Jesuskind in der Krippe, auf dem Stroh, die Rede ist, sei es, dass es sich um die Geschehnisse zur Zeit seiner erlösenden Mission auf Erden handelt, während seines Leidens, am Kreuz, oder zur Zeit seines Aufenthaltes in der Unterwelt, und besonders nach der Auferstehung in seiner himmlischen Glorie, immer wird Christus in der Ikonographie als Gottmensch dargestellt, wie Kyrill von Alexandrien sagt:

> Als (Christus) wie ein in Leinen gewickeltes Kleinkind gesehen wurde, sogar in den Armen der Jungfrau, die ihn geboren hat, hat er (dennoch) die ganze Schöpfung erfüllt wie Gott, und er war mit ihm (Gott Vater), der ihn geboren hat, eins.[17]

---

[15] *Antirrhetica* III, C, 1, (PG 99, 420D), cf. C. P. Roth, *op. cit.*, S. 102f. Deutsche Übersetzung übernommen von Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, S. 215.

[16] *Ibid*. III, 22f., (PG 99, 400D - 401A), cf. C. P. Roth, *op. cit.*, S. 86f.

[17] *Epistulae* III, *ad Nestorius*, Schwartz, *Acta*., I, 1, 1. S. 33f, cf. E. R. Hardy, *Christology of the Later Fathers*, The Library of Christian Classics, Ichthus Edition, The Westminster Press, Philadelphia, 1954. S. 350.

All diese Arten der Hervorhebung und Bestätigung von Christi Gottheit auf der Ikone haben einen theologischen Hintergrund, hingegen waren sie nicht so stark, um die Tradition der Kirchenväter über das Geheimnis der menschlichen Vergöttlichung wirklich hätten bestätigen können. Dafür hat die Kirche eine Grundlage in den Werken Symeons des Theologen und von Gregor Palamas gefunden, welche der Ikonographie indirekt ein charakteristisches Siegel der orthodoxen Christologie aufgedrückt haben.

4. Das Sehnen danach, den unsichtbaren Gott zu schauen

Im Menschen hat seit jeher ein inneres Streben danach bestanden, mit natürlichen Augen Gott zu schauen, wie Adam und Eva vor der Erbsünde. Dies ist ein Phänomen, das in jeder menschlichen Seele bereits seit dem Entstehen der Welt lebt, als wundervolles Geschenk Gottes.[18] Gott hat aus Liebe zum Menschen das Sehnen der menschlichen Natur durch seine Menschwerdung erfüllt. Dennoch wird Christus nicht nur Mensch, um sich den Menschen als Gott und Mensch zu zeigen. Durch seine Menschwerdung lässt Er im Menschen der Gottähnlichkeit aufleuchten und zeigt dadurch nicht wie Gott in seiner Wesenhaftigkeit aussieht, sondern wie der vorsündliche Adam ausgesehen hat, und wie die Menschen aussehen müssten, wenn sie Gott in sich tragen. Dieses in der menschlichen Seele verwurzelte Phänomen des Sehnens danach, Gott zu schauen, ist besonders für die Zeit nach Christi Menschwerdung charakteristisch. Es ist richtig, dass im Alten Testament niemand Gott gesehen hat und am Leben geblieben ist (Ex 33, 20). Hingegen ist diese Begegnung Gottes mit dem alttestamentlichen Menschen nicht deshalb nicht verwirklicht worden, weil Gott ein abstraktes Wesen wäre oder weil er seiner Natur gemäss aus dieser Welt völlig abwesend ist. Diese fehlende Begegnung des Menschen mit Gott ist nicht nur wegen des menschlichen Unvermögens und seiner geistigen Blindheit Gott gegenüber zu sehen, welche die Folge der Erbsünde war. In der Tat wenn wir an das Gespräch Gottes mit Adam im Paradies denken, so sehen wir, dass ihr Verhältnis natürlich – real war. Sie haben sich täglich gesehen und gesprochen wie ein Vater mit seinem Sohn. Für Adam und Eva war damals die Ikone Gottes nicht notwendig, denn sie haben sich an Gottes Ikone in ihnen selber und an Gott in der Realität unaufhörlich im Paradies erlabt. Sie wurde ihnen erst nach der Erbsünde notwendig, als Gottes Gestalt in ihren Herzen allmählich zu verblassen begann. Die Idolatrien sind aus dem verdunkelten Sehnen nach der Gottesschau und nach Kommunikation mit Gott entstanden. Dieses Phänomen ist in allen Weltreligionen vorhanden, was uns darauf hinweist, dass es in der Natur des Menschen liegt, mit Gott vereint sein zu wollen. Deshalb sagt Johannes von Damaskus:

> Die Apostel nun sahen Christus leibhaftig, seine Leiden und Wunder und hörten seine Worte; auch wir sehnen uns zu sehen, zu hören und selig gepriesen zu werden. Jene sahen von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1. Kor 13, 12), weil er ja leibhaftig da war. Wie wir hingegen seine Worte durch Bücher hören, da er leibhaftig nicht mehr da ist, und geheiligt werden im Hinblick auf das Hören, dadurch auch hinsichtlich der Seele glückselig gepriesen werden und ihn verehren, indem wir die Bücher hochachten, durch die wir

---

[18] Dazu ein kurzer aber hervorragender Text: J. Leclercq u. a., *The Spirituality of the Middle Ages*, 2 Vol., (aus dem Französischen übersetzt von M. Ryan), Burn and Oates, London 1963-1968. S. 25-29. Die orthodoxe Auffassung bzgl. desselben Themas V. Lossky, *Die Schau Gottes*, Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, EVZ Verlag, Zürich 1964.

> seine Worte hören, so sehen wir auch durch (die) "Schrift der Bilder" das Abbild seiner leibhaftigen Ausprägung, seiner Wunder und Leiden, werden geheiligt, empfangen volles Genügen, freuen uns, werden selig gepriesen, ehren, achten und verehren seine leibhaftige Ausprägung.[19]

Mithin, als es dem Menschen nicht mehr möglich war, auf natürliche Art seinen Schöpfer zu sehen, hat er begonnen, seinen Schöpfer zu "schaffen" aus sichtbarer, berührbarer Materie. Erst bei dieser Frage betreffend des Verständnisses der "erschaffenen" Materie geht das Herantreten der Heiden und Christen – Ikonenverehrer – kontinuierlich auseinander. Der Heide tritt an sein Erschaffenes wie an eine reale Gottheit heran, während der Christ durch das Betrachten der Materie in Gedanken sein unbewusstes, ursprüngliches (vorsündliches) Betrachten von Gott in der Realität belebt. Demzufolge befindet sich das Problem zwischen der wahren Gottesverehrung und den Idolatrien in der Auffasung von der Materie, welche Gottes Schöpfung ist und welche nach orthodoxer Lehre, kraft Christi Auferstehung, völlig erfüllt ist *von der Helligkeit, die alles erleuchtet*. Wir begegnen eigentlich erneut dem Geschehen im Paradies, wo der Mensch wieder in die Falle des Hinterlistigen gerät. Die Götzendiener glauben, dass die Natur der Gottheit sich in der Materie findet; die Ikonoklasten meinen, dass Gott völlig ausserhalb der Natur des Erschaffenen steht. Indem der Mensch wegen der Schwäche der sündhaften Natur unvermögend wurde, das Licht von Christi Prototyp aufrechtzuhalten, sieht er, ähnlich Platons Idee[20] – Christi Ikone, dem menschlichen Auge zugänglich, und erweist durch sie Ehre und Lobpreis nicht der Materie der Ikone, sondern Gott in der Höhe. Durch dieses fromme Sehnen gibt sich die menschliche Seele gleichzeitig völlig der geistigen Welt hin und strebt danach, in Gedanken mit Christus eins zu sein. Gerade dieses geistige Streben meint Johannes von Damaskus, wenn er sagt:

> Wenn wir diesen Leib betrachten, sehen wir ein, wie mächtig auch die Herrlichkeit seiner Gottheit ist – θεωροῦντες δὲ τὸν σωματικὸν χαρακτῆρα αὐτοῦ, ἐυνοῦμεν ὡς δυνατὸν καὶ τὴν δόξαν τῆς θεότητος αὐτοῦ.[21] Bzw., Wenn also der göttliche Logos uns in Bezug auf unser Verhalten zum Vorhergedachten von allen Seiten von sich aus Mittel zum Aufstieg gewährt und den einfachen und ungestalteten Wesen gewisse Gestalten verleiht, warum wird er das nicht abbilden können, was in bezug auf seine eigene Natur gestalthaft geformt ist und von uns begehrt wird, seines Nicht-Daseins wegen aber nicht gesehen werden kann? Denn infolge des Wahrnehmens bildet sich in der vorderen Hirnkammer eine gewisse Vorstellung, wird so an die Urteilskraft weitergeleitet und im Gedächtnis gespeichert. Sagt doch auch der göttliche Gregor von Nazianz, der Verstand vermöge es nicht, aus dem Körperhaften herauszutreten, mag er sich noch soviel Mühe geben; "Aber

---

[19] *De imaginibus Oratio* III, 12 (PG 94, 1333D-1335A). P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* PTS 17, S. 123, 5-21. Deutsche Übersetzung Feige G. u. Hradsky W., *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, S. 101.

[20] *Enneaden* I, 6, 9, 43, 32-34, R. Harder, *Plotins Schriften* Ia, (Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beuther und W. Theiler), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956-1971. S. 24.

[21] *De imaginibus oratio* III, 12 (PG 94, 1336A). P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* PTS 17, S. 123, 21-23. Deutsche Übersetzung G. G. Feige – W. Hradsky, *op. cit.*, S. 102. Die Tatsache, dass das visuelle religiöse Erlebnis für die Christen im 8. und 9. Jahrhundert wichtig war, hat auch Theodor Studita bemerkt: *Das Sehen geht dem Hören voraus... Denn man sieht zuerst etwas und erst danach wird das Gesehene durch das Gehör wahrgenommen. Antirrhetica* III, A, 2 (PG 99, 392A). C. P. Roth, *St. Theodore the Studite. On the Holy Icons*, S. 78.

> auch das unsichtbare Wesen Gottes ist seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft zu erkennen“ (Röm 1, 20).[22]

Johannes von Damaskus hat diese psychologische Seite der Ikonenverehrung, bzw. des Sehnens der menschlichen Seele, Gott zu schauen, gut erfasst und mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie versucht, die Wichtigkeit der Ikone im geistigen Streben des menschlichen Wesens zu Gott zu rechtfertigen. Nach ihm war die Ikone nicht nur nötig, um den Analphabeten als eine bildhafte Glaubenskatechese zu dienen. Er ist der Ansicht, dass die dargestellte Gestalt auf jede Seele wohltuend einwirkt, die sich nach Gott sehnt, aber ausserstande ist, Ihn in jedem Augenblick zu sehen oder zu erleben. Auch wenn Theodor Studita zugibt, dass das Erleben Gottes im Geist viel tiefer ist, als irgend ein bildhaftes Betrachten Gottes, wird er dennoch bei der Idee von Johannes von Damaskus über die Wichtigkeit des Betrachtens des gemalten Gottes durch die leiblichen Augen bleiben. Durch das visuelle Erleben der Ikone Christi entstehen in der Seele Bilder der unbeschreibbaren Gottheit, welche die religiösen Gefühle der Seele erwärmen, so dass jeder Gläubige die Worte der Apostel wiederholen kann: *Wir haben den Herrn gesehen* (Jn 20, 25). Dieses Sehen erlebt jeder auf seine eigene Art, je nach der Kraft der Religiosität, mit welcher der Gläubige an die Ikone herantritt. Diese Vision Gottes – das Erleben von Gott – hängt weder von der Materie der Ikone ab, noch von einem besonderen “heiligen“ Malstil, in welcher diese gemalt ist. Die Materie der Ikone bleibt immer Materie, in welcher die Gottheit nicht nach ihrer Wesenhaftigkeit anwesend ist, sondern nach ihrer Gnade, mit welcher Christus durch seine Menschwerdung die ganze Schöpfung erfüllt und erhellt. Die Vision des Gotthaften auf der Ikone entsteht als Gnade Gottes in den gottessehnsüchtigen Herzen der Gläubigen, die durch das Betrachten der Ikone ihre warmen Gebete und die fromme Verneigung nicht der Materie des dargestellten Gottes, sondern Gott in der Höhe zuwenden. Somit unterstützen die materiellen Bilder der Gottheit lediglich die geistigen Visionen von Gott. Das, was Johannes von Damaskus philosophisch als Veränderungen im menschlichen Gehirn zu erklären versucht, das erklärt Theodor Studita mittels der Sprache der Heiligen Väter. Was unsere Augen auf der Ikone sehen, unterstützt unser geistiges Erleben, Schauen Gottes, und so wird der Glaube der Christen durch diese beiden Erfahrungen – geistiger und leiblicher Art – durch das Geheimnis der Erlösung, gefestigt. Und gerade dies ist die Idee der Worte Johannes’ von Damaskus, wenn er sagt:

> Denn wenn wir das Bild des fleischgewordenen, auf der Erde im Fleisch erschienenen Gottes, der mit Menschen verkehrte und um seiner unsagbaren Güte willen Natur, Dichte, Gestalt und Farbe des Fleisches annahm, betrachten, dann täuschen wir uns nicht; wir verlangen nämlich danach, sein Wesen zu sehen. Wie sagt doch der göttliche Apostel: “Wir sehen jetzt durch einen Spiegel rätselhaft“ (1. Kor 13, 12). Und das Bild ist der Spiegel und das Rätsel, die der Dichte unseres Körpers angemessen sind – καὶ ἡ εἰκὼν δὲ ἐσοπιρόν ἐστι καὶ αἴνιγμα, ἁρμόζον τῇ τοῦ σῶματος ἡμῶν παχύτητι.[23]

Demzufolge war die Ikonographie als Erscheinung im christlichen Bewusstsein keine Rückkehr zur Idolatrie, wie dies die Anhänger der Ikonoklasten sehen wollten. Die

---

[22] *De imaginibus Oratio* I, 11 (PG 99, 242B). P. B. Kotter, *Die Schriften*, PTS 17, S. 84, 31–85,23. Deutsche Übersetzung Feige G. u. Hradsky W., *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*,, S. 35.

[23] *De imaginibus Oratio* II, 5, P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, PTS 17, S. 72, 4-13 (PG 94, 1288AB). Deutsche Übersetzung *op. cit.*, S. 61.

Ikonographie wurde in der byzantinischen Kirche als ein wohlwollendes Zugeständnis aufgefasst, als eine Art Verständnis des psychologischen Bewusstseins des normalen Menschen, [24] der seit dem Ursprung immer versucht hat, Gott auf eine für ihn passende Weise zu verstehen.

5. Die Vision des Göttlichen im Menschlichen

Nach dem bisher Dargelegten kommen wir zum Schluss, dass der menschgewordene Christus als wahrer Gott und Mensch der Menschheit die Möglichkeit gegeben hat, den wahren Gott im Leib zu sehen. Er hat die menschliche Natur mit der Gnade der Vergöttlichung geweiht. Ferner haben wir gesehen, dass dieser gefeierte und vergöttlichte Leib Christi nach der Auferstehung nicht verschwunden ist, auch ist er nicht mit der Gottheit verschmolzen, sondern durch Gottes Gnade zur Verbindung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen im Menschen geworden. Diese Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen erleben wir symbolisch in der Ikone, durch welche wir, gemäss den Worten des Apostels Paulus, die künftige Freude der Menschheit schauen und ahnen: *im Spiegel und rätselhaft* (1. Kor 13, 12). War die Ikone bis zum 8. Jahrhundert von überwiegend lehrhaftem Charakter, hat sich die Theologie der Ikone seit dieser Zeit zum untrennbaren Zeugen und Garanten der orthodoxen Christologie entwickelt. Andererseits, wie dies John Meyendorff bemerkt hat, wird der Leib Christi nach der Auferstehung zum Quell der Vergöttlichung, so dass die Theologie seit dem 8. Jahrhundert die Darstellung Christi auf der Ikone als ein Zeugnis von Christi vergöttlichter menschlicher Natur betrachtet.[25] Mit anderen Worten: die orthodoxen Väter haben die Idee vertreten, dass die Gottheit unbeschreibbar ist, dass aber dennoch in diesem gefeierten und vergöttlichten Leib des Herrn wie durch einen *Spiegel* das Göttliche geschaut wird.

> Die menschliche Natur Christi existiert nicht ausserhalb der Person des Logos, in einer für sich bestehenden, eigenbestimmten Person, sondern sie erhält ihre Existenz in der Person des Logos (es gibt nämlich keine Natur, die nicht in einer Hypostase ihren konkreten Bestand hätte) und wird in der Person des Logos individuell sichtbar und umschreibbar.[26]

Theodor Studita ist der Meinung, dass sich die göttliche Macht auf dem auf der Ikone dargestellten Antlitz befindet. Er geht vom Standpunkt aus, dass die gesamte Schöpfung Gottes durch die Gottheit erleuchtet ist, denn:

> welche Sache (Ort) ist nicht durch die Gottheit erfüllt, (befindet sich die Gottheit nicht) in vernünftigen und verstandlosen Wesen (in Geschöpfen) mit oder ohne Leben? ... Demzufolge, falls jemand sagt, dass die Gottheit in der Ikone ist, irrt er nicht, unter Berücksichtigung dessen, dass diese (die göttliche Macht) auch im Kreuz und in anderen heiligen Gegenständen (gegenwärtig) ist; dennoch besitzt die Ikone keine naturhafte Einigung mit der Gottheit (das gilt nicht einmal vom vergöttlichten Leib Christi), sondern nur eine beziehungsmässige Teilhabe, denn alle diese Dinge (Ikone, Kreuz etc.) haben Anteil an der Gnade und der Ehre Gottes.[27]

---

[24] J. Pelikan, *The Christian Tradition* II, S. 121.

[25] J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, SVSP Crestwood, New York [2]1987. S. 189.

[26] *Antirrhetica* III, 22 (PG 99, 400D). C. P. Roth, *St. Theodore the Studite. On the Holy Icons*, S. 86. Deutsche Übersetzung übernommen von: Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, S. 213.

[27] *Ibid.* I, 12 (PG 99, 344BC). C. P. Roth, *St. Theodore the Studite. On the Holy Icons*, S. 33. Deutsche Übersetzung übernommen von: Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, S. 216.

Bei Theodor Studita (wie auch bei den übrigen Ikonenverteidigern) bemerken wir eine Vorsicht bei der Beschreibung des Geheimnisses von Gottes Präsenz bei der Begnadung der Schöpfung. Die byzantinischen Mystiker der folgenden Jahrhunderte werden die Art der göttlichen Präsenz in der Schöpfung erklären, was ein wichtiger Faktor für das christologische Verständnis der orthodoxen Ikonographie sein wird.

Da Christi menschliche Natur beschreibbar und gleichzeitig von der göttlichen untrennbar ist, welche dieser menschlichen Natur den Charakter und eine von anderen Personen unterschiedliche Individualität verleiht, kommt Theodor Studita zum Schluss, dass der göttliche Logos ebenfalls durch die individuellen Eigenschaften beschreibbar ist, denn: *Wenn Er (Christus) in einer Natur (der Beschreibbaren) beschreibbar ist, müsste die andere Natur (die Unbeschreibbare) ebenfalls beschreibbar sein.*[28] Wie soll man Theodors Idee verstehen, wenn er an einer anderen Stelle im Geist des byzantinischen Anomismus sagt, Christus sei *beschreibbar–unbeschreibbar* – γραπτοάγραπτος.[29] Offensichtlich ist hier die Rede von der Beschreibbarkeit jenes Geschauten, und der Unbeschreibbarkeit von jenem, welches das menschliche Auge in Christus nicht sehen und beschreiben kann – dem Wesen der Gottheit. Hat aber die Beschreibung – περιγραφή – von etwas dieselbe Bedeutung wie das bildlich Dargestellte γραφή? Patriarch Nicephorus hat dieser Frage viel Aufmerksamkeit gewidmet und einige wichtige Schlussfolgerungen gezogen, die Theodor Studitas These ergänzen. Gemäss Patriarch Nicephorus ist der Begriff περιγραφή breiter als der Begriff γραφή, denn etwas, das man mit Worten beschreiben oder geistig erleben kann, könne man nicht immer auch bildlich darstellen.[30]

Es wird etwas in grösserem Mass dargestellt, was sich im Raum befindet, schreibt Nicephoros, und unsere Sinne nehmen es wahr ... das, was auf andere (übernatürliche) Art besteht, wird entweder überhaupt nicht dargestellt oder wird selten symbolisch wiedergegeben.[31]

Aus diesem Text ersehen wir, dass der Patriarch akzeptiert, dass gewisse abstrakte Begriffe unbeschreibbar sind; er lässt hingegen Raum für die symbolische Darstellung von unbeschreibbaren Begriffen. Dies bedeutet, dass es mittels der Symbolik dennoch möglich war, etwas Göttliches auf der Ikone darzustellen, dass aber diese symbolische Darstellung des Göttlichen keinerlei natürliche Beziehung mit dem Wesen des Unbeschreibbaren hat. Das ist die Bedeutung des Wortes γραπτοάγραπτος von Theodor Studita.

Es ist äusserst wichtig, dass wir im Rahmen der Christologie zu diesem Punkt des Verständnisses der Ikonographie gekommen sind. Wenn die byzantinische Kirchenväter des 8. und 9. Jahrhunderts die Ikone Christi wirklich als Zeugen für die vergöttlichte menschliche Natur aufgefasst haben dann war es nur natürlich, dass diese theologische Idee über die Vergöttlichung in die Sprache der Kunst und der Farben übersetzt wurde. Wenn man berücksichtigt, dass nicht jedes Gefühl der Seele durch Worte beschrieben

---

[28] *Ibid.* III, 7 (PG 99, 393A.) C. P. Roth, *op. cit.*, S. 80. Diesen äusserst wichtigen Punkt in der Theologie der Ikone hat Ch. Schönborn hervorgehoben, *Die Christus-Ikone*, S. 213.

[29] *Questiones aliquae propositae iconomachis* I, PG 99, 477B.

[30] *Antirrhetica* II, 13, PG 100, 360B.

[31] *Ibid*. II, 15, 364AB.

werden kann, so kann auch nicht jede Idee adäquat durch Malen oder Farben auf ein Bild übertragen werden. Für so eine Tat musste man auf herausragend starke Persönlichkeiten warten, die durch ihr Leben und mittels theologischer Ideen den Geist der Schaffensfreudigkeit der damaligen Menschen bewegt hätten. Nur solche Personen konnten erreichen, dass die durch die Väter des 8. und 9. Jahrhunderts ausgedrückten Ideen in der kreativen Phantasie der menschlichen Seele heranreiften. Geben wir J. Vranos Recht, dass die Kunst *das Kleid der Idee* ist, bzw., *damit in der Kunst eine neue Stilrichtung oder Schule entstehe, müssen neue religiöse Ideen vorangehen, die dann auf die Ganzheit des sozialen Lebens einwirken.*[32]

Dann ist es nicht schwierig sich vorzustellen, dass die ikonoklastischen Zeit Vorgänger einer Epoche war, welche nach dem Geist der kraftvollen ikonographischen Kreativität in Byzanz in Erinnerung bleiben wird. Der griechische Geist, der die Byzantiner während ihrer ganzen Geschichte nie verlassen hat, hat sich nun in seinem besten Gewand gezeigt. Betrachtet man die Miniaturen des berühmten *Pariser Psalter*, oder *Joshua Roll*, in der *Biblioteca Vaticana*, oder die Werke der antiken Kunst, vergisst man für einen Augenblick die Zeit und bewundert die wunderbare Auswahl der Farben und die Lebhaftigkeit der dargestellten Figuren. Auch wenn Patriarch Photius durch seine breite Bildung die Renaissance der byzantinischen Kultur des 9. Jahrhunderts stark beeinflusst hat,[33] wird diese Epoche nichts besonders für die byzantinische Kunst Charakteristisches hervorbringen. Die Ikonographen haben einen neuen und reiferen theologischen Ausdruck gesucht. Dennoch, ein klarerer theologischer Wortschatz war nötig, der den Ikonographen geholfen hätte, die Ideen der Theologen in der Kunst einfacher auszudrücken. Für ein solches Experiment musste Byzanz mehr als hundert Jahre seit dem endlichen Triumph der Orthodoxie über die Ikonoklasten warten. Sie hat dies in der mystischen Theologie von Symeon dem Theologen gefunden, der indirekt grossen Einfluss auf neue Ideen in der byzantinischen Ikonographie ausübte.

---

[32] J. Вранос, *Кратка историја хагиографије и њене различите школе*, „Градац“, 1984, S. 113f.

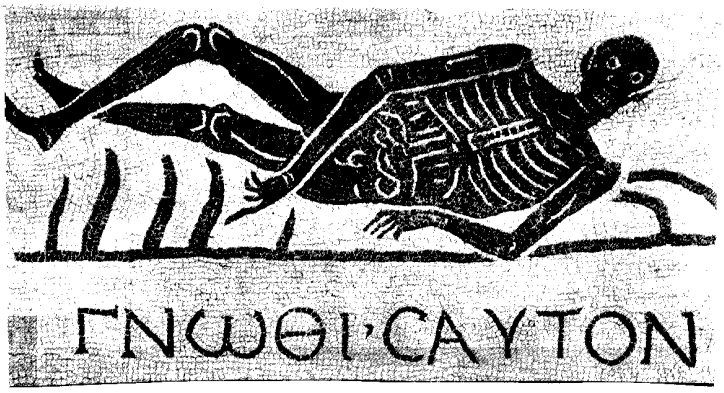
[33] L. Ouspensky, *Theology of the Icon* II, S. 210f.

Philotheos **4** (2004) 202-206

Volker Steenblock
Bochum

Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen?
Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike

Die sieben Weisen der Antike, so heißt es, hätten sich eines Tages nach Delphi begeben. Vom ältesten Priester würdevoll empfangen, habe jeder von ihnen eine Maxime in die Wand des Apollontempels meißeln sollen. Da habe dann auch der Spartaner *Chilon* die wohl berühmteste der Aussagen der Weisen beigesteuert, die man vielleicht an den Beginn aller Philosophie stellen kann: Γνῶθι σ'αὐτόν – Erkenne dich selbst!



Vielleicht war dies im sechsten Jahrhundert v. Chr. die Mahnung an die Sterblichen, sich nicht mit den Göttern zu vergleichen und die Religion zu achten. Vielleicht ist dies aber auch der Anfang und eine Initiation aller Philosophie, die fortan aufgerufen ist, das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen zu ergründen: eine Mahnung an die individuelle Sterblichkeit und ein Aufruf zur rechten Nutzung der Lebenszeit, zur Anreicherung des menschlichen Wesens, zur Arbeit am Logos, zur Bildung. Mit Blick darauf, dass diese Maxime zu einer Inschrift des Tempels wird, kann es fast auch so erscheinen, als wende diese göttliche und philosophiewichtige Instanz in höchster, sozusagen didaktischer Weisheit eine ursprünglich ihr entgegengebrachte Aufforderung bzw. Erwartung und einen an sie ergangenen religiösen Appell zurück an das Subjekt – mit dem Bescheid, seine Selbst- und Weltorientierung aus eigener Vernunftkraft zu behandeln. Der Bescheid des Orakels soll im Folgenden als Ausgangspunkt dienen, in knapper Form die Frage nach der alltagsweltlichen Art und Weise zu stellen, in denen die Philosophie einerseits, die Religion andererseits in der Antike die Menschen zu ergreifen vermochten.

1. Unter dieser Hinsicht tritt die Philosophie bekanntermaßen in der Gestalt des *Sokrates* mit einem deutlichen Akzent auf, wenn Cicero in den „Tusculanen" (5, 10) schreiben kann, er habe „als erster die Philosophie vom Himmel heruntergeholt, in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser eingeführt und sie gezwungen [!], nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Bösen zu fragen" (*coegit* [!] *de vita* [...] *quaerere*).[1] Der Öffentlichkeitscharakter der Athener Agorá als einer Bühne auch für die Philosophie tritt um so mehr hervor, als in der Polis der Bereich des Hauses als Lebensraum der Frauen streng privat war. Vermochte wohl, so hat man gefragt, Xanthippe, seine Frau, von den philosophischen Klärungen und Prüfungen des Sokrates jemals etwas zu hören? War noch für seinen Lehrer Sokrates, wie wir gesehen haben, der Markt der geeignete Ort einer öffentlich wirksamen philosophischen Tätigkeit gewesen, so stellt *Platon* all dies auf eine institutionelle Basis, wenn er im Hain des altattischen Heros Akádemos vor den Toren der Stadt seine Schule gründet. So kulturgeschichtlich wirkungsvoll und großartig dieses Unternehmen ist, so sehr auch Platons politische wie metaphysische Leidenschaft sich am eigentlichen Interesse der Menschen ausrichtet: Von den schwierigen Verhältnissen in der Polis hat sich die Philosophie durch diese Ortsverlagerung zu einem gewissen Teil zugleich getrennt und distanziert. Auch Platons Schüler *Aristoteles* lehrt uns, wie *Otfried Höffe* herausstellt, nicht zuletzt das, was er selbst in einer fast einzigartigen Verbindung von Erfahrung mit analytischem Scharfsinn und spekulativer Tiefe verkörpert: dass Neugier und Entdeckungsfreude dem Menschen von Natur aus zukommen und sozusagen zur „humanen Grundausstattung" gehören. Dies bedeutet, dass die Anlage zum Wissen den Menschen als solchen auszeichnet und dass die Entwicklung und Betätigung dieser Anlage aus einer inneren Zustimmung des Menschen erfolgt. Im Wissen als Selbstzweck erreicht die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit und Bestimmung, die Sprach- und Vernunftbegabung, ihre Vollendung. Dieses Humanum ist somit nicht an ein spezifisches wissenschaftliches Forschungsniveau gebunden, sondern Teil und Ausdruck der Würde des Menschen als solchem.[2]

Deren lebensweltliche Umsetzung wird auch der spätantiken Lebenskunst nicht leicht gefallen sein; doch überwinden die Philosophien der Stoa und des Epikureismus – für den der intimere Kreis des Kepos Bezugspunkt bleibt – die Ausgrenzung von Ausländern, Sklaven und Frauen zugunsten menschlicher Würde, einer Gleichheit der Menschen und gar eines Weltbürgertums. Aber der sozialgeschichtlich konkretere Blick gibt doch zu denken. In Rom etwa leben die Menschen in höchst gefährlichen mehrstöckigen, feuer- und einsturzgefährdeten Mietskasernen, in deren Wohnungen im Winter mit offenen Kohlebecken geheizt wird. Ein zu philosophierender Muße freigesetzter *Cicero*, ein Mann von großen Verdiensten für die Einbürgerung der Philosophie nach Rom und höchstem politischen Einsatz, verdient gut an den Mieteinnahmen von Wohnblocks, die ihm gehören; schwerlich aber dürfte einen seiner Mieter in diesen Blocks die Philosophie erwärmt haben, auch nicht der wenig

---

[1] E. Martens, Sokrates, Stuttgart (Reclam), überarbeitete und erweiterte Ausgabe 2004; P. Hadot: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike („Exercises spirituels et philosophie antique"), Berlin 1991.

[2] O. Höffe, Warum soll man heute (noch) Aristoteles lesen? In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 25 (2003), Heft 4, 310-321.

geschätzte Epikureismus.[3] Traditionelle Ideale und religiöse Hoffnungen – sie alle werden dennoch über die Zeiten hinweg ein Spektrum mehr oder weniger bewusster Daseinsdeutung geprägt haben. Über die polytheistische Religion hinaus sind jedoch Sinn- und Lebensfragen in einer nachhaltigen philosophischen Perspektive zumeist denen zur Entdeckung vorbehalten, die durch Abstammung und Erbe die dafür nötige Bildung und jene Muße aufbringen, wie sie schon *Aristoteles* als Voraussetzung des Philosophierens nennt (Met. I, 2). Freilich hindern auch weder Reichtum noch Abstammung an philosophischer Borniertheit, noch bleibt es einzelnen großen Begabungen wie *Sokrates* und *Epiktet*, die zunächst vom Lebenslauf gar nicht dafür prädestiniert scheinen, verwehrt, durch alle Widrigkeiten hindurch in den Kreis derer aufzusteigen, die heute als „große Philosophen" firmieren, wenn sich denn ein Platon oder Arrian zur Überlieferung findet.

Aus der Sicht des antiken Alltags erscheint der Status der Philosophen damit zutiefst zwiespältig und widersprüchlich. Mehr als das zurückgezogene Landleben ist hier seit jeher (in einer Zeit fehlender flächendeckender Kommunikationsmedien im heutigen Sinne) die Gesellschaftsstruktur der Städte für die sozialen Kontakte, für Ansehen und Status, für Mentalitäten, Sitten und Üblichkeiten entscheidend. Das die gesamte spätere Antike beherrschende römische Reich ist in gewisser Hinsicht stets ein Verband von Polisgemeinden geblieben (wenn auch nicht mehr im ursprünglich selbständigen griechischen Sinne). In der Polis Athen etwa, kleiner freilich als Rom, sind der Urvater *Zenon* und seine Stoa bekannt und anerkannt, ohne dass freilich der Stoizismus oder das Philosophieren überhaupt eine Massenbewegung gewesen wären. Überhaupt dürften in Athen die philosophischen Debattierzirkel in gewisser Weise noch Teil des öffentlichen Lebens gewesen sein, die philosophischen Typen den Leuten vertraut. „Noch sittenstrenger als der Philosoph Zenon" soll hier immerhin zum geflügelten Wort geworden sein. Die professionellen Philosophen sind demnach, fasst man diese Indizien zusammen, die „Clowns" der Menge einerseits, die „Kulturheiligen" (*Peter Brown*) zugleich einer Gegenkultur der Vornehmen andererseits.[4]

Ein Indikator ist in diesem Zusammenhang wichtig, wenn auch von einer, wie man wohl sagen muss, klassenspezifisch begrenzten Aussagekraft: Bildungsfortschritte, wenn Menschen in ihrem Denken und Wissen nicht jede(r) immer bei Null wieder anfangen wollen, bedürfen in Symbole gegossener Traditionen und kulturell üblicher Speichermedien. Nach dem Vorbild des alexandrinischen Museions spielen hier vor allem Buchrollensammlungen eine gewisse Rolle. So ist der vom Satiriker Petron vorgeführte Neureiche Trimalchio stolz auf seine beiden Bibliotheken (eine griechisch, eine lateinisch) und nicht minder stolz darauf, dass er, wie er auf seinem Grabstein vermerkt haben will, *sestertium reliquit trecenties, nec umquam philosophum audivit* – 30 Millionen hinterlassen und nie einen Philosophen gehört hat (71, 12).

---

[3] Vgl. den differenzierten Überblick über Vertreter und Sympathisanten, Kontexte und Fundstätten, Rezipienten und Gegner bei J. Ferguson, Epicureanism under the Roman Empire, sowie die genauere Darstellung Philodems in: Elizabeth Asmis, Philodemus' Epicureanism, ANRW II (Prinzipat), Bd. 36, Teilbd. 4, Berlin 1990, 2257-2327 und 2369-2406.

[4] Vgl. die Beiträge von P. Veyne und P. Brown im Band „Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich" der „Geschichte des privaten Lebens" („Histoire de la vie privée", Paris 1985), hrsgg. von G. Duby und Ph. Ariés, Frankfurt 1989, Augsburg 2000.

2. In der letzten Phase des antiken Denkens und Empfindens gewinnt die Philosophie einen deutlichen, ihren vorangegangenen Auftrittsformen eher fremden Sinn für die Transzendenz – mit eminenten Auswirkungen auf die vielgestaltigen philosophischen und theologischen Gedankenformationen der folgenden Jahrhunderte. Als der *Apostel Paulus* nach Athen kam, so berichtet die Bibel, „ergrimmte sein Geist, da er sah die Stadt voller Götzenbilder. Und er redete zu den Juden und Gottesfürchtigen in der Synagoge, auch auf dem Markte alle Tage zu denen, die sich herzufanden. Etliche Philosophen aber, Epikureer und Stoiker, stritten mit ihm. Und etliche sprachen: Was will dieser Schwätzer sagen? Etliche aber: Es sieht aus, als wolle er fremde Götter verkündigen“ (Apg 17, 16 ff. nach der Übersetzung Martin Luthers). Offensichtlich weil sie sich herausgefordert fühlen, so wird also in der Apostelgeschichte erzählt, kommen auch Philosophen hervor. Dem Apostel gegenüber in, wie bemerkt worden ist, seltener Einigkeit, könnte man meinen, sie hätten die Agorá verteidigt, wenn sie denn selbst dort überhaupt in nennenswerter Weise präsent waren.

Nicht nur im Blick auf die Sinnstiftungsleistung der Religion bedeutet aus der Sicht der heidnischen und der philosophischen Antike der Aufstieg des Christentums ein in letzter Instanz nachhaltig Neues. Mit der Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem einen Gott ist die monotheistische Religion stark genug, etwas in Ansätzen, vielleicht sogar im Grundsatz zu erreichen, was der Philosophie nur höchst bedingt gelungen war, nämlich: nationale, soziale und intellektuelle Unterschiede zu überwinden und wirklich in der Mitte der Bevölkerung anzukommen. „Es gilt nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn in Jesus Christus seid ihr alle eins“ (Galaterbrief 3, 27) kann man als jenen großen universalen und humanen Gesamtanspruch dieser Lehre lesen. Diese Einheit seiner Geschöpfe kommt vor dem Gott der monotheistischen Lehre, so hat man den Eindruck gewonnen, kraftvoller daher als in der heidnischen Philosophie. Dies konnte eine gewaltige lebensweltliche Schubkraft entwickeln, überlegen den vielgestaltigen Erscheinungsformen der alten Religion, überlegen auch der Wirkungsweise jeder der antiken Philosophien. Die Sorge für das Selbst, eigentlich doch wichtiges Anliegen der Philosophie, hatte (mit Ausnahmen) sowohl die im elitären Bürgersinn und Standesdünkel eingezirkelten Oberschichten wie auch eine breitere Masse immer nur höchst partiell erreicht. Das Christentum aber wendet sich mit besonderer Fürsorge den Randgruppen zu. Die meisten seiner ersten Anhänger waren offenbar niedrigen oder mittleren sozialen Standes (gerade die Aristokratie und auch die „klassisch“-homerisch gebildeten Schichten erwiesen sich demgegenüber als widerstandsfähiger).

Hinzu tritt die fundamentale Sinnstiftungsleistung der Religion: Gott schafft die Welt und greift vielfach in sie ein. Immer wieder deutet etwa die Geschichte des Alten Testaments für den Christen auf das Auftreten Jesu und auf seine zentrale Heilstat vor, die zugleich alles Vorherige überbietet. Am Ende wird ein sinnerfülltes Ganzes sich ergeben. Die Welt hatte schließlich lange genug erlebt, wie sich die Philosophenschulen um die Wahrheit bemühten und untereinander stritten, um schließlich die aus dem Streit resultierende Skepsis auch noch zum Prinzip zu erklären. Zur religiösen Bildung und Welterklärung, Kontingenzbewältigung und Ritus mögen im Selbstverständnis der Menschen hinzugetreten sein die Überzeugungskraft der christlichen Moral und Lebensführung (wenn auch nicht ohne zuspitzende Untertöne) und vor allem eine in Zu-

sammenhalt, Nächstenliebe und organisierter Fürsorge wirklich glaubwürdige Gemeinschaft. Die moralische Textur des spätrömischen Reiches verändert ihren Geltungsbereich bis in die Privatsphäre der Menschen hinein. Die diesseitige Welt und das kurze menschliche Leben, dessen Bewältigung von den Lebenslehren so wichtig genommen worden war, erweisen sich nämlich als in allem abhängig von ihrem Schöpfer. Sie werden vergehen, wenn er es will. Ein eigentlicher Sinnkosmos aber erfüllt sich erst in einer jenseitigen Welt. Damit werden Glück und richtiges Leben zu einer *Gabe* statt dass sie als das Ergebnis irdischer *Arbeit* aufgefasst werden könnten, wie es die alten Philosophen fast ausnahmslos angenommen hatten. Aus der autonomen, mit den Mitteln des individuellen Subjekts in einer (und sei sie auch noch so schwierigen) Umwelt zu bewerkstelligenden *Selbstsorge*, wie sie die Philosophie generell, namentlich aber in der späteren Antike angestrebt hatte, wird nun eine heteronome (auf eine andere, höhere Instanz angewiesene) *Seelsorge* (*Wilhelm Schmid*).[5] Es sind die Rückgebundenheit an eine höhere Macht und die Hoffnung auf eine transzendente Fürsorge, die an die Stelle der Lebenskunst treten. Das vormals irdische Lebensführungsinteresse weicht der Inbeziehungsetzung zu einer höheren Welt. Erst die Achtung dieser Sinnzusammenhänge kann im Rückgriff dann wiederum Auswirkungen für die Lebensgestaltung haben. Wie Sokrates – der sich in der Sprache Platons durchaus auch auf einen göttlichen Auftrag beruft – bemühen gerade die Christen sehr um die Menschen. Viel von der öffentlichen und mentalitätsbildenden Kraft, die einst der Agorá und den Gymnasien zukam (wohin ja auch immerhin einige Philosophen, wie wir gesehen haben, sich begeben hatten), geht nun an die Kirchen und Versammlungsräume der Gemeinden der neuen Religion über. Sie werden zu Gravitationspunkten nicht nur des spirituellen Empfindens, sondern auch des Alltagslebens.

3. In vielfältigen Intensitäten und Ausprägungen wird ein Austausch beider Geistesmächte zu einer grundlegenden ideenpolitischen Option über die Jahrhunderte. In Renaissance, Aufklärung und Humanismus wird es über die im Mittelalter erfolgte Rezeption der antiken Philosophie hinaus zu ihrer Wiederaufnahme und zu einer nachhaltigen Erneuerung ihres Geistes kommen. Gerade in der Aufklärung, aber auch im 19. Jahrhundert werden philosophische Ideen viele Menschen bewegen und die Entwicklung der Gesellschaften nachhaltig beeinflussen.[6] Aber was ist mit der „Mitte“ der Menschen, den vielen, die um ihre Existenz materiell kämpfen und die sich, wie jeder Mensch, ihre Verhältnisse zur Welt und zu den Mitmenschen, ihre Ängste und Sehnsüchte in lebensorientierenden Überzeugungen zurechtlegen müssen? Wer möchte davon träumen, dass sie einmal die Philosophie erreichen könnte?

---

[5] W. Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt 3. Aufl. 1999.

[6] Vgl. V. Steenblock, Kleine Philosophiegeschichte, Stuttgart (Reclam) 2002.

Philotheos **4** (2004) 207-221

Jens Halfwassen
Heidelberg

Platons Metaphysik des Einen

I

„*Alles Seiende ist durch das Eine seiend.*“ (*Enn.* VI 9, 1, 1) Mit diesen Worten beginnt Plotin seine Programmschrift *Über das Gute*. Sie charakterisieren in der kürzesten möglichen Weise eine Philosophie, die sich selbst als *Metaphysik des Einen* versteht. Genauer betrachtet, enthält der zitierte Programmsatz Plotins *drei* für eine Metaphysik des Einen grundlegende Aussagen:

1. Jedes Seiende existiert als dasjenige, was es jeweils ist, genau aus dem Grunde, weil es Eines ist.

2. Die Gesamtheit aller einzelnen Seienden bildet die Einheit eines Ganzen. Einheit charakterisiert also nicht nur jedes einzelne Seiende, sondern ebenso die Totalität des Seins.

3. Das Prinzip der Einheit des Ganzen und zugleich der Einheit jedes einzelnen Seienden ist *das Eine selbst*. Als der Einheit-verleihende Ursprung ist das Eine das Absolute, durch das alles Seiende Eines und kraft seiner Einheit auch seiend ist (vgl. dazu Halfwassen 1992; ders. 2004, Kapitel III).

Metaphysik des Einen in diesem Sinne ist bekanntlich der Neuplatonismus seit Plotin (vgl. dazu Beierwaltes 1985; auch ders. 1965). Aber nicht nur dieser, sondern die gesamte platonische Tradition bis zu Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giordano Bruno und darüber hinaus auch der spekulative deutsche Idealismus von Fichte, Hegel und Schelling ist in dem gekennzeichneten Sinne Metaphysik des Einen (vgl. dazu Beierwaltes 1972; ders. 1980; ders. 1994; ders. 1998; Flasch 1973; ders. 1998; ders. 2001; Halfwassen 1999; Summerell 2003). Blickt man auf das Ganze der europäischen Philosophiegeschichte, so überragt die einheitsmetaphysische oder *henologische* Tradition die ontologische oder seinsmetaphysische an Umfang, Dauerhaftigkeit und sachlichem Gewicht so deutlich, daß man in der Frage nach dem Einen, und nicht in der Frage nach dem Sein oder dem Seienden, die Grundfrage der europäischen Metaphysik zu sehen hat.

Der Begründer der henologischen Tradition, der erste Denker, der eine entwickelte Metaphysik des Einen entworfen hat, ist nun keineswegs Plotin, sondern Platon, als dessen Interpret Plotin sich denn auch verstand (*Enn.* V 1, 8). Diese Behauptung könnte verwundern, denn in Platons Dialogen ist von dem Einen verhältnismäßig selten die Rede – sieht man einmal von dem Dialog *Parmenides* ab, der ganz diesem Thema gewidmet ist, dessen Deutung aber notorisch umstritten war,

seit die neuplatonische Auslegung, die in diesem Dialog das Evangelium der Einheitsmetaphysik sah, im 17. Jahrhundert ihre Selbstverständlichkeit verlor. Blickt man dagegen auf die indirekte Überlieferung über die *ungeschriebene Lehre* Platons,[1] so ergibt sich ein ganz anderes Bild. Im Zentrum der ungeschriebenen Lehre steht nämlich eine Prinzipientheorie, die sich im gekennzeichneten Sinne als Metaphysik des Einen charakterisieren läßt, und die die Grundlagen für die gesamte spätere henologische Tradition enthält (dazu bleibt grundlegend Krämer 1959). Diese Prinzipientheorie wurde von Platon unter dem gleichen Titel vorgetragen, den auch die Programmschrift Plotins trägt: *Über das Gute* (Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ). Und sie kulminierte in der These, das Gute sei seinem eigentlichen Wesen nach das Eine (z. B. *Test. Plat.* 7 und 51).

Diese ungeschriebene Prinzipientheorie hat die Platonforschung seit ihrer Wiederentdeckung durch Leon Robin intensiv beschäftigt (vgl außer Robin 1908 vor allem Wilpert 1949; Merlan 1953; Gaiser 1963; de Vogel 1970; dies. 1988; Happ 1971; Wippern 1972). Einen epochalen Fortschritt, der unser Bild von Platon und seinem Verhältnis zum Neuplatonismus und damit zur metaphysischen Tradition insgesamt grundlegend verändert hat, bedeuten dabei die Forschungen von Hans Krämer. Krämer widerlegte nämlich nicht nur die früher übliche Spätdatierung der ungeschriebenen Lehre, die in den Quellen gar kein Fundament hat, sondern er revolutionierte die Platondeutung durch seinen Nachweis, daß die in der ungeschriebenen Lehre greifbare Metaphysik des Einen und seiner Entfaltung in die Vielheit des Seienden spätestens seit dem *Phaidon* und der *Politeia* den systematischen Hintergrund aller großen Dialoge bildet und darum auch den Schlüssel zu ihrem richtigen Verständnis (vgl. außer Krämer 1959 ders. 1964a; ders. 1964b; ders. 1964c; ders. 1966; ders. 1969; ders. 1982/1990; ders. 1996; ders. 1997; vgl. auch Szlezák 1985; ders. 1993; ders. 2003; Reale 1993).

Durch diesen Nachweis wird erstmals seit dem Neuplatonismus wieder eine integrative Interpretation der Philosophie Platons möglich, die nicht mehr nur jeden Dialog gesondert für sich interpretiert und damit im Extremfall Platon soviele Philosophieentwürfe zutraut, wie er Dialoge geschrieben hat, sondern die nun die verschiedenen Dialoge als sich ergänzende Aspekte eines umfassenden Bildes sehen lehrt, dessen Grundriß die ungeschriebene Prinzipientheorie zeichnet, die darüber hinaus auch in zahlreichen Details gerade das genau ausführt und ausfüllt, was die Dialoge nur andeuten oder sogar ganz offenlassen. Das integrative, Schriftwerk und ungeschriebene Lehre ergänzend aufeinander beziehende Platonbild, das aus dem Forschungsansatz von Hans Krämer entstand, zeigt uns Platons Philosophie als das Paradigma einer konsequenten Metaphysik des Einen, das die henologische Tradition wohl weiter entfalten und teilsweise anders akzentuieren konnte, ohne es aber zu überbieten.

Platons Metaphysik des Einen möchte ich nun im folgenden in vier Schritten vorstellen. Ich beginne mit Platons Begriff von Dialektik, der Platons eigene Beschreibung der Aufgaben einer Prinzipienphilosophie enthält. Dann wende ich mich der grundlegenden philosophischen Einsicht der Metaphysik des Einen zu, die anfangs thesenhaft schon genannt wurde. Von dort aus kommen zwei Themen zur Sprache, die für Platon charakteristisch sind und den Platonismus von anderen Typen von Einheitsmetaphysik wie z. B. dem Monismus der Eleaten oder Spinozas oder auch der dialektischen All-

[1] Die wichtigsten Zeugnisse sind gesammelt bei Gaiser 1963, 446-557. – Eine kommentierte zweisprachige Ausgabe von Hans Krämer und Jens Halfwassen in Reclams Universalbibliothek ist in Vorbereitung.

Einheitslehre Hegels unterscheiden: nämlich die radikale *Transzendenz des Absoluten* sowie die Frage nach einem *Prinzip der Vielheit* und seiner systematischen Stellung.

II

Platons eigener Name für die Prinzipienphilosophie, die die aristotelische Tradition später „Metaphysik" nannte, lautet bekanntlich *Dialektik*. Hegel hat diese Benennung wiederaufgenommen, um damit die spekulative, durch Negation ent-grenzende Denkform der Prinzipienphilosophie zu kennzeichnen (vgl. dazu vor allem Gadamer 1961; Düsing 1976; ders. 1983; Bubner 1980). Ursprünglich bedeutet Dialektik einfach die Kunst der Unterredung, also die Suche nach Wahrheit im philosophischen Gespräch, im methodischen Gebrauch von Frage und Antwort. Grundlegend ist dabei schon in den frühesten Dialogen Platons die Rückfrage nach dem, *was* das in Rede Stehende eigentlich ist, und was in der Verständigung über es jeweils schon vorausgesetzt wird. Dialektik zielt so schon in ihrer einfachsten Bedeutung als Kunst der Gesprächsführung auf die Thematisierung der jeweils gemachten Voraussetzungen.

Diese Voraussetzungen heißen griechisch ὑποθέσεις, wobei jede Assoziation an die moderne wissenschaftstheoretische Bedeutung von „Hypothese" hier fernzuhalten ist (vgl. Halfwassen 1994). Es handelt sich bei den Voraussetzungen, die die Dialektik thematisiert, nicht um vorläufige und falsfizierbare Arbeitsannahmen, sondern vielmehr um Voraussetzungen, die für jedes sachbezogene Gespräch grundlegend sind, die also immer schon als gültig in Anspruch genommen werden, wenn sachhaltige Erkenntnis intendiert ist. Platonische Dialektik ist somit in einem ganz allgemeinen Sinne ὑπόθεσις-Forschung – also philosophische Reflexion von allgemeinen Grundlagen – und sie wird im *Phaidon* ausdrücklich als solche bestimmt (100 a - 102 a; vgl. dazu Reale 1993, 135-152).

Aus dem *Phaidon* und noch deutlicher aus der *Politeia* geht freilich auch hervor, daß Dialektik für Platon eine ganz besondere Art der Grundlagenreflexion darstellt. Im „Liniengleichnis" – wohl seiner grundsätzlichsten Äußerung über die Vorgehensweise der Philosophie – bestimmt Platon Dialektik als ein solches Wissen, das die grundlegenden Voraussetzungen, von denen jede sachhaltige Bezugnahme auf Wirkliches ausgeht, nicht einfach unbefragt annimmt, sondern eben diese grundlegenden Voraussetzungen ihrerseits auf ihre Begründung hin befragt, wobei sie ihre Suche nach dem Grund solange fortsetzt, bis sie etwas findet, was selbst voraussetzungs-los oder unbedingt – ἀνυπόθετος – ist (509 c - 511 e; zusammenfassend dazu Krämer 1997). Dieses einer weiteren Begründung weder fähige noch bedürftige Unbedingte – das ἀνυπόθετον (511 b 6) –, hinter das nicht weiter zurückgegangen werden kann, weil es selber keinen Grund mehr hat, ist der erste Ursprung von Allem oder der Urgrund der Wirklichkeit im ganzen; Platon spricht vom „unbedingten Ursprung" (ἀνυπόθετος ἀρχή, 510 b 7) als dem „Urgrund des Ganzen" (ἀρχὴ τοῦ παντός, 511 b 7).

Dieser Platonische Begriff des ἀνυπόθετον ist der Ursprung unseres Begriffs des *Absoluten*, wobei *absolutum* die wörtliche Übersetzung von ἀπόλυτον ist, einem Ausdruck, den einige Zeugnisse über Platons Prinzipientheorie für das ἀνυπόθετον verwenden (z. B. *Test. Plat.* 32 § 263). Platonische Dialektik ist der Versuch, die Vielfalt der grundlegenden Voraussetzungen unserer denkenden Bezugnahme auf

Wirklichkeit auf einen einzigen absoluten Urgrund zurückzuführen: sie ist also die Suche nach dem Absoluten als dem unbedingten Ursprung und Urgrund des Ganzen der Wirklichkeit.

Fragen wir nun, was für Platon der unbedingte Ursprung ist, und suchen in den Dialogen nach einer Antwort, so werden wir zugleich fündig und enttäuscht. Ausgerechnet dort nämlich, wo Platon den Ursprung von Allem ausdrücklich thematisiert, im „Sonnengleichnis" der *Politeia* (504 a - 509 c; vgl. dazu Halfwassen 1992, 220-264; Reale 1993, 257-291; Krämer 1997; Szlezák 2003, 109-131), wird uns vorenthalten, was das Absolute eigentlich ist. Der Urgrund von Allem, der das Sein (εἶναι) und das Wesen (οὐσία), also die Existenz und die inhaltliche Bestimmtheit der wahrhaft seienden Ideen und damit letztlich alles Seienden begründet, ist dem „Sonnengleichnis" zufolge *das Gute selbst* (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). Es begründet nicht nur das Sein der Ideen, sondern auch deren Erkennbarkeit und die Erkenntnisfähigkeit unseres Geistes und ist damit gleichermaßen das Seinsprinzip und das Erkenntnisprinzip alles Seienden und Erkennbaren (508 b - 509 b).

Was dieses absolute Prinzip, das Gute selbst, seinem eigentlichen Wesen nach ist, sagt Platon im „Sonnengleichnis" nicht; er zeigt dort lediglich, daß es weder die Lust noch die Einsicht sein kann (505 b-d), und weicht dann in eine Proportionsanalogie aus, die gerade nicht das *Wesen* des Guten zu erkennen gibt, sondern nur dessen Verhältnis zum Seienden und zum erkennenden Geist, also seine Stellung als absolutes Prinzip. Seine Benennung als „das Gute" bringt gar nichts anderes zum Ausdruck als eben diese Stellung als Prinzip des Seins; – denn „das Gute" bestimmte Platon allgemein als „den Grund, der das Seiende im Sein erhält" (τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσιν, *Def.* 414 e 9; vgl. *Rep.* 509 b 7 ff). Es ist nun aber keineswegs so, daß das Wesen des Guten einfach ein ἄρρητον wäre, über das sich nichts weiter sagen ließe. Platon läßt seinen Sokrates vielmehr ausdrücklich erklären, er besitze eine bestimmte Meinung über das Wesen des Guten, die er seinen Gesprächspartnern aber absichtlich vorenthalte (*Rep.* 506 d-e; vgl. auch 509 c).

Damit ist deutlich, daß wir Platons Aussagen über den absoluten Ursprung von Sein und Erkennen nur dann wirklich verstehen können, wenn wir auf die ungeschriebene Prinzipienlehre zurückgreifen. Aristoteles und alle anderen Zeugen berichten übereinstimmend, für Platon sei das eigentliche Wesen des Guten – also genau das, was in der *Politeia* absichtlich zurückgehalten wird – *das Eine selbst* (αὐτὸ τὸ ἕν), das absolute Eine (Aristoteles, *Met.* 1091 b 13-15; *EE* 1218 a 15-32). Das Wesen des Guten ist für Platon die *reine Einheit*. Die Wesensbestimmung des Absoluten als reine Einheit ist grundlegend für Platons Prinzipienphilosophie, die darum den Charakter einer Metaphysik des Einen hat. Erst von ihr aus läßt sich auch verstehen, wie das Absolute Sein und Wassein, Erkennen und Erkennbarkeit zugleich begründet (grundlegend bleibt dazu Krämer 1959, 474ff. 535-551).

Für den henologischen Charakter von Platons Prinzipienphilosophie ist freilich noch etwas charakteristisch: Platon betont mit allem Nachdruck, daß das Gute kein Seiendes ist und auch nicht das Sein selbst, sondern daß es „jenseits des Seins und des Seienden" steht; das Absolute ist ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, wie es am Ende des „Sonnengleichnisses" heißt (509 b 9; vgl. dazu Krämer 1959, 541ff; ders. 1969). Und damit ist es zugleich jenseits aller überhaupt denkbaren Bestimmungen – denn das Sein ist für

Platon der Inbegriff von Bestimmtheit schlechthin – also auch jenseits von Wahrheit, Erkenntnis und Geist (508 e - 509 a; vgl. Halfwassen 1992, 257-264). Die Zeugnisse der ungeschriebenen Lehre bestätigen diese *absolute Transzendenz* des Einen ebenso wie der *Parmenides*-Dialog (141 e; *Test. Plat.* 50 und 51; Aristoteles, *Über das Gebet* Fr. 1). Ferner hat Platon den innerakademischen Zeugnissen zufolge angenommen, daß die Entfaltung des Seienden aus der Seinstranszendenz des Absoluten nur mit Hilfe eines *zweiten Prinzips*, eines eigenen Prinzips der Vielheit, möglich und einsehbar ist; auch das bestätigt der *Parmenides*-Dialog (142 b ff; 157 b ff).

Die Bestimmung des Absoluten als reine Einheit, die absolute Transzendenz des Einen selbst und die Ansetzung eines eigenen Prinzips für die Vielheit sind die drei grundlegenden Thesen der Platonischen Metaphysik des Einen. Sie ergeben sich unmittelbar auseinander. Um ihren systematischen Zusammenhang einsichtig zu machen, konzentriere ich mich zunächst auf den philosophischen Sinn von Platons Grundthese, daß das Eine das letzte, nicht weiter hintergreifbare Prinzip für Sein und Denken und für ihren Zusammenhang ist.

III

Platon zeigt, daß nicht das Sein das Ursprünglichste ist, was wir denken können, sondern das Eine. Denn Einheit ist die grundlegende Bedingung für das Sein und die Denkbarkeit alles Seienden. Was auch immer wir als seiend denken, wir denken es eben damit, daß wir es als seiend denken, auch schon als Eines und einheitlich. Wir können nämlich überhaupt nur solches denken, was in irgendeiner Weise Einheit ist; was in keiner Weise Eines ist, ist für das Denken nichts. Das griechische οὐδέν bzw. μηδέν interpretiert Platon in der *Politeia* (478 b 12 f) und im *Parmenides* (144 c 4-5; vgl. *Test. Plat.* 22 B = Alexander, *In Met.* 56, 30 f) als ein οὐδὲ ἕν bzw. μηδὲ ἕν; nichts ist also das, „was nicht einmal Eines ist“. Alles, was seine Einheit verliert, wird eben damit unmittelbar zu nichts, es zerstiebt gleichsam ins Nichts.

Auch das Gegenteil des Einen, das Viele, denken wir immer schon und notwendig als Einheit, nämlich als geeinte Vielheit und das bedeutet als ein einheitliches Ganzes aus vielen elementaren Einheiten, so daß der Gedanke des Vielen in doppelter Weise Einheit voraussetzt (*Parm.* 157 c - 158 b). Umgekehrt gilt das dagegen nicht: der Gedanke des Einen setzt seinerseits keine Vielheit voraus (*Parm.* 137 c ff). Zwar kennt Platon Bedeutungen von Einheit, in denen Vielheit begrifflich enthalten ist, wie Ganzheit, Einheitlichkeit als Einheit in der Vielheit und sogar Identität (die für Platon eine in Einheit aufgehobene Zweiheit ist: Aristoteles, *Met.* 1018 a 7-9 zu Platon, *Soph.* 254 d 15; vgl. *Parm.* 139 d 4-5). Für andere Einheitsbedeutungen wie Einzigkeit und Einmaligkeit gilt das aber nicht. Und die Einfachheit, für Platon die Grundbedeutung von Einheit, von der alle genannten Einheitsbegriffe abhängen, denken wir sogar nur durch den expliziten Ausschluß aller Vielheit (*Parm.* 137 c 4 - d 3). Alle mit Vielheit kompatiblen Formen von Einheit sind nämlich als *Einheit* nur dann begreifbar, wenn sie Modifikationen oder Einschränkungen des reinen Wesens von Einheit sind, das an sich selbst nichts anderes als die absolute reine Einfachheit sein kann (*Parm.* 158 a 3-6). Die reine Einfachheit ist darum, wie Platon im *Parmenides* (137 c 4 - d 3, 140 a 1-3, 141 e 9-12, 158 a 5-6) und im *Sophistes* (245 a 1-10) hervorhebt, das reine Wesen des Absoluten.

Der Gedanke des Einen ist ferner auch umfassender als der Gedanke des Seins. Denn alles Seiende und auch das Sein selbst müssen wir notwendig als Einheit denken, aber umgekehrt ist nicht jede Einheit notwendig auch schon seiend oder Sein. Denn wir denken ja auch das Nichtsein als das vom Sein Verschiedene (*Soph.* 256 d 11 - e 3, 257 b 3-4, 258 a 11 - b 3), das Werden als die Mitte zwischen Sein und Nichts (*Rep.* 477 a 6-7, 478 d 5-7; *Tim.* 27 d 6 - 28 a 4) und sogar das Nichts selber als den vollständigen Mangel an Sein (*Rep.* 477 a 3-4, 478 b 6 - c 1; *Soph.* 237 b 7 - e 2); und dabei denken wir Nichtsein, Werden und Nichts jeweils als einheitliche Bestimmung. Dagegen können wir nichts denken, ohne es zugleich als Einheit zu denken. Denn Einheit ist die ursprünglichste Bedingung von Denken und Denkbarkeit überhaupt. Wie der Schluß des *Parmenides*-Dialogs (165 e 2 - 166 c 2) zeigt, wäre mit der Aufhebung des Einen jede denkbare Bestimmung und damit auch das Denken selbst aufgehoben.

Aufgrund dieser Überlegungen kam Platon zu der Überzeugung, das Eine sei ursprünglicher und grundlegender als das Sein und das Seiende; das wahrhaft und absolut Ursprüngliche sei das Eine, das wir im Denken immer schon voraussetzen müssen, über das wir im Denken aber nicht mehr hinausgreifen können, weil mit der Aufhebung des Einen das Denken selbst aufgehoben wäre. Das Eine ist darum das ἀνυπόθετον, das Absolute, das sich nicht wegdenken läßt, weil es von jedem Denkakt schon vorausgesetzt wird. Und weil die Bedingungen des Denkens für Platon zugleich die Bedingungen des Seins sind (*Rep.* 477 a), darum ist alles, was in irgendeiner Weise seiend ist, überhaupt nur darum seiend, weil und insofern es Einheit ist. Das Eine ist darum das absolute Prinzip des Seins wie des Erkennens, das mit der Einheit von Denken und Sein zugleich die Sachhaltigkeit unseres Denkens begründet.

Nun scheint sich hier ein Einwand gegen Platon nahezulegen. Man könnte nämlich einwenden, daß aus dem Einheitsvorgriff unseres Denkens noch nicht zwingend folgt, daß die Dinge auch in sich selbst, unabhängig von unserem Denken, Einheitscharakter besitzen und daß sie nur kraft dieses Einheitscharakters existieren und das sind, was sie jeweils sind. Der Einwand bezweifelt also, daß Einheit darum, weil sie *Bedingung der Denkbarkeit* von allem ist, zugleich auch der *Grund des Seins* von allem sein muß. Dieser Einwand erweist sich aber schnell als haltlos. Er gesteht zu, daß Platon die *begriffliche* Unmöglichkeit von einheitsloser Vielheit bewiesen habe; er bezweifelt aber, daß daraus die reale oder objektive Unmöglichkeit radikal einheitsloser Seiender folgt. Er meint, die Wirklichkeit könne durchaus aus einer unbegrenzten Pluralität unverbundener Einzeldinge bestehen, auch wenn wir sie dann weder denken noch erkennen können.

Der Einwand bestreitet also, daß die Strukturen unseres Denkens mit den Strukturen des Seins fundamental übereinstimmen, – und genau damit erweist er sich als sinnlos. Denn wer meint, die Wirklichkeit könne auch aus einer einheitslosen Vielheit unverbundener Einzeldinge bestehen, der nimmt eben damit Denkbestimmungen wie Wirklichkeit, Vielheit und Einzelnes als realitätshaltig in Anspruch und setzt somit genau das voraus, was er bestreiten will, nämlich die Einheit von Denken und Sein.[2] Außerdem sind Bestimmungen wie Vielheit oder Einzelnes selber nur als einheitliche Bestimmungen überhaupt denkbar, so daß auch der Pluralist den Vorrang der Einheit

[2] In diesem Sinne kritisiert jetzt Arbogast Schmitt 2003 die antiplatonische Wende der Moderne seit dem Nominalismus, die eben die Realitätshaltigkeit unserer Denkbestimmungen leugnet.

immer schon voraussetzt, eben indem er seinen Pluralismus formuliert, was er nur in einheitlichen Denkbestimmungen tun kann. Der Einheitsvorgriff unseres Denkens ist also nicht nur subjektiv, für uns, unhintergehbar, sondern ihm wohnt objektive Wahrheit inne, und zwar unbestreitbarerweise darum, weil sie selbst bei ihrer Bestreitung noch vorausgesetzt wird.[3]

Alles Seiende und Denkbare ist also nur darum seiend und denkbar, weil es einheitlich ist, und zwar in der Weise, daß sein Charakter als Einheit die Grundlage seiner Denkbarkeit und das Fundament seines Seins sowie aller weiteren Bestimmungen bildet, die ihm sonst noch zukommen. Daraus folgt zugleich, daß Einheit das Kriterium der Unterscheidung von Sein und Nichtsein ist und der Maßstab, an dem Seiendes von höherem oder geringerem Seinsgrad meßbar wird.

Zwar denken wir Sein und Nichtsein gleichermaßen als einheitliche Bestimmungen, aber im Nichtsein denken wir dabei keinen positiven Inhalt, kein eigenes Was oder Etwas (τί), sondern nur die Negation des Seins. Jeder positive Inhalt aber muß positiven Einheitscharakter haben, um als ein bestimmter gedacht zu werden (*Soph.* 237 c 7 - d 10; vgl. *Test. Plat.* 22 B = Alexander, *In Met.* 56, 30-31). Da Sein für Platon eben Bestimmtheit bedeutet, ist jedes vollständig bestimmte Etwas damit auch schon als seiend im Sinne einer Idee gedacht, während das Nichtseiende ein Unbestimmtes bleibt und eben aufgrund seiner Unbestimmtheit nichtseiend ist. Wird das Nichsein dagegen selber als ein positiv Bestimmtes gedacht, so ist es die *Idee* der Verschiedenheit, die selber eine Seiendheit (οὐσία) ist (*Soph.* 258 b 2).

Wenn ferner die Einheit von etwas der Grund seines Seins ist, dann ist jedes Etwas auch in dem *Grade* seiend, in dem es Eines ist. Je einheitlicher etwas ist, desto *seiender* (μᾶλλον ὄν, *Rep.* 515 d 3) ist es dann auch. Erst dieser henologische Ansatz erlaubt Platon die Graduierung von Sein, die der Eleatismus noch nicht kennt. Einheit als Grund des Seins generiert den *ontologischen Komparativ* und damit die Grundlage der Ideenlehre, der zufolge die einheitliche Wesenheit von etwas *seiender* ist als ihre vielen individuellen Instanziierungen, und zwar genau darum, weil die *eine* Schönheit oder die *eine* Gerechtigkeit selbst den vielen Fällen erscheinender Schönheit oder Gerechtigkeit als die diese Vielheit begründende Einheit zugrunde liegt (*Rep.* 476 a, 479 a - 480 a, 507 b).

IV

Aus der Grundeinsicht, daß Einheit der Grund des Seins wie des Denkens und ihres Zusammenhangs ist, entwickelt Platon die für ihn charakteristische radikale Transzendenz des Einen und seine Auslegung in negativer Dialektik (dazu Halfwassen 1992, Teil II). Platon tut das in kritischer Auseinandersetzung mit dem Eleatismus, mit dem er jene Grundeinsicht teilt (dazu Krämer 1959, Kapitel V; ders. 1969). Parmenides hatte das Eine mit dem im Denken erfaßten reinen Sein gleichgesetzt und dieses Eine Sein als ein Ganzes, als Totalität konzipiert (*Fr.* 8, 4-6). Aus dieser Gleichsetzung des Einen mit dem Sein und dem Ganzen ergibt sich eine Spannung, die den eleatischen

---

[3] Vgl. die Argumentation des Aristoteles für die Unbestreitbarkeit des Satzes vom Widerspruch *Met.* IV 4. Daß nicht das Widerspruchsaxiom, sondern der Einheitsvorgriff das grundlegendste und sicherste Denkprinzip ist, zeigt gegen Aristoteles Plotin, *Enn.* VI 5, 1-2.

Einheitsgedanken von innen her aufsprengt, sobald man das Eine an sich selbst als *reine Einheit* denkt.

Parmenides konnte das Eine Sein nur so denken, daß er es als ein inhaltlich positiv Bestimmtes durch eine Vielheit von unterschiedenen, aber zugleich konstitutiv aufeinander bezogenen ontologischen Bestimmungen wie Einheit, Ganzheit, Identität, Gleichheit mit sich, Ruhe, Abgeschlossenheit, Vollendung usw. gedacht hatte (Fr. 8). Diese vielen Bestimmungen konstituieren zusammen das Sein als die Einheit eines Ganzen seiner Bestimmungen. Als ein solches Ganzes aber ist es eine Einheit, die ebensosehr Vielheit ist, wie sie Einheit ist (vgl. *Soph.* 244 b - 245 d). Die Vielheit und Unterschiedenheit der σῆματα des Seins kann dabei nicht als eine rein begriffliche genommen werden, wenn man mit Parmenides und Platon an der Sachhaltigkeit unserer Denkbestimmungen festhalten will.

Also kann das Eine selbst als absolut vielheitslose, reine Einheit weder mit dem Ganzen noch mit dem Sein identisch sein (*Soph.* 245 a; *Parm.* 137 cd, 141 e). Das Eine ist vielmehr als Ursprung des Seins selber jenseits des Seins in seiner Ganzheit, so Platon gegen Parmenides (*Test. Plat.* 50; vgl. *Rep.* 509 b). Weil Platon dabei an der von Parmenides entdeckten Einsicht festhält, daß Einheit das Fundament von Denken und Sein ist, das zugleich die Sachhaltigkeit unserer Denkbestimmungen garantiert, beansprucht er zu recht, daß seine Kritik an Parmenides kein Vatermord ist (*Soph.* 241 d).

Mit der eleatischen All-Einheit löst sich zugleich die Symmetrie der grundlegenden Denkbestimmungen in ein fundamental *asymmetrisches* Verhältnis auf. Platon zeigt im *Parmenides*-Dialog wie im *Sophistes* (244 b ff), was die innerakademischen Zeugnisse (bes. *Test. Plat.* 22 B; 32; 39 A; 39 B; 40 A; 40 B; 41 A; 41 B; 42 A; 42 B; 55 A) weiter erhärten: Alle Fundamentalbestimmungen des Denkens wie Sein und Ganzheit, Identität und Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung, Gleichheit und Ungleichheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit usw. stehen in einer gleichermaßen notwendigen wie asymmetrischen Beziehung zum Gedanken des Einen. Denn Bestimmtheit ist nur als Einheit denkbar. Das Eine setzt als solches aber keinerlei weitere Bestimmung voraus, weder das Sein noch das Ganze oder die Identität (*Soph.* 245 a; *Parm.* 137 c - 141 e; *Test. Plat.* 50); es ist von ihnen allen unabhängig und kann genau darum ihr Prinzip sein.

Wie Plotin ergänzend gezeigt hat, gilt das auch für das Verhältnis des Denkens selber zum Einen: denn wenn jeder Denkakt nur als Einheit vollziehbar ist, dann setzt er das Eine damit schon voraus, das also *Prinzip* des Denkens ist und nicht dessen Setzung, die auf den Vollzug des Denkens angewiesen wäre (*Enn.* VI 6, 13). Das Eine ist also dasjenige, das von allem anderen vorausgesetzt wird, ohne selbst irgend etwas anderes vorauszusetzen; genau darum ist es die ἀνυπόθετος ἀρχή. Dagegen sind die genannten Fundamentalbestimmungen für Platon nur noch Charaktere des Seins, aber nicht mehr auch Charaktere des Einen wie für Parmenides; sie *explizieren* nicht das Eine, sondern *manifestieren* es nur in der Vielheit und sind darum die höchsten und allgemeinsten Ideen, die μέγιστα γένη, als die ersten Prinzipiate des Einen, die alle übrigen Ideen in ihrer Seinsstruktur bestimmen.

Soll nun aber *das Eine selbst* in seiner Absolutheit gedacht werden, so zeigt sich eine Schwierigkeit, die zur Ausbildung einer *negativen Theologie* oder Henologie zwingt. Denn das Denken bewegt sich immer schon im Zusammenhang seiner Fun-

damentalbestimmungen und insofern in einer Vielheit; anders als im Zusammenhang dieser Vielheit kann inhaltlich positiv Bestimmtes gar nicht gedacht werden. Also kann das Eine selbst als das Prinzip der Einheit dieses Zusammenhangs, das selber nicht mehr durch ihn bedingt ist, überhaupt nur noch so gedacht werden, daß ES SELBST durch konsequente Verneinung aus diesem Zusammenhang herausgenommen wird.

Platon führt das in der ersten Hypothesis seines *Parmenides*-Dialogs vor (137 c - 142 a; dazu eingehend Halfwassen 1992, 265-405). Wird das Eine nur in sich selbst betrachtet, dann weist es als *reine Einheit* jedwede Bestimmung strikt von sich ab; es steht als solches *jenseits* aller Bestimmungen, weil jede denkbare Bestimmung es in die Vielheit hineinziehen würde. Man kann darum nichts von ihm aussagen, noch nicht einmal, daß es ist oder daß es Eines ist, weil es damit bereits eine Zweiheit wäre (141 e); die duale Struktur der Prädikation verfehlt prinzipiell die reine Einfachheit des Absoluten. Platon spricht dem absolut Einen darum systematisch alle Fundamentalbestimmungen ab, auch Sein, Einssein, Erkennbarkeit und Sagbarkeit (141 e - 142 a; vgl. auch *Test. Plat.* 50, wohl bezogen auf die erste Hypothesis des *Parmenides*; vgl. dazu Halfwassen 1992, 282ff; ders. 1993; Dillon 2000).

Das Absolute ist so verstanden „das Nichts alles dessen, dessen Ursprung Es ist, und zwar in der Weise, daß Es – da nichts von Ihm ausgesagt werden kann, weder Sein noch Seiendheit noch Leben – das all diesem Transzendente ist“ (*Enn.* III 8, 10, 28-31), so formuliert Plotin den Sachverhalt durchaus im Sinne Platons. Plotin hebt eigens hervor, was schon Platon gemeint hatte, daß nämlich die auf das jenseitige Eine bezogene Verneinung als *Transzendenzaussage* zu verstehen ist (vgl. z. B. auch *Enn.* V 5, 6), also nicht etwa bedeutet, daß dem Absoluten fehlt, was ihm abgesprochen wird. Denn das Eine ist ja der absolute Ursprung alles dessen, was ihm abgesprochen wird, so daß ihm seine eigenen Prinzipiate nicht *fehlen* können; wenn sie ihm in seiner reinen Einfachheit gleichwohl nicht zukommen, dann nur in dem Sinne, daß es sie transzendiert. Die Verneinung aller Bestimmungen vom Absoluten meint darum nicht die Leere, den absoluten Mangel, sondern die absolute Transzendenz, sie intendiert die positiv unsagbare und undenkbare Überfülle des Überseins.

Weil die dem Einen entspringenden Fundamentalbestimmungen mit dem Sein zugleich auch positive Denkbarkeit allererst konstituieren, darum bedeutet die Seinstranszendenz des absolut Einen zugleich seine Denk- und Erkenntnistranszendenz. Das Eine selbst ist ebensosehr jenseits des Geistes und der Erkenntnis (vgl. *Resp.* 508 e f; *Parm.* 142 a; Aristoteles, *Über das Gebet* Fr. 1), wie es jenseits des Seins ist; es übersteigt den Zusammenhang von Denken und Sein, indem es das Prinzip dieses Zusammenhangs ist; und es begründet ihn gerade kraft seiner Transzendenz. Darum muß sich das Denken in seiner Beziehung zum Absoluten selbst übersteigen, was letzlich zur Mystik führt, eine Konsequenz, die vielleicht erst Plotin mit aller Entschiedenheit gezogen hat, die sich aber aus Platons Konzeption des Absoluten folgerichtig ergibt.

V

Aus der reinen Transzendenz des Absoluten ergibt sich nun das zweite unterscheidende Charakteristikum der Platonischen Metaphysik des Einen, nämlich die Ansetzung eines *zweiten Prinzips* als Grund der Vielheit.

Weil das Eine selbst in seiner Absolutheit alle Denkbarkeit radikal transzendiert, darum ist das Denken auch nicht imstande, die Prinzipiate des Einen, das Sein und die Vielheit seiner Fundamentalbestimmungen, auf eine begrifflich vollziehbare Weise aus dem Einen selbst abzuleiten. Denn das Eine selbst entzieht sich in seiner Transzendenz dem Denken radikal. Vom Übersein des Absoluten führt kein konstruktiver Rückweg zurück zum Sein. Das einzige Zeugnis, das über das Motiv Platons zur Einführung seines zweiten Prinzips Aufschluß gibt, sagt das ausdrücklich:

Speusipp, Platons Neffe und Nachfolger, berichtet – wobei er Platons Lehre den „Alten", also wohl den Pythagoreern zuschreibt (vgl. Burkert 1962, 56f.) –: „Sie glauben nämlich, das Eine sei über das Seiende erhaben und Ursprung des Seienden, und sie haben das Eine sogar von der Verhältnisbestimmung als Prinzip befreit. Weil sie aber meinen, daß nichts von den anderen Dingen entstünde, wenn man das Eine selbst, allein in sich selbst betrachtet, ohne alle weiteren Bestimmungen, rein an sich selbst zugrunde legt, ohne Ihm irgend ein zweites Element hinzuzusetzen, darum haben sie die unbestimmte Zweiheit als Prinzip der Seienden eingeführt." (*Test. Plat.* 50 = Speusipp, Fr. 62 Isnardi Parente = Proklos, *In Parm.* VII 40, 1-5 Klibansky; – Proklos zitiert Speusipp hier *verbatim*, wie er selbst betont, 40, 1)

Platon nimmt also ein zweites Prinzip *nach* dem Einen an,[4] um mit dessen Hilfe die Prinzipiate überhaupt ableiten zu können. Dieses zweite Prinzip erfüllt seine Funktion dann und nur dann, wenn es spezifisch das generiert, was die reine Einheit absolut von sich ausschließt: nämlich eben die Vielheit. Das *Prinzip* der Vielheit kann freilich selbst kein schon bestimmtes Vieles sein, sondern es ist als solches unbestimmt und als Unbestimmtes auch nicht seiend, sondern *vorseiend*, aber freilich nicht überseiend wie das Eine, sondern als unbestimmte Vielheit bloße *Seinslatenz* (vgl. *Test. Plat.* 31). Platon nennt dieses Vielheitsprinzip die „unbestimmte Zweiheit" (ἀόριστος δυάς), weil *Ent-zweiung* seine grundlegende, Vielheit allererst generierende Wirkungsweise ist (Aristoteles, *Met.* 1082 a 13-15 = *Test. Plat.* 60; Alexander, *In Met.* 57, 4 = *Test. Plat.* 22 B; *Test. Plat.* 32 §§ 276-277; vgl. *Parm.* 143 a 1).

Der *Parmenides*-Dialog zeigt übereinstimmend mit den innerakademischen Zeugnissen, wie allein aus dem Zusammenwirken des Einen mit einem entzweiend wirksamen Zweiten alle ontologischen Fundamentalbestimmungen hervorgehen, welche die Struktur des Ideenreiches und damit die ganze Welt des Seienden konstituieren. Die Konstitution des intelligiblen Seins erscheint dabei einerseits vom Vielheitsprinzip aus als die Einheit und Bestimmtheit setzende *Begrenzung* der unbegrenzten Vielheit durch die Übermacht des Einen (*Parm.* 157 c - 158 d mit *Test. Plat.* 32 § 277) und andererseits vom Einheitsgrund aus als die Entfaltung des Einen in die Vielheit durch die entzweiende Wirksamkeit des zweiten Prinzips (*Parm.* 142 e ff mit *Test. Plat.* 32 § 277). Der Konstitutionsvorgang ist dabei so zu verstehen, daß das Eine nicht in sich

[4] Proklos referiert das ausdrücklich: „Quare testatur et iste (sc. Speusippus) hanc esse antiquorum opinionum de Uno, quod ultra ens sursum raptum est et quod *post Unum* interminabilis dualitas." (*In Parm.* VII 40, 6) – Auch wenn Proklos hier nicht mehr *verbatim* zitiert, berichtet er dies ausdrücklich als von Speusipp so referiert, weshalb Gaiser den Satz zurecht in den Text von *Test. Plat.* 50 aufgenommen hat. Er paraphrasiert nicht einfach das zuvor im Wortlaut zitierte Fragment, sondern bringt eine darüber hinausgehende Information, die eigenen Quellenwert besitzt, da Proklos das Werk Speusipps, aus dem er zitiert und referiert, offenbar noch vorlag, ähnlich wie ein halbes Jahrhundert später Simplikios das Lehrgedicht des Parmenides.

selbst Bestimmtheit und Grenze annimmt, sondern sie kraft seiner Überfülle an Dynamis ausschließlich in seinen Prinzipiaten setzt (vgl. *Parm.* 158 a 1-7).

Die von sich selbst her unbestimmte und nichtige Vielheit wird durch die Einheit-setzende Übermacht des Einen aus ihrer unbestimmten Nichtigkeit zu Bestimmtheit und Sein *erhoben,* und dabei artikuliert sie ihre Bestimmtheit in sich selbst, indem sie ihr Sein entzweiend vervielfältigt und sich damit erst als seiende Vielheit selbst aktualisiert. Umgekehrt zeigt sich die Artikulation der Bestimmtheit des Seins in sich selbst als die entzweiende Ausfaltung seiner ursprünglichen, vom absoluten Einen gesetzten Einheit in die seiende Vielheit seiner Bestimmungen, erscheint also als eine Entfaltung des Einen ins Viele, durch die das Eine aus dem Übersein ins Sein *absteigt.* Die Konstitution des Seins ist so zugleich und in einem die *Erhebung* der Vielheit ins Sein durch ihre Einung in eine Einheit und der *Abstieg* des Einen ins Sein durch seine Entfaltung in eine Vielheit. Dieser Abstieg und diese Entfaltung ist freilich so zu verstehen, daß das Eine als Es selbst unentfaltet jenseits des Seins bleibt, seine Transzendenz also bewahrt und gerade kraft ihrer nur in seinen Prinzipiaten Sein annimmt, so daß das *seiende* Eine – die Totalität der Ideen – nur die Manifestation des überseienden Absoluten ist.

VI

Das wohl schwierigste Problem der Platonischen Metaphysik ist nun die genauere Bestimmung des Verhältnisses, in dem die beiden universalen Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit zueinander stehen (so ausdrücklich Gaiser 1963, 12 f; zum Folgenden eingehender Halfwassen 1997).

Aus dem Gesagten ist bereits deutlich, daß das zweite Prinzip *kein* zweites Absolutes ist, Platon also keinen radikalen Dualismus vertritt. Die unbestimmte Zweiheit ist vielmehr erst das Zweite *nach* dem Einen selbst (*Test. Plat.* 50) und eben damit kein ἀνυπόθετον. Platon führt sie nur ein, weil die absolute Transzendenz des Einen eine konstruktive Herleitung des Seins aus dem Einen verwehrt. Und sie ist in sich selbst unbestimmt, als bloße Seinslatenz an sich nichtig und unwirksam (*Test. Plat.* 31). Erst die Übermacht des Einen erhebt sie ins Sein und *ermächtigt* sie zu ihrer entzweienden, das Sein artikulierend aufschließenden und entfaltenden Wirksamkeit.

So ist die unbestimmte Zweiheit nur die an sich selbst nichtige Entfaltungsbasis des Einen, dem sie alle Kraft und Wirksamkeit verdankt, denn ihre entzweiende Wirksamkeit vollzieht sich immer nur an einer Einheit, die sie entzweit, und eben diese Entzweiung führt ihrerseits wiederum immer nur zu Einheit, wenn auch zu einer Vielheit von Einheiten (vgl. *Parm.* 142 d ff), so daß die Macht des Einen die seines Gegenprinzips sowohl ermöglicht als auch übergreift. Gleichwohl ist dieses Gegenprinzip eben damit für das Seiende mitkonstitutiv und aus dem Einen begrifflich nicht ableitbar.

Das Verhältnis der unbestimmten Zweiheit zum Einen läßt sich prinzipiell in drei verschiedene Richtungen deuten. Man kann *erstens* aus der begrifflichen Unableitbarkeit des Vielheitsprinzips auf eine metaphysisch irreduzible Dualität der Prinzipien schließen, die freilich den absoluten Vorrang des Einen weder aufheben noch einschränken darf (diese Lösung vertreten Wilpert 1949, bes. 173 ff; Happ 1971, bes. 141 ff; Reale 1993, bes. 205ff). *Zweitens* kann man die unbestimmte Zweiheit als eine Art von Selbstexplikation des Einen deuten, die freilich dessen absolute Einheit nicht aufheben darf (für diese Deutung plädieren Gaiser 1963, bes. 12 f, 27, 200; Hösle

1984, 478-490; vgl. schon Hegel 1986, I 242 ff). Und *drittens* kann man annehmen, daß die unbestimmte Zweiheit ursprünglich auf eine begrifflich nicht explizierbare Weise aus der Überfülle des Einen hervorgeht, wobei der Urakt dieses Hervorgangs selbst im strengen Sinne unvordenklich und unbegreiflich bleibt (so Halfwassen 1997; angedeutet bei Krämer 1964a, 332 ff).

Zwischen diesen drei Optionen ist eine *sichere* Entscheidung wohl nicht möglich, da unsere Quellen zu unbestimmt sind, um eine von ihnen zu erzwingen oder mit Sicherheit auszuschließen. Gleichwohl legt die Wirkungsgeschichte die *dritte* Option nahe, für die mir die meisten und besten Indizien zu sprechen scheinen, und die systematisch mit den wenigsten Aporien belastet ist.

Gegen eine metaphysisch irreduzible Dualität der Prinzipien spricht nämlich vor allem, daß die unbestimmte Zweiheit als Prinzip selber eine *Einheit* sein muß. Aristoteles berichtet sogar, Platon habe sie als eine zugleich begriffliche und numerische Einheit konzipiert, ohne zwischen ihrer begrifflichen und ihrer numerischen Einheit überhaupt zu unterscheiden (*Met.* 1087 b 9-12 = *Test. Plat.* 49; vgl. *Phileb.* 23 e 4-6, 25 a 1-4, 25 c 10 f). Als Einheit ist die unbestimmte Zweiheit aber selber ein Prinzipiat des Einen. Darüber hinaus ist das *Zusammenwirken* der beiden Prinzipien eine Form von Einheit und bedarf eines einigenden Grundes (vgl. *Phileb.* 27 b mit 30 ab; Aristoteles, *Met.* 1075 b 17-20), der nur das Eine selbst sein kann. Ferner konstituieren die Prinzipien das Sein als die Einheit eines Ganzen (ἓν ὅλον, *Parm.* 157 e 4, 158 a 7), als das seiende Eine, in dem alle entfaltete Vielheit einbegriffen bleibt. Nähme man nun an, daß der Koordination der Prinzipien ihre ursprünglich irreduzible Dualität vorausginge, so ginge die Zweiheit der Einheit voraus, was nicht nur für Platon, sondern auch in der Sache undenkbar ist.

Dagegen findet sich die Deutung der unbestimmten Zweiheit als Selbstexplikation des Einen in einem unserer wichtigsten Testimonien, dem wahrscheinlich auf Xenokrates zurückgehenden Bericht bei Sextus Empiricus (*Test. Plat.* 32 § 261; auf Xenokrates zurückgeführt von Gaiser 1968, bes. 38, 78, 80). Sie erscheint dort aber als zirkulär, da die unbestimmte Zweiheit aus der Selbstunterscheidung und Selbstentzweiung des Einen hervorgehen soll, Unterschied und Entzweiung aber selber Prinzipiate der Zweiheit sind. Außerdem ist eine immanente Selbstunterscheidung des Einen weder mit dessen Transzendenz noch mit seiner reinen Einfachheit vereinbar und wird dem absoluten Einen von Platon ausdrücklich abgesprochen (*Parm.* 139 b 4 ff).

Dagegen bietet die dritte Option eine sachlich befriedigende Lösung: ein unvordenklicher und unbegreiflicher Hervorgang des Vielheitsprinzips aus der Überfülle des Einen, wobei dieses sich nicht in sich selbst unterscheidet, sondern seine Überfülle nur *ad extra* manifestiert. Daß nicht erst Plotin (*Enn.* V 1, 5, 6 ff), sondern schon Platon so dachte, läßt sich nicht beweisen, es scheint sich aber aus der inneren Konsequenz seiner Absolutsetzung des Einen zu ergeben. Zudem gibt es eine Reihe von Indizien, von denen ich nur die wichtigsten nenne (weiteres dazu bei Halfwassen 1997).

Platon spricht im „Sonnengleichnis“ von der Sein-setzenden *Übermacht* des Absoluten (δυνάμει ὑπερέχοντος, *Rep.* 509 b 9 f), und er gebraucht dafür bereits die Metapher der *Emanation*. Denn wenn das Auge seine Sehkraft „wie eine Emanation“ (ὥσπερ ἐπίῤῥυτον, 508 b 7) der Sonne besitzt, dann ist der erkennende Geist in strenger Analogie dazu eine Emanation des Absoluten; das Sein und die Wahrheit „schei-

nen“ (καταλάμπει, 508 d 5) dem Gleichnis zufolge auf analoge Weise aus dem Übersein des Absoluten hervor wie das Licht aus der Überhelle der Sonne. Auch die Rede vom Ursprung als *Quelle* (πηγή) im *Phaidros* (245 c 9) verweist auf die Emanation, die freilich nur ein analoges Bild für ein begrifflich nicht faßbares Ursprungsgeschehen sein kann, eine absolute Metapher, die einen unvordenklichen Akt ursprünglichen Hervorgehens vorstellt, ohne ihn zu begreifen. Von einem „Hervorgehen der Wirklichkeit des Seienden“ aus dem Übersein des Einen spricht auch Speusipp in zwei Fragmenten (Fr. 58 und 72 Isnardi Parente).

Daß Platon und Speusipp die ursprüngliche Setzung des Seins durch die Metaphern des *Überfließens* und *Hervorgehens* vorstellen, spricht entschieden dafür, daß auch die unbestimmte Zweiheit in dieser Weise aus dem Übersein des Einen hervorgeht. Denn das Bild vom Überfließen und Hervorgehen setzt kein Substrat voraus, *an dem* sich der ursprünglich Sein-setzende Akt vollzieht, wie das bei den begrifflichen Verhältnissen der Bestimmung des Unbestimmten und der Einung der Vielheit der Fall ist, sondern es schließt ein solches Substrat gerade aus. Diese begrifflichen Verhältnisse, in denen die Konstitution des Seins dialektisch begriffen wird, scheinen darum jenen in ungleicher Analogie nur bildlich vorstellbaren, aber nicht begreifbaren Ursprungsakt schon vorauszusetzen.

VII

Platons Metaphysik des Einen, deren Grundzüge ich nachgezeichnet habe, ist die erste vollständig entfaltete und in sich konsistente Theorie des Absoluten in der Geschichte des westlichen Denkens. Sie bleibt nicht archaisch unentwickelt wie der Eleatismus, die einzige überhaupt vergleichbare Vorgängertheorie, deren ganzes Potential erst Platons nicht-vatermörderische Kritik fruchtbar macht. Aus Platons Theorie des Absoluten speist sich der Neuplatonismus und sie ist systematisch anschließbar an Cusanus wie an Fichte, an Hegel wie an Schelling. Damit bleibt sie über ihre eminente historische Bedeutung hinaus eine lebendige philosophische Option, deren Einsichten aktuell sind, mögen sie dem Zeitgeist auch noch so sehr widersprechen (dazu Halfwassen 2002).

Zitierte Literatur

Beierwaltes, Werner 1965: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1965, ^{2}1979).
Beierwaltes, Werner 1972: *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt a. M. 1972).
Beierwaltes, Werner 1980: *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980).
Beierwaltes, Werner 1985: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985).
Beierwaltes, Werner 1994: *Eriugena. Grundzüge seiner Philosophie* (Frankfurt a. M. 1994).
Beierwaltes, Werner 1998: *Platonismus im Christentum* (Frankfurt a. M. 1998, ^{2}2001).
Bubner, Rüdiger 1980: *Zur Sache der Dialektik* (Stuttgart 1980).
Burkert, Walter 1962: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg 1962).
De Vogel, Cornelia 1970: *Philosophia* Bd I (Assen 1970).
De Vogel, Cornelia 1988: *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden 1988).

Dillon, John M. 2000: Plotinus, Speusippus and the Platonic „Parmenides“, in: *Kairos* 15 (2000), 61-74.

Düsing, Klaus 1976: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (Bonn 1976, [3]1995).

Düsing, Klaus 1983: *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt 1983).

Flasch, Kurt 1973: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973).

Flasch, Kurt 1998: *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt a. M. 1998).

Flasch, Kurt 2001: *Nicolaus Cusanus* (München 2001).

Gadamer, Hans-Georg 1961: Hegel und die antike Dialektik, in: *Hegel-Studien* 1 (1961), 173-199 (erneut in: ders. *Gesammelte Werke* Bd 3: *Neuere Philosophie I: Hegel. Husserl. Heidegger* [Tübingen 1987], 3-28).

Gaiser, Konrad 1963: *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule* (Stuttgart 1963, [2]1968).

Gaiser, Konrad 1968: Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung, in: Gadamer, Hans-Georg/ Schadewald, Wolfgang (Hgg.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* (Heidelberg 1968), 31-84.

Halfwassen, Jens 1992: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Stuttgart 1992).

Halfwassen, Jens 1993: Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides“, in: Hagemann, Ludwig/ Glei, Reinhold (Hgg.), *ΕΝ ΚΑΙ ΠΛΗΘΟΣ – Einheit und Vielheit.* Festschrift für Karl Bormann (Würzburg 1993), 339-373.

Halfwassen, Jens 1994: Rez. von *Peter Stemmer*, Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge (1992), in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), 220-225.

Halfwassen, Jens 1997: Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1-21 (erneut in: Szlezák, Thomas Alexander [Hg.], *Platonisches Philosophieren.* Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer [Hildesheim 2001], 67-85).

Halfwassen, Jens 1999: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Bonn 1999).

Halfwassen, Jens 2002: Metaphysik und Transzendenz, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), S.13-27.

Halfwassen, Jens 2004: *Plotin und der Neuplatonismus* (München 2004).

Happ, Heinz 1971: *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materiebegriff* (Berlin 1970).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I. Auf der Grundlage der Freundesvereinsausgabe hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Frankfurt a. M. 1986; *Werke in zwanzig Bänden*, Bd 18).

Hösle, Vittorio 1984: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984).

Krämer, Hans-Joachim 1959: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie* (Heidelberg 1959, [2]Amsterdam 1967).

Krämer, Hans-Joachim 1964 a: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam 1964, [2]1967).

Krämer, Hans-Joachim 1964 b: Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpration Platons, in: *Kant-Studien* 55 (1964), 69-101.

Krämer, Hans-Joachim 1964 c: Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon, in: *Museum Helveticum* 21 (1964), 137-167.

Krämer, Hans-Joachim 1966: Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C, in: *Philologus* 110 (1966), 35-70 (erweiterte Fassung in Wippern 1972, 394-448).

Krämer, Hans-Joachim 1969: ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 1-30.

Krämer, Hans 1982/ 1990: *Platone e i fondamenti della metafisica* (Milano 1982, ^{3}1989); engl. Ausgabe: *Plato and the Foundations of Metaphysics* (New York 1990).

Krämer, Hans 1996: Die Idee der Einheit in Platons „Timaios", in: *Perspektiven der Philosophie* 22 (1996), 287-304.

Krämer, Hans 1997: Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Platon: Politeia* (Berlin 1997), 179-203.

Merlan, Philip 1953: *From Platonism to Neoplatonism* (Den Haag 1953, ^{3}1968).

Reale, Giovanni 1993: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren"* (Paderborn 1993).

Robin, Léon 1908: *La théorie platonicienne des idees et des nombres d' après Aristote* (Paris 1908, Nachdr. Hildesheim 1998).

Schmitt, Arbogast 2003: *Die Moderne und Platon* (Stuttgart 2003).

Summerell, Orrin F. 2003 (Hg.): *Platonismus im Idealismus. Ideenlehre und Subjektivität zwischen Rezeption und Umdeutung* (Amsterdam 2003).

Szlezák, Thomas Alexander 1985: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin 1985).

Szlezák, Thomas Alexander 1993: *Platon lesen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993).

Szlezák, Thomas Alexander 2003: *Die Idee des Guten in Platons Politeia* (Sankt Augustin 2003).

Wilpert, Paul 1949: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949).

Wippern, Jürgen 1972 (Hg.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (Darmstadt 1972).

Philotheos **4** (2004) 222-236

Christina Schefer
Basel

Platons Philosophie als Religion

Philosophie und Religion

Das Thema „Platons Philosophie als Religion" scheint ein ziemlich abseitiges, typisch akademisches Thema, das nichts oder kaum etwas mit aktuellen Problemen zu tun hat. Natürlich weiss man, dass Platon für die Geschichte der abendländischen Philosophie von überragender Bedeutung ist. Aber trotzdem: Philosophie, und besonders antike Philosophie, ist heute nicht hoch im Kurs. Heute zählen die Wissenschaften. Unsere ganze Kultur ist durch die Wissenschaften bestimmt. Nur – diese Wissenschaften sind ursprünglich aus der Philosophie hervorgegangen und können ihre Herkunft auch heute nicht verleugnen (Wissenschaften sind – in moderner philosophischer Terminologie – Regional-Ontologien).

Aber nicht nur dies. Wie sich zeigen lässt, steht Platons Philosophie in einem engen Zusammenhang mit Religion – mit den sog. „antiken Mysterien", d.h. mit religiösen Kulten, die im Altertum eine überragende Bedeutung hatten. Damit haben wir nun wirklich nichts mehr zu tun, hat doch nach allgemeiner Ansicht das rationale Denken vor allem im Laufe der Entwicklung der Naturwissenschaften das „Transzendente" immer weiter zurückgedrängt und weitgehend gar *ver*drängt. Ist das so gewiss?

Der Direktor des Max-Planck-Instituts für Physik und Astrophysik in München, Hans-Peter Dürr, hat 1986 einen Sammelband unter dem Titel „Physik und Transzendenz" veröffentlicht, in dem er Beiträge der „grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren" zusammengestellt hat[1]. In der Quantenphysik selbst scheint sich das „Transzendente" wieder zurückzumelden: „Die Quantenphysik machte wieder deutlich, dass unsere wissenschaftliche Erfahrung, unser Wissen über die Welt nicht der ‚eigentlichen' oder ‚letzten' Wirklichkeit, was immer man sich darunter vorstellen will, entspricht." (13) Dürr spricht von einem „komplementären" Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Religion: „Das die Welt beobachtende Ich-Bewusstsein und das mystische Erlebnis der Einheit charakterisieren komplementäre Erfahrungsweisen des Menschen. Sie führen einerseits zu einer kritisch-rationalen Einstellung, in welcher der Mensch die Welt in ihrer Vielfalt verstehen, sie mit dem eigenen Denken erfassen will, andererseits zu einer irrational mystischen Grundhaltung, in der er durch Hingabe und Meditation unmittelbar zum eigentlichen Wesen des Seins vorzudringen versucht." (7)

---

[1] H.-P. Dürr (Hrsg.), Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, Bern/München/Wien 1996[9] (1986[1]).

Einen Schritt weiter geht Carl Friedrich von Weizsäcker, der bekannte Physiker und Philosoph, wenn er die These aufstellt und begründet: „Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit.“[2]

Zeigen sich da nicht verborgene Zusammenhänge zwischen Philosophie, Wissenschaft und Religion? In welchem Sinn könnten Philosophie und Wissenschaft gar selber Religion sein[3]? Die ganze Thematik weist auf Platon zurück. Könnte es also sein, dass uns auch die antiken Mysterien noch etwas angehen? Ich behaupte, sehr viel mehr, als man sich vorstellen kann. Das soll in diesem Aufsatz gezeigt werden[4].

Platon lässt im Dialog *Symposion* eine kultisch-religiöse Priesterin namens Diotima zu Wort kommen, die den Philosophen Sokrates in seiner Jugend in das Mysterium des Eros einweihte (201d). Diese Einweihung, von der Sokrates in seiner Rede berichtet, bildet den Höhepunkt des gesamten Dialogs: sie enthüllt nicht nur die Wahrheit über das Wesen und Wirken des Eros, des δαίμων der Philosophie, sondern stellt auch Platons sog. „Ideenlehre“ dar. So führt Eros die Menschen stufenweise von der vergänglichen Sinneswelt zum Ewigen und Unvergänglichen, zur Idee: von der Liebe zum schönen menschlichen Körper über die Liebe zur schönen Seele und über die Liebe zu den schönen Wissenschaften bis hin zur Schau des Schönen selbst. Diotima verwendet dabei nicht nur wiederholt Begriffe aus der Welt der Mysterienkulte, sondern stellt den gesamten Aufstieg in den Horizont der Mysterien, indem sie vorausschickt: „Soweit nun kannst vielleicht auch du, Sokrates, in das Mysterium des Eros eingeweiht werden; ob du aber zur abschliessenden Stufe der Schau fähig bist, um derentwillen auch die erste Stufe der Einweihung stattfindet, wenn man den Weg richtig geht, weiss ich nicht.“ (209e5-210a2) Platon unterscheidet hier deutlich zwischen einer ersten, vorläufigen Einweihung (μύησις) und der vollkommenen, bis zur Schau durchgeführten Weihe (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά). Damit erscheint nicht nur der folgende Aufstieg zur Idee des Schönen als Teil einer Mysterieneinweihung, sondern auch die gesamte vorausgehende Belehrung der Diotima. Mehr noch: Die einleitende Widerlegung des Agathon durch Sokrates gehört ebenfalls zur eigentlichen Einweihung, zumal Sokrates betont, er sei einst selbst von Diotima mit den gleichen Argumenten von seiner falschen Meinung über Eros ‚gereinigt’ worden (201e). So liegt Platons Ausführungen von Sokrates über Eros die dreiteilige Struktur einer Mysterieneinweihung zugrunde[5].

Was bedeutet das nun? Warum lässt Platon eine Mysterienpriesterin in einem philosophischen Gespräch auftreten? Und warum führt er seine Ideenlehre als Mysterienweisheit ein? Will Platon Philosophie etwa als religiöse Mysterieneinweihung verstanden wissen? Die übliche Erklärung, es handle sich bloss um eine Übernahme der sog. Mysterienterminologie zum besseren Verständnis abstrakter philosophischer Ge-

---

[2] C. F. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1990[6] (1964[1]), 3.

[3] Vgl. bes. die neusten Publikationen des Wuppertaler Philosophen Karl Albert: Philosophie als Religion, St. Augustin 2002; Die philosophische Religion. In: Perspektiven der Philosophie 29 (2003) 189-204.

[4] Vgl. dazu ausführlich mein Buch: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon (SBA 27), Basel 2001, auf das im folgenden immer wieder verwiesen wird. Dort finden sich auch weitere Literatur sowie der Nachweis aller Belegstellen, Zitate und inhaltlichen Anlehnungen.

[5] *Symp.* 199c3-201c9 („Widerlegen-Reinigen“); 201e8-209e4 („Belehren“ mit aitiologisch-genealogischem Mythos); 209e5-212a7 („Zur-Schau-Führen“). Siehe Schefer (2001) 100. Vgl. Ch. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin/New York 1987, 2-29.

dankengänge, versagt hier offensichtlich. Denn Platon führt uns bereits in der Rahmenhandlung dramatisch vor (Sokrates gerät in eine Art Entrückung, ἔκστασις, 174d-175b; vgl. 220cd), was er später am Kulminationspunkt des Dialogs als Herz der Philosophie beschreibt: die mystische Schau des Gottes. Warum aber sollte Platon etwas in die Tat umsetzen, das er angeblich nur übertragen verstanden hat? Und warum sollte er symbolisch-verschlüsselt sagen, was er ebenso gut auch direkt mitteilen konnte? Das macht keinen Sinn. Offenbar sind die Mysterienrituale für Platon doch mehr als nur äussere „Einkleidung des philosophischen Erkenntnisweges“[6].

Karl Albert stellt daher zu Recht die Frage: „Was bedeutet nun die Beziehung zu den Mysterienkulten für das Verständnis der Platonischen Philosophie?“[7] Oder anders gefragt: Wie steht es mit Platon und den Mysterien? Um dies herauszufinden, ist es zweifellos nötig, zuerst zu klären, was man unter „antiken Mysterien“ zu verstehen hat[8].

Antike Mysterien

Zuerst muss man festhalten: Mit diesem Begriff sind keine besonderen Religionen gemeint wie Christentum, Islam, Hinduismus, sondern kultische Feiern, die durchaus mit allgemeinen Kultformen „im weiteren Zusammenhang anerkannter religiöser Praxis“[9] Hand in Hand gehen konnten. Im Unterschied zum Christentum z.B. kann man sagen: In den Mysterien gab es keine Fixierung eines Glaubens, kein Glaubensbekenntnis, im Grunde überhaupt keinen Glauben, sondern Erfahrung (griechisch: πάθος). Dieses „Erfahren der Erfahrung“ wird immer wieder betont[10].

Die wichtigsten Mysterien im Altertum waren: die Mysterien von Eleusis, die Dionysischen Mysterien, die Mysterien der Meter, der Isis und des Mithras sowie die Mysterien von Samothrake. Diese Mysterienkulte spielten in der Antike eine ausserordentlich wichtige Rolle: sie bestanden über 1000 Jahre lang vom 7. Jh. v. Chr. bis ins 5. Jh. n. Chr. und breiteten sich in der Kaiserzeit von Kleinasien und Ägypten bis nach

---

[6] Riedweg (1987) 29 A. 116.

[7] K. Albert, Platon und die Philosophie des Altertums. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie, Teil I, Dettelbach 1998, 172.

[8] Vgl. zum Folgenden bes. W. Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990 (engl. 1987); dens., Der geheime Reiz des Verborgenen: Antike Mysterienkulte. In: H. Kippenberg-G. Stroumsa (Hrsg.), Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden 1995, 79-100; M. Giebel, Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, Zürich/München 1990; F. Graf, Mysteria, Mysterien. In: Der Neue Pauly 8 (2000) 611-626. Speziell zu Eleusis: K. Kerényi, Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1962; W. Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972, 274-327. Zur Bedeutung und Interpretation der Mysterien im ganzen muss ich auf meine fast fertige Habilitationsschrift „Verwandelnde Erfahrung. Zur Deutung der antiken Mysterienkulte“ verweisen. Vgl. auch meine Aufsätze: „Mitten in der Nacht sah ich die Sonne“. Zur Paradoxie der aristotelischen und platonischen Theologie. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (2000) 124-137, dort: 134ff.; Bild und Geheimnis. Von Platon zu den Mysterien von Eleusis. In: E. Jain-St. Grätzel (Hrsg.), Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für K. Albert zum 80. Geburtstag, Freiburg/München 2001, 273-295, dort: 285ff.

[9] Burkert (1990) 17.

[10] So z.B. Plu. Fr. 178 Sandbach; gleich dreifach auf einem Goldblättchen aus Thurioi (A 4,3 Zuntz). Siehe R. Schlesier, Lust durch Leid: Aristoteles’ Tragödientheorie und die Mysterien. Eine interpretationsgeschichtliche Studie. In: W. Eder (Hrsg.), Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsreform?, Stuttgart 1995, 389-415, dort: 392-394.

Germanien und Britannien aus. Am berühmtesten und bekanntesten waren die Mysterien von Eleusis.

Warum nennt man diese Kulte Mysterien? Dazu nur ganz kurz: Das Wort Mysterium hat in den modernen Sprachen die Bedeutung „Geheimnis" angenommen, was auf das Neue Testament zurückgeht, und wird gerne mit Mystik assoziiert. Beides war in der Grundbedeutung des Wortes nicht vorgegeben. Die Etymologie des Wortes μυστήριον, auf deutsch „Weihehandlung", ist unklar. Die Ableitung von μύειν, „Augen oder Mund schliessen", hat nur den Wert einer Volksetymologie. Der Wortbildung nach gehört μυστήρια in eine Gruppe von Festbezeichnungen, die bereits im Mykenischen bezeugt ist. Dasselbe gilt für das Wort μύστης, der Myste, das den Eingeweihten bezeichnet. Die Römer übersetzten μυστήρια mit *initia* „Anfänge", μυεῖν mit *initiare* „in etwas einführen", und die Einweihung (μύησις) hiess *initiatio*. Von daher stammt der Begriff Initiation.

Kern der Mysterien ist also die Initiation, das Eingeweihtwerden, das einen neuen Status im religiösen Bereich begründet. Die Zulassung ist dementsprechend von einer persönlichen, an bestimmte Vorbereitungen geknüpften Zeremonie abhängig, der sich aber jeder freiwillig unterzieht. Ungeweihte bleiben ausgeschlossen. Geheimhaltung und Esoterik sind daher ein wesentliches Element der antiken Mysterien. Das Schweigegebot wurde sehr streng eingehalten. Darum wissen wir im Grunde so wenig über die antiken Mysterien und können vieles nur aus Anspielungen erschliessen. Allerdings ist beizufügen: Die Mitteilung des Mysteriengeheimnisses ist nicht nur „versagt, verboten" (ἀπόρρητον), da es vor jeder Profanierung zu schützen ist, sondern im Grunde auch unmöglich, da die eigentliche Mysterienerfahrung schlechterdings „unsagbar, nicht in Sprache fassbar" (also ἄρρητον) ist. Einweihung ist eben nicht Lehre.

Mysterien sind also Initiationsrituale. Solche Initiationsrituale gibt es allerdings viele: z.B. Pubertätsweihen, Priesterweihen, Königsweihen, Zulassungen zu Geheimgesellschaften usw. Was unterscheidet nun die Mysterienweihe von den anderen Formen? Die Zulassung ist unabhängig von Alter, Rang und Geschlecht: Männer und Frauen, Gebildete und Ungebildete, Reiche und Arme haben Zutritt zu ihnen. Zudem gibt es keine sog. Status-Veränderung: die Mysterieninitiation bewirkt keinen Wandel der äusseren, gesellschaftlichen Stellung für den Eingeweihten, sondern einen Wandel der Persönlichkeitsstruktur, eine „Bewusstseinsveränderung", die von einer besonderen Erfahrung des Heiligen herrührt. Im Gegensatz zu den anderen Initiationen können antike Mysterien daher wiederholt und vertieft werden.

Dem entprechen die Stufen und Grade der Mysterieninitiation. Bei den eleusinischen Mysterien z.B. lassen sich grundsätzlich zwei Stufen unterscheiden: die erste, vorbereitende Einweihung (μύησις), die den Anwärter zu einem Eingeweihten, einem „Mysten" machte, und die zweite, endgültige Einweihung (die τελετή), die den Vollzug der ganzen Weihe meinte und die Eingeweihten zu „Schauenden", zu „Epopten" machte. Auf diese Zweiteilung der Mysterien nimmt ja auch Platon in der Diotima-Rede Bezug. Darüber hinaus lässt sich das Mysterienritual in die drei Stufen „Reinigung", „mythische Belehrung" und „Schau" unterteilen, die Platon im *Symposion* ebenfalls übernimmt.

So stellt sich denn schliesslich die Frage: Was ist die oberste Stufe, das gemeinsame Endziel aller Mysterieninitiationen? Gibt es das überhaupt? Die Antwort ist:

ja. Das Stichwort ist schon gefallen: es handelt sich um die sog. „Schau“ (ἐποπτεία). Diese „Schau“ ist doppeldeutig, denn sie geht aus vom Sichtbaren, zielt aber auf das Unsichtbare. Wirklich „geschaut“ wurden dabei die heiligen Gegenstände, die der oberste Priester, der sog. „Hierophant“, den Mysten zeigte (sein Titel bedeutet wörtlich: der, der „das Heilige erscheinen lässt“). Dazu gehörten in Eleusis nebst den heiligen Symbolen wie Mörser und Stössel oder einer geschnittenen Ähre vermutlich auch Bilder oder Statuen der Göttin. „Geschaut“ wurde aber auch das Heilige selbst: zuerst herrschte tiefes, schreckenerregendes Dunkel, dann plötzlich helles, wunderbares Licht durch ein gewaltig aufloderndes Feuer. Im nächtlichen Feuerschein „erschien“ die Göttin aus dem Totenreich und wurde sichtbar – aber nicht für gewöhnliche Augen, sondern nur für den besonderen Blick der Mysten, die wörtlich „ihre Augen schlossen“ und ganz in den Kulthandlungen aufgingen. Diese „Schau“ des Unsichtbaren konnte nicht mehr mitgeteilt, sondern nur noch „erfahren“ werden. Sie war folglich weder eine visuell-körperliche Schau noch eine intellektuell-geistige Schau – vielmehr eine kultische Erfahrung, die aus der Teilnahme am Ritual entsprang.

Walter Burkert spricht in seinem Mysterienbuch von „verwandelnder Erfahrung“ durch „Erfahrung des Heiligen“[11]. Mit dieser verwandelnden Erfahrung des Heiligen ist offenbar der Kern aller Religiosität gemeint. Was ist denn „das Heilige“? Immer noch scheint mir gültig, wenn auch umstritten, was Rudolf Otto in seinem Buch über „Das Heilige“ beschreibend zu fassen versucht hat[12]. Demnach ist das Heilige die Erfahrung des Göttlichen als „mysterium tremendum et fascinans“, wie Otto formuliert. Das bedeutet: Das Heilige ist Geheimnis („mysterium“), das Geheimnis schlechthin. Dieses Geheimnis ist absolute Macht oder Mächtigkeit. Es ist „tremendum“, d.h. es erweckt Scheu, erschüttert den Menschen bis ins Innerste und lässt ihn in seiner Nichtigkeit erzittern. Es ist aber auch „fascinans“, d.h. das Geheimnis zieht den Menschen zugleich an, es ergreift ihn, beglückt ihn, erfüllt ihn mit höchster Seligkeit.

Das Heilige wird also im Grunde nicht definiert, es kann nicht definiert werden, weil es ἄρρητον ist, unsagbar, der begrifflich-rationalen Erfassung völlig unzugänglich – eben Geheimnis, das nicht enthüllt, nur als Geheimnis erfahren und geschaut werden kann. Aber seine Wirkung auf den Menschen kann geschildert werden. Von dieser Wirkung spricht z.B. Augustin: „Was ist das, was mir entgegenschimmert und mein Herz erschüttert, ohne es zu verletzen? Ich werde von Schauer ergriffen und erbebe vor Wonne. Ich erschaudere, soweit ich ihm unähnlich bin, und erglühe, soweit ich ihm ähnlich bin.“[13]

In den Mysterien war diese ambivalente Erfahrung des Heiligen besonders stark ausgeprägt: Eleusis, so heisst es, sei „zugleich das Schauerlichste und Lichteste von allem, was für Menschen göttlich ist“[14]. Diese Ur-Erfahrung des Heiligen wurde durch die besondere Epiphanie der sterbenden und wiederkehrenden Mysteriengottheiten be-

---

[11] Burkert (1990) 18, 75 (Überschrift); vgl. 15.

[12] R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987 (1917[1]); zur neueren Diskussion vgl. W. Gantke, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998. Auch Burkert (1990) 15, 18 verwendet den Begriff in seiner ‚neutralen’ Darstellung der Mysterien ohne Begründung.

[13] *Conf.* 11,9.

[14] Aristid. *Or.* 22,2.

wirkt. Alle Mysteriengötter haben nämlich eines gemeinsam: sie sind nicht, wie die olympischen Götter bei Homer, „immerseiend" und entrückt von Leid und Tod der Sterblichen, sondern erleiden selbst Leben und Tod, Vergehen und Wiedererstehen. So wird z.B. Persephone in die Unterwelt entführt und kehrt dann mit einem neugeborenen Kind wieder an die Oberwelt zurück, während Dionysos – genau wie Osiris – zerstückelt, neu zusammengesetzt und dann wiederbelebt wird. In den Mysterien werden diese „Leiden" (πάθη) durch Kulthandlungen vergegenwärtigt und erfahrbar gemacht: durch Licht, das aus dem Dunkeln aufleuchtet, durch Rufe und Klänge, die aus der Stille kommen, durch betonte Bewegungen im Raum und vor allem durch Vernichtungs- und Wiederherstellungsrituale wie Kastrationsopfer und Errichtung eines Phallos. Immer steht dabei die Erfahrung des verschwindenden und wiederkehrenden, des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes im Mittelpunkt, der sich aus einem verborgenen Hintergrund in irgendeiner Form zeigt und erscheint, ohne darin aufzugehen, und aus dem Tod wiedergeboren wird, ohne ihn aufzuheben.

Im Tod und der Wiedergeburt des Mysteriengottes aber stirbt und aufersteht auch der Myste selbst. Er erfährt daher die widersprüchliche Einheit von Leben und Tod, die ihn bis ins Innerste verwandelt: Indem die Gottheit vernichtet und stirbt, ist sie erschreckend (tremendum); indem sie ins Leben zurückbringt und wiedergeboren wird, ist sie beglückend (fascinans). Der Tod wird somit positiv erfahren: er ist für die Eingeweihten nicht länger ein furchterregendes Übel, sondern „etwas Gutes", wie es auf einer in Eleusis gefundenen Inschrift heisst[15]. Diese „verwandelnde Erfahrung" bildet den eigentlichen Kern der Mysterien.

Platon und die Mysterien

Was nun aber hat Platon mit den Mysterien zu tun? Und wie kommt er auf dem Weg über die Philosophie zu den Mysterien?

Wie die meisten Athener war Platon persönlich in die damaligen Mysterienkulte eingeweiht und bestens mit ihnen vertraut. Da die Mysterien, vor allem die Mysterien von Eleusis, einen hohen Bekanntheitsgrad genossen und im Bewusstsein der Griechen lebendig gegenwärtig waren, können wir eine tiefgehende Kenntnis der Mysterien ganz allgemein voraussetzen. So erstaunt es nicht, dass sich Anklänge an die Mysterien bereits beim Aufstieg zur Idee des Schönen im *Symposion* finden: dieser gipfelt in der „Schau" des „göttlich Schönen selbst" (211e2), das in feierlich-religiösem Stil geradezu hymnisch beschrieben wird (211b1). Stärker noch wird der religiöse Hintergrund der Idee des Schönen im *Phaidros* beschworen: Dort wird die Schönheit wie in den Mysterien „geschaut" und „erfahren" (ἰδεῖν und παθεῖν sind die Schlüsselbegriffe) und trägt unverkennbar die Züge des Heiligen: sie erscheint zusammen mit den übrigen Ideen „in reinem Glanz" (250c4) und steht gleich einer kultischen Statue „auf heiligem Sockel" (254b7). Wer ihr in dieser hiesigen Welt begegnet, wird von „Schauder" und „Ehrfurcht" ergriffen, den für die religiöse Erfahrung typischen Gefühlsregungen: Wie einen Gott betet er das vollkommene Abbild der Schönheit an, und am liebsten würde er ihm wie einem heiligen Bild und einem Gott Opfer darbringen, fürchtete er nicht den Ruf einer heftigen religiösen Verzückung (μανία) (251a1-7). Was Platon „das Schöne

[15] *IG* II/III² 3661,6.

selbst“ nennt, ist also im tiefsten kein Begriff, keine Idee im philosophischen Sinne, nicht der Gott der Philosophen, sondern der lebendige Gott der Religion. Was „Religion“ hier bedeutet, muss entsprechend von den Mysterien her verstanden werden.

Bestätigt wird diese religiöse Deutung auch durch die Ideenlehre im ganzen. Sie gilt als Kern der platonischen Philosophie. Platon hat in seinen veröffentlichten Schriften ausführlich darüber gehandelt. Sie basiert auf der Unterscheidung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen den wahrnehmbaren Dingen der vergänglichen Sinneswelt und den rein geistigen, unzerstörbaren Ideen[16]. Das Wort „Idee“, griechisch ἰδέα oder εἶδος, heisst „Aussehen, sichtbare Gestalt“. Es gehört zur gleichen Wurzel *vid- „sehen“ wie ἰδ-εῖν und lat. vid-ere und bedeutet wörtlich die „Sicht“. Jede „Idee“ eröffnet die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist: sie lässt dieses Seiende in seiner wahren Gestalt erscheinen. Damit diese Sicht aber überhaupt möglich ist, muss zuerst Sichtbarkeit und d.h. Licht da sein. Platon hat dies im berühmten „Sonnengleichnis“ der *Politeia* erläutert, in dem er die oberste Idee, die Idee des Guten, im Bild der Sonne darstellt: Wie von der irdischen Sonne das Licht ausstrahlt, das den Dingen ihre Sichtbarkeit und dem Auge sein Sehvermögen verleiht, so strahlt vom Guten jenes Licht aus, das Platon „die Unverborgenheit und das Sein“ (508d5) nennt. Dieses Licht gibt den Ideen ihre Erkennbarkeit und der Vernunft ihr Erkenntnisvermögen. Es verleiht den Ideen aber auch ihr Sein und Wesen (509b), denn nur wo das Licht der Idee des Guten scheint, gibt es „Sicht“, und nur von diesem Lichtschein erhalten die Ideen Gestalt und Aussehen (griechisch εἶδος). Das Gleichnis gipfelt daher in der berühmten Aussage des Sokrates, „das Gute sei nicht das Sein, sondern noch jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) und rage an Würde und Macht darüber hinaus“ (509b8-10). Damit aber erscheint das Gute als nicht-seiend, als „nihil mysteriosum“[17]. Als „Nichts“ aber kann es nicht erkannt, sondern nur „geschaut“ und d.h. erfahren werden. Hier also erfolgt, eingeleitet durch mystisches Schweigen (εὐφημεῖν, 509a9), die unsagbare Epiphanie des Heiligen. Dementsprechend reagiert Glaukon, Platons Bruder und Gesprächspartner des Sokrates, mit der Anrufung eines Gottes: „Apollon, was für ein göttliches Übertreffen!“ (509c1-2) Der Ausruf impliziert Entsetzen, Angst und Schrecken und setzt die Erfahrung des „tremendum“ voraus. Für den Eingeweihten aber beinhaltet er auch die beseligende Erfahrung des „fascinans“, zumal sich hinter dem Namen A-pollon als „Nicht-Vielheit“ etymologisch das „Eine“ und damit „das höchste Sein“ verbirgt. Das bedeutet: Platons wichtigste Aussage basiert auf der Erfahrung des Mysteriums. Diese Schau des Mysteriums bildet nicht nur den Höhepunkt des Dialogs, sondern das „Herz“ der platonischen Schriften überhaupt. Sie ist der Schlüssel zur Ideenlehre.

Wie aber steht es mit der sog. „ungeschriebenen Lehre“ bzw. Platons Prinzipienlehre? Platon hat ja nach Ansicht der Tübinger Schule das Eigentliche und Höchste seines Denkens nicht den veröffentlichten Schriften anvertraut, sondern den mündlichen Erörterungen in der Akademie vorbehalten. Diese „ungeschriebenen Lehren“ (ἄγραφα δόγματα), wie Aristoteles sie nennt[18], liegen der Ideenlehre zugrunde und

---

[16] Vgl. bes. *Ti.* 27d5-28a4.

[17] E. A. Wyller, Platons *Parmenides* in seinem Zusammenhang mit *Symposion* und *Politeia*. Interpretationen zur Platonischen Henologie, Oslo 1960, 23. Siehe dazu und zum folgenden Anruf des Apollon: Schefer (2001) 120-136.

[18] *Ph.* 4,2, 209b15.

bilden das Fundament bzw. den Kern der platonischen Philosophie. Zu ihrem Verständnis bedurfte es besonderer Vorbedingungen und Vorbereitungen, einer regelrechten Einweihung. Man spricht daher auch von Platons „innerakademischer" oder „esoterischer" Lehre, die auf einen bestimmten Kreis von „Eingeweihten" beschränkt war. Im Zentrum stehen zwei gegensätzliche „Seinsgründe" oder „Prinzipien", die Platon das „Eine" oder das höchste „Gute" und die „Unbegrenzte Zweiheit" oder das „Grosse-und-Kleine" genannt hat. Aus der Verbindung dieser beiden Grundprinzipien geht die gesamte Realität in Abstufungen hervor: zunächst die idealen Zahlen und Ideen, dann die mathematischen Gegenstände und schliesslich die sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungen. So ergibt sich eine Art „Seinspyramide", an deren Spitze das positive, lichte Prinzip steht und deren Basis das negative, dunkle Prinzip bildet[19].

Dass auch diese Prinzipienlehre noch in einem grösseren, religiösen Horizont gesehen werden muss, hat bereits Konrad Gaiser in seinem Standardwerk „Platons Ungeschriebene Lehre" angedeutet[20]. Er macht dort auf zwei unlösbare Probleme aufmerksam, die radikal über die Ungeschriebene Lehre hinausführen:

Das erste Problem betrifft die Schwäche der Sprache, die Differenz zwischen Wort und Sache[21]: Da für Platon jede Art der begrifflichen Mitteilung, am Wesen der Sache gemessen, nur „abbildhaft" ist, muss auch die mündliche Lehre Platons, „gerade sofern sie auf das Höchste und Ursprünglichste gerichtet ist, unzulänglich und immer noch vorläufig sein" (4). Gaiser rechnet daher über den Bereich des lehrhaft Mitteilbaren hinaus mit einem „*Bereich des gänzlich ‚Unsagbaren'* (ἄρρητον)": „Die Erkenntnis der Seinsprinzipien *an sich*", so schreibt er, „ist dem Logos entzogen und einer intuitiv-‚mystischen' Erfahrung vorbehalten." (5) Damit ergibt sich eine dreifache Stufung des platonischen Philosophierens: Literarische Dialoge – mündliche Lehrvorträge – unsagbare Schau oder Erfahrung.

Das zweite Problem betrifft die Prinzipien selbst[22]: Da Platon die Wirklichkeit nicht auf einen einzigen, umfassenden Ursprung zurückführt, sondern auf zwei gegensätzliche Prinzipien, bleibt „ein logisch unaufhebbarer Gegensatz oder Widerspruch" (13) bestehen. Dieser Gegensatz lässt sich weder sagen noch denken und weist damit über die Prinzipienlehre hinaus auf eine unsagbare Erfahrung der Einheit der Gegensätze: die Urerfahrung des Heiligen als „mysterium tremendum et fascinans". Oder in Gaisers Worten: die Schau „eines höchsten Wesens, das alles Seiende umfasst und das dann wohl nicht ohne ein Moment der ‚Irrationalität' und ‚Freiheit' zu denken wäre" (13). Diese religiöse Mysterienschau, die nicht nur nicht geschrieben werden kann, sondern unbeschreibbar ist, bildet somit das Fundament der ungeschriebenen Lehre und steht im Zentrum der platonischen Philosophie.

Damit aber stellt sich nun zwingend die Frage: Was für ein Verhältnis besteht denn eigentlich zwischen Platon und den antiken Mysterien, das heisst zwischen Philosophie und Religion?

---

[19] Siehe Schefer (2001) 2-4.

[20] K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1968[2], 4-13.

[21] Siehe Schefer (2001) 21ff.

[22] Siehe Schefer (2001) 57ff.

Philosophie als Mysterieneinweihung

Platon verwendet in seinen Schriften nicht nur die Terminologie der Mysterieneinweihung, sondern stellt mehrfach und mit Nachdruck eine Sinnverbindung zwischen Philosophie und Mysterien her[23]. So wird z.B. im *Phaidon* die Philosophie mit den Reinigungsriten dionysischer Mysterien identifiziert[24], während im *Symposion* der Aufstieg zum Schönen als Einweihung in das Mysterium des Eros beschrieben wird[25]. Im *Phaidros* wiederum erscheint die Schau der Ideen als Mysterienepoptie[26]. Diese und andere Stellen machen deutlich, dass der Vergleich der Philosophie mit den Mysterien „nicht ein beliebiger Nebengedanke" ist, sondern „das innerste Geheimnis der ganzen platonischen Philosophie" erläutert[27]. Dementsprechend wurde er auch von der späteren Antike immer wieder vorgetragen[28].

Genau genommen handelt es sich dabei weder um einen Vergleich noch um eine Metapher, sondern um eine weitgehende Identität zwischen den beiden Bereichen. Dies legt der Mysterienhintergrund ganzer Dialogabschnitte nahe. Im *Symposion* z.B. erscheinen Sokrates' Ausführungen über Eros als dreistufige Mysterieneinweihung, eingeteilt in „Reinigung", „mythische Belehrung" und „Schau"[29]. Ebenso spiegelt Sokrates' zweite Eros-Rede im *Phaidros* das Reinigungsritual (καθαρμός) der „Kleinen Mysterien" von Agra wider[30]. In der *Politeia* ist sogar das gesamte Höhlengleichnis als Mysterieninitiation gestaltet[31].

Darüber hinaus tragen aber auch ganze Dialoge Struktur, Charakter und Funktion einer vorbereitenden Mysterieneinweihung: Die *Nomoi* z.B. stellen sich als Einweihungsgang in die Mysterien des Idäischen Zeus dar[32], während der *Lysis* die Züge einer Initiation in die Dionysos-Mysterien erkennen lässt[33]. Die *Politeia* entspricht im ganzen der Prozession nach Eleusis[34], und der *Phaidon* wiederum imitiert Struktur und Inhalt der heiligen Fahrt nach Delos und des dort aufgeführten, aus den kretisch-minoischen Mysterien stammenden Labyrinthtanzes[35].

So zieht sich die Mysterienstruktur durch die Früh-, Mittel- und Spätdialoge Platons, also durch alle Phasen des platonischen Schaffens. Dass dies kein Zufall ist,

---

[23] Siehe Schefer (2001) 93-118.

[24] *Phd.* 69c3-d2. Vgl. auch S. Lavecchia, Filosofia e motivi misterici nel *Fedone*. In: Seminari Romani di cultura Greca II,2 (1999) 263-280.

[25] *Symp.* 209e5ff.

[26] *Phdr.* 250b8-c4. Vgl. auch Ch. Schefer, Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries. A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*. In: A. Michelini (Hrsg.), Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy, Leiden/Boston 2003, 175-196.

[27] G. Picht, Platons Dialoge *Nomoi* und *Symposion*. Vorlesungen und Schriften, Stuttgart 1990, 407f.

[28] Siehe Schefer (2001) 95.

[29] Siehe oben A. 5.

[30] *Phdr.* 243a2f. Siehe Schefer (2001) 100f.

[31] Siehe Schefer (2001) 94 A. 226. Vgl. auch S. Lavecchia, Philosophie und Initiationserlebnis in Platons *Politeia*. In: Perspektiven der Philosophie 27 (2001) 51-75.

[32] Siehe Schefer (2001) 82-84.

[33] Siehe Ch. Schefer, Platons *Lysis* als Mysterieneinweihung. In: Museum Helveticum 58 (2001) 157-168.

[34] Siehe Schefer (2001) 120f., 124f.

[35] Siehe Schefer (2001) 148-154.

bestätigen die berühmten „Selbstzeugnisse“ des *7. Briefes* (340ff.) und des *Phaidros* (274ff.), in denen Platon ausdrücklich über Aufgabe und Eigenart seiner Philosophie reflektiert[36]. Dabei spielt er nicht nur immer wieder auf die Mysterien an, sondern verweist auch wiederholt auf eine Art Mysterienerfahrung als Höhepunkt und Abschluss des philosophischen Erkenntnisprozesses – am deutlichsten an jener berühmten Stelle des *7. Briefes*, wo es von den „ersten und höchsten Prinzipen des Seins“ bzw. der „Sache selbst“ heisst: „Denn sie ist in keiner Weise sagbar wie andere Lerngegenstände, sondern durch zahlreiche gemeinsame dialektische Gespräche um die Sache selbst herum und durch gemeinsames Leben entsteht sie plötzlich wie ein von einem Feuer entzündetes Licht in der Seele und nährt nunmehr sich selbst.“ (341c5-d2) Damit erinnert Platon an die lichthafte, plötzliche Schau am Ziel der Mysterien (die sog. ἐποπτεία), die nicht mehr gelernt, sondern nur noch erfahren werden kann und als verwandelnde Erfahrung (πάθος) weder mitteilbar noch überhaupt sagbar ist und unvergesslich bleibt[37].

Platon selbst stellt also ins Zentrum seiner Philosophie eine Art Mysterienerfahrung, und Aristoteles ist ihm in seinem Dialog *Über die Philosophie* gefolgt[38]. Nur von dieser Selbstdarstellung der Philosophie als Mysterieneinweihung her lassen sich denn auch die Hauptmerkmale des platonischen Dialogs im allgemeinen verstehen. Diese stimmen nämlich genau mit den Grundzügen der Mysterien überein[39]:

a) Der Ungleichheit bzw. dem unterschiedlichen Einweihungsstand der Gesprächspartner entspricht in den Mysterien die Scheidung zwischen bereits Eingeweihten und noch Uneingeweihten.
b) Dem Aufstieg in Stufen entspricht die stufenweise Einweihung in die Mysterien.
c) Der sog. „Hilfe-Situation“ (Th. Szlezák), in der eine Argumentation angegriffen wird und auf anfängliche Unwissenheit unerwartete Rettung folgt, entspricht im Mysterienritual die unverhoffte Rettung aus vorausgehender Gefahr und Todesbedrohung.
d) Den Verweisen auf Ungesagtes (den sog. „Aussparungs-“ bzw. „Verschweigungsstellen“) entspricht die Zurückhaltung der Eingeweihten gegenüber Uneingeweihten.

Über die Dialoge hinaus hat aber auch die platonische Philosophie im ganzen die Struktur und Funktion einer Mysterieneinweihung[40]. Man unterscheidet nach Auffassung der Tübinger Schule drei Stufen:

1. die exoterischen Schriften
2. die esoterische Prinzipienlehre oder sog. „ungeschriebene Lehre“, die nur mündlich den Schülern der Akademie mitgeteilt wurde
3. die unsagbare Schau bzw. noetische Erfahrung des Einen.

---

[36] Siehe Schefer (2001) 63-78.

[37] Siehe Schefer (2001) 64f.

[38] Aristoteles vergleicht dort im Anschluss an Platon die Philosophie mit einer Mysterieneinweihung und verweist dabei auf eine höchste Erfahrung jenseits des Sagbaren: „Die Einzuweihenden müssen nicht etwas lernen (μαθεῖν), sondern erfahren (παθεῖν) und in einen Zustand versetzt werden, natürlich nachdem sie eine Eignung erreicht haben“ (Fr. 15 Ross). Diese Stufe der Philosophie hat Aristoteles auch als „mysterienhaft“ (μυστηριώδες) bzw. „epoptisch“ (ἐποπτικόν) bezeichnet und mit der Schau in den Mysterien von Eleusis verglichen. Siehe Schefer (2001) 97-99.

[39] Siehe Schefer (2001) 101-109.

[40] Siehe Schefer (2001) 109-117.

Die gleichen Stufen finden sich auch in den Mysterien:

1. Platons veröffentlichten Schriften entsprechen die öffentlichen, allbekannten Mysterienmythen (wie die Mythen von Demeter und Persephone oder die orphische Theogonie), die in Buchform vorliegen konnten.
2. Die „ungeschriebene Lehre" verweist auf die geheime Mysterienlehre (wie die Zerreissung des Dionysos), die nur mündlich den Mysten in der Weihehalle offenbart wurde.
3. Die unsagbare Schau des Einen entspricht der unsagbaren Schau bzw. epoptischen Erfahrung der Mysteriengottheit.

Da Platon seine Schule, die Akademie, zudem als kultische Weihestätte und die Erziehung in der Akademie als religiöse Mysterieneinweihung gestaltet hat[41], stellt seine Philosophie somit eine echte, eigenständige Form eines Mysterienkultes dar.

Verweise auf das Unsagbare

Dementsprechend finden sich in den Dialogen, die als „Abbilder" des Lehrverfahrens in der Akademie zu verstehen sind (vgl. *Phdr.* 276a), immer wieder Hinweise auf die im Hintergrund stehende mündliche esoterische Prinzipienlehre. Man nennt sie „Aussparungs-" oder „Verschweigungsstellen" (H. Krämer)[42]. Darunter versteht man eine Reihe von Stellen, an denen Platon auf hier Ungesagtes verweist: Der Hauptunterredner erklärt vor oder unmittelbar auf dem Höhepunkt des Gesprächs, er müsse das, wovon die Rede sei, jetzt verschweigen und werde ein andermal darauf zurückkommen. Die berühmteste dieser Stellen findet sich in der *Politeia* gegen Ende des 6. Buches, wo Sokrates die Frage nach dem Wesen des Guten kurzerhand abbricht und ins Sonnengleichnis ausweicht (506dff.).

Daneben gibt es in den Dialogen aber auch Hinweise auf Unsagbares, genauer: auf eine unsagbare kultisch-religiöse Erfahrung. Man kann sie in Anlehnung an die Mysterienkulte als „Aussparungsstellen zweiten Grades" bezeichnen (bezogen auf den zweiten Weihegrad des Epopten, des „Schauenden", der im Gegensatz zum Mysten nichts mehr zu lernen, sondern nur noch zu schauen bzw. zu erfahren hat)[43]. Solche Stellen kommen in allen Dialogen von der Früh- bis in die Spätzeit mehr oder weniger häufig vor und finden sich stets an den Schlüsselpositionen des Gesprächs: am Anfang, in der Mitte oder am Ende. Als prägendes Moment der sog. „Rahmendialoge" umrahmen sie den eigentlichen Dialog und bilden so Grundlage und Ziel der philosophischen Erörterung. Im wesentlichen lassen sich drei Gruppen religiöser Elemente unterscheiden[44]:

1. Kultische Feste, d.h. der Dialog spielt vor dem Hintergrund eines religiösen Festes.
2. Religiöse Hilfeleistung, d.h. die sog. „Hilfe für den Logos" wird von einer religiösen Person oder einem Gott erbracht.
3. Kultische Handlungen, d.h. die Gesprächsteilnehmer beten oder vollziehen andere kultische Rituale.

---

[41] Siehe Schefer (2001) 154-166.

[42] Siehe Schefer (2001) 78f.

[43] Siehe Schefer (2001) 80-93.

[44] Siehe Schefer (2001) 87-92.

Als Musterbeispiel sei der Anfang der *Politeia* erwähnt[45]. Platon stellt dort als Fortsetzung des Dialogs die „Zusammenkunft" (συνεῖναι) und das „Gespräch" (διαλέγεσθαι) mit jungen Leuten in Aussicht (328a8-9). Συνουσία, das wörtlich „Zusammensein" bedeutet, ist die überlieferte Bezeichnung für Platons innerakademische Lehrtätigkeit, die sich in Form von Lehrgesprächen mit den Schülern vollzog. Platon verweist hier also auf seine mündliche, ungeschriebene Philosophie (Aussparungsstelle ersten Grades). Zugleich betont er aber auch, dass dieses „Zusammensein" im Rahmen der Bendideen, eines Weihefestes der orgiastischen Göttin Bendis, stattfinden wird (vgl. 354a10f.). Die Gesprächsteilnehmer wollen nämlich am Abend noch die Nachtfeier zu Ehren der Göttin anschauen, und eben dort soll es auch zur dialektischen Zusammenkunft kommen (328a7-9). Damit wird das mündliche Philosophieren vor einen religiösen Hintergrund gestellt und auf die kultische Schau bzw. unsagbare Erfahrung als Höhepunkt und Abschluss der philosophischen Einweihung verwiesen (Aussparungsstelle zweiten Grades). Die gleiche religiöse Erfahrung spiegelt auch der unmittelbare Anfang des Dialogs wider: Sokrates geht nämlich mit Glaukon in den Piräus hinunter, „um zur Göttin zu beten und zugleich das Fest anzuschauen" (327a2-3). Dann, „nachdem sie gebetet und geschaut haben" (327b1), beginnt das Gespräch. Wieder also ist der eigentliche Dialog in einen kultischen Rahmen eingebettet und verweist als Nachahmung der mündlichen Lehrgespräche in der Akademie zugleich auf eine lebendige unsagbare religöse Erfahrung als Grundlage und Voraussetzung dieser λόγοι.

Als weiteres Beispiel sei der Anfang der *Nomoi* genannt[46]. Die einführenden Worte des Atheners machen deutlich, dass das folgende Gespräch „über Staatsordnung und Gesetze" auf einer Wanderung von Knossos „zur Grotte und zum Heiligtum des Zeus" (625b2) stattfindet. Am Schluss des Dialogs aber ist das Ziel noch nicht erreicht; vielmehr ist bis zur Staatsgründung noch eine beträchtliche Wegstrecke zu gehen: Die Frage nach der philosophischen Bildung etwa, welche die Mitglieder der „Nächtlichen Versammlung" erhalten sollen, will der Athener jetzt nicht mehr behandeln. Denn diese Kenntnisse können nur nach „Belehrung mit häufigem Zusammensein" (968c6) von der Seele erfasst werden und sind folglich „nicht vorher mitteilbar" (968e4). Der Athener erklärt sich daher bereit, über das Ende des in den *Nomoi* geschilderten Gesprächs hinaus mit seinen Partnern zusammenzubleiben und ihnen bei der tatsächlichen Verwirklichung der Staatsgründung „seine Meinungen über Ausbildung und Erziehung zu offenbaren" (969a1-3).

Auch in dieser klassischen Aussparungsstelle ersten Grades verweist Platon durch Ausdrücke wie „häufiges Zusammensein" (πολλὴ συνουσία) und „meine Meinungen" (τὰ δεδογμένα ἐμοί) klar auf seine esoterischen Lehrgespräche bzw. „ungeschriebenen Meinungen" (ἄγραφα δόγματα). Ihre Darlegung erfolgt auf dem letzten Wegstück des Aufstiegs, das Platon in seinem Dialog nicht mehr dargestellt, sondern der Mündlichkeit vorbehalten hat.

Das eigentliche Ziel des Weges aber bleibt „die Höhle und das Heiligtum des Zeus" auf dem Idagebirge. Dorthin hat sich ja auch Minos alle neun Jahre zur „Zusammenkunft" (συνουσία, 624b1) mit seinem Vater Zeus begeben und von ihm die kreti-

[45] Siehe Schefer (2001) 80-82.

[46] Siehe Schefer (2001) 82-84.

schen Gesetze bzw. das für sein Herrscheramt nötige Wissen erhalten (624a7-b3), und die Wanderung der drei Männer ist demnach nichts anderes als „ein Nachvollzug jener mythischen Wanderung des Minos“[47]. Die Ida-Höhle bildete dabei in klassischer Zeit das Zentrum von Zeus-Mysterien, und Minos selbst galt als „Myste des Idäischen Zeus“, der in die Geheimnisse des Zeus eingeweiht war. Damit aber deutet Platon an, dass auch die zurückgehaltenen Gespräche über das ideen- und prinzipienphilosophische Wissen der künftigen Herrscher in den Rahmen einer lebendigen Mysterieneinweihung gehören, und die noch ausstehende Ankunft der Gesprächsteilnehmer im Tempel des Zeus verweist als typische „Aussparungsstelle zweiten Grades“ auf die unsagbare religiöse Erfahrung als Höhepunkt dieser Einweihung. Im Mysterienheiligtum nämlich fanden gewöhnlich Opfer, Tanz und Gebet, kurz: die Epiphanie des Gottes statt.

All diese Hinweise auf das Religiös-Kultische als tragendes Fundament der Philosophie finden ihre Entsprechung in der realen Institution der Akademie. Diese bildete nämlich nicht nur den Ort, wo Platon seine „ungeschriebene Lehre“ vorgetragen hat, und damit den Hintergrund der fiktiven Dialoge, sondern besass auch einen religiösen Mittelpunkt: ein mit einem Altar versehenes Heiligtum, in dem unter der Aufsicht eines Opfervorstehers (ἱεροποιός) und eines sakralen Beamten (ἐπιμελητής) – beide Ausdrücke sind auch für die Mysterienkulte bezeugt – täglich geopfert und gebetet wurde, Weihgeschenke dargebracht, Götterstatuen aufgestellt und rituelle Feste gefeiert wurden[48]. Als Kultort aber bildete die Akademie den geeigneten Rahmen für die unsagbare Schau bzw. religiöse Erfahrung eines Gottes.

Damit hat Platon seine Philosophie nicht nur als echte Mysterieneinweihung verstanden, sondern auch als solche verwirklicht. Er beginnt in den Schriften mit der Ideenlehre, die lern- und lehrbar und öffentlich mitteilbar ist, geht dann zur mündlichen Prinzipienlehre über, die nur noch in der Akademie lern- und lehrbar und mitteilbar ist, und endet schliesslich bei der unbeschreibbaren ‚Schau’, die nicht mehr lern-, lehr- oder mitteilbar, ja nicht einmal mehr sagbar ist, sondern nur noch von Eingeweihten nach Art der Mysterien im lebendigen Kult erfahren werden kann.

So stellt sich aber schliesslich die Frage: Wenn Platons Philosophie eine echte und eigenständige Form eines Mysterienkultes ist – worin liegt dann der Unterschied zu den ursprünglichen, den nichtphilosophischen Mysterien der Antike? Die Antwort ist nicht ganz einfach.

Religion und Philosophie

Zunächst fällt auf, dass die Akademie keine eigentliche Mysteriengottheit verehrte, sondern als Kultverein zur Verehrung Apollons und der Musen organisiert war[49]. Darauf weisen vor allem das Musenheiligtum (Μουσεῖον) im Zentrum der Akademie und die Apollonstatue, die für Platon von seinen Schülern errichtet wurde. Aber auch in Platons Schriften spielt die religiöse Epiphanie des Apollon eine überragende Rolle: sie durchzieht das gesamte Werk von der *Apologie des Sokrates* über den *Kratylos*, den

[47] K. Schöpsdau, Platon, Nomoi Buch I-III. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1994, 103.

[48] Siehe Schefer (2001) 166-168.

[49] Siehe oben A. 48 und Ch. Schefer, Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos (IPS 7), St. Augustin 1996, 254-265.

Phaidon und die *Politeia* bis hin zu den *Nomoi*[50]. Und immer steht Apollon ungesagt an der Stelle des Höchsten im Zentrum der platonischen Philosophie. Dabei ist Apollon keineswegs nur die Metapher für das Gute oder Eine, sondern der Name für den lebendigen Gott, der jedoch nicht mit dem christlichen Gott identifiziert werden darf. Dementsprechend erscheint er in allen erwähnten Schriften als kultisch-religiöser Gott, der Orakel gibt, rituelle Reinigungen vornimmt, Gebete und Opfer empfängt, Tempel und Priester hat, oder mit Festen, Hymnen und Chorreigen verehrt wird. Da seine Epiphanie letztlich auch der Ideenlehre, ja sogar der polaren Prinzipienlehre zugrundeliegt[51], spricht alles dafür, dass die platonische Einweihung nicht in der Erfahrung einer der gängigen Mysteriengötter, sondern in der Erfahrung des Gottes Apollon gipfelte. Wer ist dieser Apollon?

Eine Analyse der einschlägigen Stellen weist auf, dass dieser Gott bereits bei Homer als Licht im Gegensatz zum Dunkel, als Leben im Gegensatz zum Tod erscheint und als „Epiphanie der ewigen Gegenwart" reines Staunen erregt[52]. Das bedeutet: der Gott Apollon steht in einem gewissen Gegensatz zu den Mysteriengottheiten (Dionysos, Persephone etc.), die sich immer als Licht *in eins* mit dem Dunkel, als Leben *in eins* mit dem Tod offenbaren – eben als „mysterium tremendum et fascinans" (R. Otto) – und infolgedessen nicht nur Staunen (fascinans), sondern auch Schrecken und Entsetzen (tremendum) hervorrufen[53]. Apollon repräsentiert nur *eine* Seite des „mysteriums" – das „fascinans" ohne das „tremendum", das Licht ohne das Dunkel, das Leben ohne den Tod, das Sein ohne das Nichtsein –, weshalb denn auch bei der Mysterienschau der Ideen im *Phaidros* nur von Seligkeit und Verehrung, nicht aber von Entsetzen und Angst die Rede ist (250bc).

So zeigt sich der platonische Apollon gleichsam als verengter, eingeschränkter Mysteriengott. Während die Mysterien mit dem Erschrecken beginnen und in der umfassenden Erfahrung der zweieinigen Gottheit als „mysterium tremendum et fascinans" gipfeln, beginnt die platonische Philosophie mit dem Erstaunen (*Tht.* 155d) und kulminiert in der einseitigen Erfahrung des Apollon als reinem „fascinans", als reinem Sein[54]. Als Folge dieser Verkürzung erfolgt auch der Einweihungsprozess der Philosophie in einem eingeschränkten Sinn: nicht durch Ritus und Kultus, sondern durch Logik und Vernunft. Der Tempel wird dabei durch den Raum des reinen Geistes (obwohl immer noch im kultischen Rahmen der Akademie) ersetzt, und an die Stelle von Opfer und Gebet treten Fragen und Denken. Das bedeutet: Die Philosophie vollzieht dasselbe wie der Mysterienkult, aber auf einer rein geistigen Ebene, während die kultischen Handlungen der Mysterien den ganzen Menschen samt der emotional-affektiven Seite miteinbeziehen. Darin liegt denn auch der eigentliche Unterschied zwischen philosophischer und kultischer Einweihung.

Es spricht also alles dafür, dass Platon die ursprüngliche Mysterienerfahrung bereits im Banne des Gottes Apollon gemacht und gedeutet hat. Das heisst: er vermochte sie unter dem Namen dieses Gottes nicht zureichend zu „fassen" und zu beschwören.

---

[50] Siehe Schefer (1996), zweiter Teil.

[51] Siehe Schefer (2001) 179-194.

[52] Siehe Schefer (1996) 5-24.

[53] Siehe Schefer (2001) 215-222.

[54] Siehe Schefer (2001) 215f., 224.

Das „umfassende“ Ergriffen-Sein durch das „mysterium“ ging über in das beschränkte Ergriffen-Sein durch den Gott Apollon, und am Ende blieb schliesslich nur noch das aktive Be-greifen durch „Begriffe“.

Dennoch bleibt auch ein eingeschränkter Mysterienkult ein echter Mysterienkult. Insofern der Einweihungsgang der platonischen Philosophie in der kultischen Epiphanie eines Gottes – wenn auch des verengten Gottes Apollon – gipfelt, *ist* die Philosophie Platons Mysterienkult, und wir dürfen sie als lebendige „Mysterien des Apollon“ bezeichnen[55].

Nun hat Platon die ganze nachfolgende Philosophie und vor allem auch die von ihr geprägten Wissenschaften massgeblich beeinflusst. Nicht zu Unrecht zitiert man immer wieder die berühmte Aussage des Philosophen Alfred North Whitehead, die europäische Philosophie bestehe „aus einer Reihe von Fussnoten zu Platon“[56]. Damit aber liegen die platonischen „Apollon-Mysterien“ der Geschichte des abendländischen Denkens zugrunde. Falls die hier vorgelegte Deutung zutrifft, ergibt sich auch eine neue, überraschende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie, Wissenschaft und Religion: Die Philosophie und mit ihr die Wissenschaften müssen dann von der Religion her verstanden werden – und nicht umgekehrt, wie es bisher Tradition war. Noch deutlicher: Philosophie und Wissenschaften *sind* eine (eingeschränkte) Form von Religion. Nur unter diesen Voraussetzungen konnte Carl Friedrich von Weizsäcker in seinem Buch über „Die Tragweite der Wissenschaft“ provokativ formulieren: „Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit.“[57]

---

[55] Dagegen äussert sich z.B. E. Krummen, Sokrates und die Götterbilder. Zur Erkenntnis der höchsten Ideen in Platons *Symposion* (215ab). In: Perspektiven der Philosophie 28 (2002) 11-45, dort: 35: „Allerdings sollte man nicht so weit gehen, platonische Philosophie als ‚Mysterien’ und ‚Initiation’ aufzufassen. Platonsche Philosophie ist weder ein ‚Kult’ noch eine ‚Religion’.“ Zustimmend Albert (2003) 192: „Die unverkennbaren Analogien zu den antiken Mysterienreligionen darf aber nicht dazu führen, dass man die Philosophie Platons selber als Mysterienreligion versteht.“ Beide Autoren setzen sich jedoch nicht mit meiner These und dem von mir vorgelegten Material auseinander.

[56] A. N. Whitehead, Prozess und Realität, Frankfurt a. M. 1987, 91 (engl. 1929).

[57] Siehe oben A. 2.

Philotheos **4** (2004) 237-247

Katelis Viglas
Volos, Greece

The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus)

The consideration of the world as an ensouled and living being in ancient Greek philosophy was expressed at first with "Hylozoism" of the Presocratics, but it received its most clear expression in the dialogue of Plato's *Timaeus* (30b-c). In this philosophical work, Plato sustains that Demiurge created this world we all see, as an ensouled and rational living being (ζῷον ἔμψυχον καὶ ἔννουν). Further more, the same philosopher claims that because God wanted his creature similar with the most beautiful intelligible world, which is also the most complete and most perfect world, he compounded a visible living being, which encompasses all living beings of the same natural rank. We also find, except in *Timaeus*, in *Politicus* (269c-270a, 272e-273e) and in *Philebus* (28d-30a-d), the perception of the world as a living creature endowed with soul and intellect. Moreover, Plato makes a reference to the World Soul, about its structure, its harmonious division, and the movement it gives to the "body", reaching to the conclusion that it is a foundation of knowledge (*Timaeus* 34c-37c)[1].

This consideration of the world as a living being, found in Plato's *Timaeus*, inspired Aristotle, who although he rejected the theory of Ideas in an intelligible world, kept the concept of teleology in a world organized according to the hierarchy of immanating forms[2]. Aristotle accepts as highest form the energy of a transcendental Intellect, which generates the entire sensible world. The eternal energy of Intellect is the model for the perpetuity of celestial orbits and for the circles of generation that are connected with the change and alteration of elements. In this way, they were asserted – as far as they were missing in the ancient theories – the immortality of individuals and the perenniality of species. So it is expressed in Aristotle a concept of the world's vitalism, a "cosmobiology", which is not supported, as in Plato's, by an ontological contemplation. Aristotle maintains that there is the permanency of a universal organised being, subjecting all the circular movements to the transcendental energy[3].

Then, there are the Stoics who reject any transcendentalism, and it is only inside the immanation of a World Soul where they see the concept of an organism. For them,

---

[1] J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford 1902. Cf. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.

[2] J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, 17-18.

[3] Ibid. 39.

no Intellect exists over this immanating Soul, as it is in Aristotle's theory. Also the universal organism, like the living beings, passes through a phase of development, followed by a phase of decline. We would be more accurate if we said that the world after a phase of progressive organisation, development, evolution and differentiation, falls into the reversal procedure of return to the very first homogeneity and it is absorbed gradually into the primordial substance, which is fire; it is the conflagration (ἐκπύρωσις), which follows an intense tranquillity, a conversion of all substances into water (κατακλυσμός). Nevertheless in the universal humidity are conserved some relics of fire; the vital heat, this "spirit", is consisted of a germ, which shall give birth to a new world of which the history will be a repetition of the previous world. This is the theory of "eternal return"[4]. So in the view of Stoics, universe is eternal (ἀΐδιος) and at the same time perishable (φθαρτός). The consideration of the world as a living organised being receives in the Stoics a primitive form and the affirmation of a World Soul is expressed by a spontaneous vitalism. This perspective is in accordance with the cosmological teleology of *Timaeus*. This is the case also with first century B.C. scholar of the Academy, Antiochus Ascalonites, who – abandoning the scepticism of the school's leaders: from Arcesilaus to the laters – restored a syncretic dogmatism, declaring the fundamental agreement of platonic, aristotelic and stoic doctrines.

The Platonic philosophy tends to justify the image of the world as an ensouled being through an idealistic ontology: it is a contemplation of the idea of All, the unified totality, which makes us see the world as a living and organised being. Organism is an eternal idea; the universal organism has an infinite permanence; the individual organism is subjected to birth and to death, finding in the everlasting species an achievement of immortality, a correspondence with the endless life of Universe. In Stoics there doesn't exist any more the idea of eternity and the permanence of World, but a temporal image of eternity, which is not but an extension of the duration of mortal beings, repetition without end. Instead of the idea of eternity we find in Stoics the seminal reason, which is the law of temporal succession.

This platonized stoicism obtained a big audience and knew a big diffusion; in the firsts post-Christian centuries it was the dominant philosophy; and this was the starting point for Plotinus to contemplate about the matter we discuss. But because he couldn't be satisfied with a syncretism which confused all the doctrines, he tried first to discriminate different levels or to express each of them and then to unify them conceiving finally an organised system. The immanent Soul of Stoics, Intellect of Aristotle and One or Good, the supreme intelligible of Plato, obtain their position in the hierarchy of hypostases[5].

According to E. Bréhier there is not a more banal matter in ancient Greek philosophy than the concept of animism or panpsychism[6]. Plotinus inherits this concept from his predecessors and gives to it a very essential position in his cosmology. The sensible world for Plotinus is an ensouled organised living being; all parts of it contribute to the unity of the whole and are unified to achieve a connection of all influences, a cosmic sympathy. But this organic unity, this coordination of action, this con-

[4] Ibid. 39-40.

[5] Ibid. 18-19.

[6] E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1968, 51.

nection of all influences, this cooperation and this sympathy couldn't be accomplished if there wasn't a Soul:

> Πρῶτον τοίνυν, θετέον ζῷον ἓν πάντα τὰ ζῷα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη (...). Συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῷον ἕν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς (...). Οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων δὲ ἑτέροις μεταξύ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων, καὶ εἰς τὸ πόρρω ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον· ζῴου τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει (IV.4.32.4-23).
>
> First of all we must posit that this All is a "single living being, which encompasses all the living beings that are within it"; it has one soul that extends to all its parts (...). This one universe is all bound together in shared experience and is like one living creature, and that which is far is really near (...). For the like parts are not situated next to each other, but are separated by others between, but share their experiences because of their likeness, and it is necessary that something which is done by a part not situated beside it should reach the distant part; and since it is a living thing and all belongs to a unity nothing is so distant in space that it is not close enough to the nature of the one living thing to share experience.[7]

Plotinus received the concept of a World Soul, which extends to all the sensible world, animating and fertilizing it, mainly from the Stoics. But he doesn't accept, first, that the World Soul is the highest of all hypostases, and second, he doesn't understand the soul in material or spatial terms; since the Stoics consider God and Soul as forms of matter, they fall into the fundamental mistake to posit the ontologically perfect later than the ontologically inferior (Enn. II.4.1.1-13, IV.7.4.8[3], VI.1.26-27, cf. V.9.4.3-12)[8]. The ontology of Plotinus uses this principle and includes three hypostases. On top of the hierarchy of Neoplatonic hypostases there is the One or Good or God, who generates the lower hypostasis, that is the Intellect, which encompasses all intelligibles, and the Soul which plays an intermediate role, because through the vision of its superior Intellect produces Nature and Matter. We can have an image of the hierarchy of hypostases if we imagine burning at the top of a mountain a fire and illuminating the space around it in a great distance. As we go away from the fire the illumination gets a bit fainter, until we go to a region where the illumination has disappeared. For Plotinus the place that stays in darkness symbolizes the ultimate matter. This material world is not entirely evil in the degree that participates in the World Soul. The sensible world is for this reason worth seeing because it imitates the intelligible beauty[9].

The World Soul is like a spiritual ocean in which the sensible world is absorbed: it has nothing artificial, nor does it function through calculation or combination. The entire perishable world of becoming enters a psychic reality. It is the world of the third century A. D., where instead of propounding the question of the rational coherence of causes, with which the adventure of greek philosophy started, the world is absorbed in a mystic action as in a dream. For presocratics, the soul was just a product of nature, but for neoplatonism the entire nature is real only because the soul exists. The uncon-

---

[7] All English translations of the *Enneads* are from: *Plotinus*, with an English translation by A. H. Armstong, The Loeb Classical Library, Vol. I-VII, London 1988.

[8] R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Duchworth, London 1972, 25.

[9] Γ. Τζαβάρας, *Πλωτίνος Εννεάδων Βιβλία 30-33*, Εισ., Μεταφρ., Σχολία, Αθήνα 1995.

scious action of the World Soul, the domination of Gods and daemons, the spiritual sympathy of all things, which is expressed in admirable relations and connections of each thing with all the others, all the forms of magic, astrology, faith in miracles, flow in this consideration of the world. Man is as if surrounded by superior mystic powers; this world which has been generated from the intelligible, which is full of souls, surround him like a magic circle[10].

For Plotinus there is nothing lifeless and soulless in universe; if we believe the contrary, we shall be deceived by an illusion. Even the stones grow and live on an ensouled and living earth.

> Οὐ ταὐτὸν δεῖ νομίζειν σῶμα εἶναι γήινον ἀποτμηθέν τε τῆς γῆς καὶ μένον συνεχές, οἷα λίθοι δεικνύουσιν αὐξόμενοι μέν, ἕως εἰσὶ συνηρτημένοι, μένοντες δὲ ὅσον ἐτμήθησαν ἀφῃρημένοι (IV.4.27.8-11).
>
> One should not consider an earthly body the same when it is cut off from the earth and when it remains connected with it, as stones show, which grow as long as they are attached to the earth but remain the size they were cut when they are taken away from it.

The world is as if having soul and life in it. Everything is connected to a living organism in which the powers express with their diversity a unique ratio. As J. Trouillard says: "the concept of organism is the less sufficient manifestation of the idea. Anyone who speaks about organism speaks about totality, which symbolizes order and relation. The continual creation of a living being is the most central truth of the spirit. The 'biosphere' is the phenomenon of 'noosphere'. Already between the intelligible and the sensible, Plato had placed the vital and the aesthetic formula"[11]. The concept of Soul and the concept of a living organism are connected together and the one takes the place of the other without there being any clear separation between them. So we can talk about biologism, but also about animism without being able to trace clear and accurate borders. This animism or panpsychism of Plotinus about the sensible world is not at all an anthropomorphism (IV.4.9.13-19)[12]. Soul creates and conserves this world, becoming a motive and energetic power, mingled with matter, which it determines. Because of its theoretical action, it imposes order, finding this order inside the intelligible. From one point of view soul touches the intelligible, obtaining formatting power; from another point of view it touches the matter giving it a form[13]. So the soul, being power and energy, is coming from the intellect, taking from it life and light, in order to formulate matter with a faint life. As generative, nourishing and vegetative power, soul is determined from above. Nature in its turn, image of Soul, without imagination and self-consciousness, is doing silently its work. Inside the perishable world of becoming it conserves a familiar form. If there is something eternal in that lower form of life it is the conservation of species, the *conservatio sui*. So Plotinus is becoming the forerunner of neovitalism, the philosophy of life[14].

---

[10] W. Windelband-H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Ελλ. μεταφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα, τομ. 1, 289.

[11] J. Truillard, *La procession Plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, 27. Cf. J. Moreau, *L'Idée d'Univers dans la pensée antique*, Turin 1953.

[12] E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, op. cit. 55.

[13] Ibid. 53.

[14] Δ. Ν. Κούτρας, *Η έννοια του φωτός εις την αισθητικήν του Πλωτίνου* (διδακτ. διατρ.), Αθήνα 1968, 48.

The energy of World Soul is coming down inside the inorganic nature giving life everywhere. While for Plato the world was separated in the middle, because for him only animals have soul and not the plants or the minerals, for Plotinus everything has a soul, and something is real only in the degree that it has soul. Many idealistic philosophers shared this dualism with Plato, according to W. R. Inge, separating the world of experience, though they couldn't find an accurate dividing line[15]. Nature for Plotinus doesn't permit such a division. The entire world is for him a living creature (ζῷον), which encompasses all the living creatures (περιεκτικοὺ ζώων ἁπάντων), deriving its existence from Intellect, the archetype, where all the intelligible beings are included. But also this intelligible world is a living creature by itself. The difference between the two worlds lies in the degree of coherence and unity, because the sensible world has its existence divided, having all its parts in confusion, while the intelligible world has everything together into one (V.9.9).

Plotinus through his animism spiritualizes all the cosmic powers. One part of Soul stays in the Intellect, but it is through its lower part that it approaches matter (III.8.4.8-10). Plotinus contrary to the Stoics gives to his animism an unlimited extension. For him any energetic power in nature is a soul which is connected with another soul. It is not only the world which has a soul, but also the stars have a soul, and earth has – as we have seen – a soul:

> Εἰ οὖν τοῖς φυτοῖς δίδωσι τὴν γεννητικήν – ἢ αὐτὴν τὴν γεννητικήν, ἢ ἐν αὐτῇ μὲν ἡ γεννητική, ταύτης δὲ ἴχνος ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς – καὶ οὕτως ἂν εἴη ὡς ἡ σὰρξ ἔμψυχος ἤδη καὶ ἐκομίσατο, εἰ ἔχει, καὶ τὴν γεννητικὴν ἐν αὐτοῖς τὰ φυτά. Ἐνοῦσα δὲ δίδωσι τῷ σώματι τοῦ φυτοῦ ὅπερ βέλτιον, ᾧ διαφέρει τοῦ κοπέντος καὶ οὐκέτι φυτοῦ, ἀλλὰ μόνον ξύλου. Ἀλλ' αὐτῷ γε τῷ σώματι τῆς γῆς τί δίδωσιν ἡ ψυχή; (IV.4.27.1-9).
>
> If, then, the earth gives the generative soul to plants – either the generative soul itself, or the generative soul is in the earth itself and a trace of it is the generative principle in plants – in this latter case too, plants would be like flesh which is already ensouled and have acquired, if they possess it, the generative soul, being present in the body of the plants, give it what is better in it, that by which it differs from the piece which has been cut off and is no longer a plant, but only a stick. But what does the soul give to the body of the earth itself?

It is because of this vitalism or animism that Plotinus accepted with special favour the stoic consideration of seminal reasons. The seminal reason is the power which encompasses in the individual level all the characters that are developing separately and successively in a living being; it is like a law of development of this being itself. The seminal reason is often presented by Plotinus like something intermediate between soul and living being:

> οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχαὶ ἁπλῶς. (VI.7.5.5-6)
>
> For this is how the seminal reasons in seeds are; for they are neither without soul nor simply souls.

But sometimes the reason is identified with soul itself (III.2.18.27-30). The seminal reason is an expression of Soul's action.

---

[15] W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1968, Vol. 1, 209-210.

So the Plotinian animism transforms the reality into a spiritual order; if from a sensible reality we substract the spiritual order in which it is reflected and which expresses it, what remains is non-being, matter, the empty space of the reality in which this order is realized. Or one order and one reason exist only with the property of theory of the object of science; the only forming principle in the sensible world is theory-vision and its object. The only active powers are of spiritual nature. Nature is like a dream of this order, which is reflected in matter. This spiritualized physics is in contrast, a very radical one, with every mechanization and theory of mechanics[16]. In this view the whole is produced through relations of spiritual order; so the sensible world is becoming transparent, because of its spiritualization and it is taking a place in the evolution of spiritual and psychical life[17].

The theory of sympathy

The spiritualization and animation of universe is based on the solidarity of its parts, the natural sympathy, which is attested by the astronomical regularity and the correspondence of vital rhythms, like the circles of vegetation and the celestial periods. This view, which emphasizes the analogy between universe and living being, between microcosm and macrocosm, seems to originate from the Chaldeans and it is used for astrological divination; but it was adapted by Hippocratic medicine or it was supported by different empirical observations. In Stoicism it was expressed by the formula, σύρροια μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα[18], which was revived by Leibniz[19].

According to the Stoics – the immediate predecessors of Plotinus from whom he received the theory of sympathy – all the bodies are in a mutual support and since "all are inside all" and universe is one and complete, we can say that the smallest fact has a reflection in the entire world, and one drop of wine which we throw into the sea, will spread in the entire sea and from it in the entire universe. The coherence of nature, this presence of bodies in a world of "plenum", which ignores the empty space, this assimilation between God and world, allows us to say that the All is in sympathy with itself, that all are cooperating and that a universal sympathy of all things and beings exists. The Stoics use a lot of terms to express this sympathy: συμπάθεια, σύμπνοια, συντονία, *naturae contagio*, *continuatio conjuctioque naturae*, *consensus naturae*.

The theory of universal sympathy doesn't have only natural value in the degree that it affirms one theory of causality, but it has also metaphysical and moral value. It has metaphysical value with the meaning that, since sympathy of things expresses the presence of God in a world, which refers to God itself, this sympathy, deriving from God and going back to God, demands a teleology of nature, which presupposes the favourable design of an omnipotent Providence. So Marcus Aurelius speaks about a "sacred bond" (Εἰς Ἑαυτόν VII.9: ἡ σύνδεσις ἱερά), which connects all things and according to it all beings contribute to the harmony of the same world; the mixing of all (κράσις δι' ὅλου) reflects this accordance of divine Providence, in a world where man

[16] E. Bréhier, op. cit. 56-57.

[17] Ibid. 57.

[18] H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1952, I. 189,19.

[19] J. Moreau, *Plotin*, op. cit. 20.

is not but a small piece. It has also moral value in the meaning that the life of a sage will be a life in concordance and sympathy with the universe where he belongs. Therefore, the sage will be nominated not only a citizen of Athens but also citizen of the world: the cosmopolitanism of Stoics is the expression of universal sympathy in the moral and social field[20].

But the principle of sympathy and of correspondence accomplishes the idea of the world like a living organism. The different parts of the world come in a correspondence, as one part is mirroring the other and as one thing is inside everything. Plotinus, specializing more the idea of cosmic sympathy observes that actually every real being is in itself, but virtually every real being is all the others (VI.2.20.5-6). Th. Pelegrinis writes that the principle of correspondence or sympathy functions in a double way inside the universe: vertically and horizontally. The vertical graduation of the universe is the division in three hypostases – One, Intellect and Soul – which comes out in the Sensible World of matter. As each of these levels of reality derives from the overflow of the previous, it follows that each of these levels includes the whole reality in the way suitable to its nature. So Intellect, being in itself eternal, expresses the reality under the condition of eternity, Soul entering the vortex of time, includes reality as expressed in time, and the sensible world which is characterized by extension, corresponds to reality, as it is appearing with the form of space and its dimensions. Beyond the vertical way of correspondence of hypostasis and of the sensible world to the reality, this latter is also expressed horizontally. The whole hypostasis and the whole sensible world are reflected to each member of one hypostasis and to each member of the sensible world with the result that the entire reality is reflected, since this latter, according to the vertical form of correspondence, is included in each one of its levels[21].

We can say, based on the principle of sympathy, that the sensible world is a mirror of the unseen powers of Gods. It is possible that animals, plants, stones and other material objects express the power of sun, of moon and other astral Gods. This correspondence between the divine powers and the sensible things of matter can be accomplished because of the principle of continuity and because of the existence of one unceased flow of communication between the different hypostases. The net of powers due to which the principles of sympathy and correspondence are diffused in all the levels of universes, gave the possibility to the Magicians to come in contact with the Gods, who were represented in the proper objects, used in magic ceremonies. In this manner, the Neoplatonic principles of correspondence and sympathy became the vehicle for the introduction of magic in the field of philosophy.

Plotinus believed in paranormal phenomena, like virtually all his contemporaries, except the most determined atheists and materialists – by the third century A.D. a very rare species. Where he differed from many of them was in attempting to accommodate such phenomena to a rational orderly view of the world (IV.4.31.29-32). The basis of his explanation was again the Stoic doctrine of "cosmic sympathy", the view that, since the world is a living organism, whatever happens in one part of it must produce a sympathetic reaction in every other part (II.3.7, IV.4.32). It is by studying and applying the

---

[20] J. Brun, *Le Stoïcisme*, Que sais-je? Ελλην. Μεταφρ. Σαββα Βασιλείου, Εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1965, 47-48.

[21] Θ. Πελεγρίνης, *Οι μάγοι της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, 108-9.

relevant forces that magicians produce their effects (IV.4.40). Plotinus explains the effects of prayer in the same way. Prayer to the celestial gods cannot touch their higher souls, which are absorbed in contemplation and unaware of anything in the sensible cosmos; it does, however, provoke an automatic response from their lower soul, which grants the petitioner's wish (IV.4.40.27)[22].

The Soul generates and conserves the world

The consideration of the world as an organized living organism with Soul and Intellect corresponds, with its very first meaning, to an ornament, indicating the beauty of κατὰ κόσμον appearance of beings[23]. Aetius referes that Pythagoras first nominated the region of All as "cosmos" because of its order (Ὁ Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως)[24]. If the Platonic contemplation ceased considering the complex of beings as a unified whole, we would see there a chaos of incoherent appearances and we couldn't give a meaning to the things. We couldn't explain the presence of the subject, either the formation of the consciousness. The idea of a living and orderly cosmos is arising with certainty in Platonic and Neoplatonic ontology *sine qua non*.

Plotinus accepted this idea considering is that the temporal world is a moving image of eternity, of the absolute being, which out of time. Though he declares that the world is eternal, he is admits that it has neither a beginning or an end in time; but this view doesn't mean that the world does not have an existence deriving from the intelligible world. Though Plato used two images to ascribe the composition and creation of the world, this of artificial production of a work and also the vitalist image of Soul, for expressing the immanence and the transcendence of God parallely, Plotinus attributes the immanence and the transcendence to Intellect and Soul. He rejects the mechanistic and artificial production of the world, conceived by our provident ability and not by the universal Providence; this world is generated according to Plotinus by the will of God or One, and if the world doesn't exist due to the chance of a blind mechanism, we can say, consequently, that it is the work of a rational procedure of emanation. So the living and ensouled world derives from a natural necessity, without calculation, from the Demiurge. The production of the world is not an artificial work but it is generated like a living organism (V.9.9.8-14).

It is the Universal Soul that produces and conserves the universe: but it can't produce it in any other way than through the theory or vision of the intelligible world. So immanence and transcendence coexist in the world. The intelligible world is the archetype of the visible world. In order to have an image of the intelligible world, we can first consider this world here, then eliminate anything that cannot be represented by the imagination, and last keep anything that can be conceived by a clear mind: imagine, says Plotinus, a transparent sphere, which will encompasse all the beings of the universe, in motivation or standing. Then from this sphere substruct size, space and anything that one can imagine having matter (τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα). In short, we

[22] R. T. Wallis, *Neoplatonism*, op. cit. 70-71.

[23] Χ. Γιανναράς, *Το πρόσωπο και ο έρως*, Εκδ. Δόμος, Αθήνα 1992, 107-108.

[24] H. Diels-W. Kranz, op. cit. I, 105, 24-25.

convert everything into the invisible, into being without space and time, without diversity or interior contractions, where we can find a "multiplicity of affections and relations, though there isn't any of the parts" (V.8.9.7-14).

So the production, action and conservation of the sensible world are due to Soul, which plays an intermediate and cohesive role. Soul animates and activates the world (III.1.9.1.5-7). It is that in which the temporal function inside the world is attributed and Plotinus refers to it as such in the treatise III.7 (Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου)[25]. The conclusion of this treatise is the connection of time with soul in the degree that the latter participates in the being. Time is a function of Soul (III.7.11). At that point lies the differences between Plotinus and Plato because time obtains a religious character, which does not exist in Plato[26]. So time is placed entirely in the Soul. But here we don't speak about the Soul as an individual, but about the field of World Soul. Time possesses Soul but not its theoretical activity; it possesses it only in the degree we remove from the One, and Soul declares its courage and its independency (III.7.11.15-18). So time, more than the "being", being the primordial expression of difference, is a dimension of life (III.7.11.40-42, διάστασις ζωῆς). Therefore, the creation of time is for Plotinus the primordial and the more essential function of Soul[27].

So Soul gives the time and creates the sensible universe. This is not carried out through its perfection or its abundance, but because of its deficiency and inadequacy[28]. The higher level of Soul is that of discursive reason, which, in Plotinus view, does not have bodily roots[29]. Soul does not have the Unity we seek for, which increases as we go up in the climax of hypostasis, and is decreasing as we go down. That the Soul cannot be the Absolute Unity is clear by the fact that the concept of "Soul" is distinct from the concept "Unity". On the empirical side, the distinction between Soul and Intellect corresponds to that between discursive and intuitive thought. Intellect embraces the whole Intelligible world in a single timeless vision, but Soul's contemplation is forced to change from one object to another (V.1.4.10-25). Hence the lower principle divides the life of its prior (I.5.7.14-20, III.7.11.20). The result in this case is the generation of time, which Plotinus defines as the life of Soul in transition from one phase of life to another, whereas eternity is the life of Intelligible world (III.7.11.43-45: εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι...).

Therefore, the question is rising how – since the sensible world is the lower level of the emanation of hypostasis and consequently in fragments, having the most principal diversity and multiplicity – it succeeds to be inside the life of Soul. So

> ἔμψυχος τῷ τοιούτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ αὑτοῦ, ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων. Κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῴῃ, οὐ δυνάμενον δὲ αὑτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν δίκτυον ἐκτεινομένης ἤδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὅσον αὐτὸ δύναται· οὐ γὰρ δύναται ἀλλαχόθι ἕκαστον τῶν μορίων ἢ

[25] J. M. Charrue, *Plotin Lecteur de Platon*, Societe d'Édition "Les Belles Lettres", Paris 1978, 149.

[26] I. Theodorakopoulos, *Plotins Metaphysik des Seins*, Buhl/Baden 1928, 50-53.

[27] J. Charrue, op. cit. 154-155.

[28] J. Moreau, *Plotin*, op. cit. 113-114.

[29] R. T. Wallis, *Neoplatonism*, op. cit. 52.

ὅπου κεῖται εἶναι. Ἡ δὲ τοσαύτη ἐστὶ τὴν φύσιν, ὅτι μὴ τοσήδε, ὥστε πᾶν τὸ σῶμα καταλαμβάνειν τῷ αὐτῷ, καὶ ὅπου ἂν ἐκταθῇ ἐκεῖνο, ἐκεῖ ἐστι· καὶ εἰ μὴ εἴη δὲ ἐκεῖνο, οὐδὲν ἂν αὐτῇ εἰς μέγεθος μέλοι· ἔστι γὰρ ἥτις ἐστί (IV.3.9.34-46).

It is in this sort of way that it is ensouled; it has a soul which does not belong to it, but is present to it; it is mastered, not the master, possessed, not possessor. The universe lies in soul, which bears it up, and nothing is without a share of soul. It is as if a net immersed in the waters was alive, but unable to make its own that in which it is. The sea is already spread out and net spreads with it, as far as it can; for no one of its parts can be anywhere else than where it lies. And soul's nature is so great, just because it has no size, as to contain the whole of body in one and the same grasp; wherever body extends, there soul is. If body did not exist, it would make no difference to soul as regards size, for it is what it is.

So, Soul is what produces the world, and it extends to all of its parts or, we would say with more accuracy, is what possesses in its unity all the parts of the world, making it a rational and living being. In this view, all the parts of Cosmos are ensouled; they are parts of the World Soul, just like in each part of a living organism, every member or organ is ensouled, constituting a part of the life of the organism in which it is. But is each living being, each particular organism, only one part of Cosmos, this catholic organism? Is it ensouled only because it is part of the World Soul, or it is a particular soul? And is it an individual or does it belong without separation to this Catholic Soul? These questions are discussed in detail by Plotinus. All the bodily beings are considered as parts of the World or Cosmos and all are at the same time parts of the Catholic or Universal Soul. Plotinus says that as in a living organism each member is an inseparable part of it, so is in Cosmos, where all is in coherence and harmony. We could find a relation between this case and Leibniz's words about "universal parts". In the Renaissance's Vitalism of Leibniz's the substance was defined as a unity in multiplicity. The part was identified with the whole. Each power is for the Renaissance's philosopher – so to speak – the cosmic power. The particular is a mirror image of the world and the world is mirrored inside the particular[30].

But to return to Plotinus, if in every living being there is a particular soul, what is the relation of individual souls with the World Soul? Each individual soul has its difference. It is subjected to psychological and physiological conditions, being composite with a body. The sympathy, which unifies the organs of a body, permits different affections; thus extending through all the body. The same is accomplished in the case of the World Soul, since each living being has special affections and dispositions. Finaly, we would say that we have individualization because of the multiplicity of matter.

The World Soul includes all the souls because it is one and infinite; it encompasses all together and each one separately, without falling into exteriority. So Plotinus is enlarging the words of *Timaeus*, about divisible and indivisible soul (35a-b). He continues the doctrines of *Timaeus* using the conclusion of *Parmenides* (IV.2.2.49-54). The Soul is indivisible first of all because it is unique. The two doctrines are unified especially in Forth Ennead, where he speaks about the indivisibility (IV.2.2.35, IV.2.1.63-65, IV.3.4.3-5), discussing again this matter in IV.9. On the other hand Soul is divisible because it is multiple (IV.4.1.21-26). The Soul is multiple and unique

[30] W. Windelband-H. Heimsoeth, op. cit. 196-197.

(IV.3.8.4, IV.3.32.19-21). Plotinus reaches the harmony about the theory of Soul[31]. In many chapters of IV.1 and IV.2 he develops a commentary on *Timaeus*, where he refers to the World Soul (35a-36a). The fact that many times Plotinus repeats the matter of divisible and indivisible Soul, shows to us how essential this problem was for him. He is interested in Soul, especially about how it can animate all the living beings, remaining at the same time as it is. In the end, he concludes, as we have seen, that there is a kind of panpsychism or animism because as he said in VI.4, Soul can be everywhere.

In the Neoplatonism of Plotinus's universe there is a "plenum", an infinite and continuous in articulation totality, since it extends to the spiritual life which is considered as an immaterial world, and since there don't exist empty space or gaps inside it. This view of the world like a living organism was continued through mystic theologians like Maximus the Confessor, who writes in *Mystagogia* (*Z΄*, *PG* 91, 648D-685D) that the whole world, the visible as well as the invisible, makes a macroanthropos, though man is a microcosm. They give an anthropomorphic symbolism to the world, something that we do not see in Plotinus, but in the successors of him like Proclus[32]. The Fathers of the Church take this idea of analogy between man and cosmos: cosmos can be described ἐν σμικρῷ in anthropomorphic terms, and from another point of view it can be described ἐν μακρῷ in cosmic terms[33].

Now about the vitalist view of the world that is the ensouled organism, this continus and revives in Renaissance, when the Enneads of Plotinus are translated in Latin by Marsilio Ficino. It influenced the philosophy as well as the physical science, taking different names. Inside the alchemical tradition also the vitalist view influenced the early stages of modern scientific evolution. One of this can be considered the idea of electricity which has been introduced by Jan Baptist van Helmont, a Flamand doctor and member of Brotherhood of Rod-Cross in 1650. For him electricity became the elixir of the World Soul, the spark of Creation. Also later F. C. Oetinger, founder of protestant German Pietism or English deists like J. Toland or T. Woolston introduced electricity inside the Christian cosmology, through a Neoplatonic animistic view. This view about "anima mudi", the development of which we have seen in Plotinus, is opposed to the spirit of mechanistic explanation of nature and the world and it was supported by many modern theologians and poets. The idea that electricity has a psychic fluid energy diffusing everywhere in nature, was supported by Mesmerism, Theosophy and many scientists like M. Farraday. This view passed in neovitalism or philosophy of Life of the 19th century, and in philosophy of H. Bergson whose lectures in College de France in 1897-8 were about Plotinus. It is also expressed through Quantum physics of the former century, since this theory, with its immense strangeness, transforms matter to spirit, considering the universe as an infinite vibrating invocation of vigorous but in reality unsubstantial powers.

---

[31] J. Truillard, "L'Âme du 'Timée' et l'Un du 'Parménide' dans la perspective néoplatonicienne", *Revue Internationale de Philosophie*, 24, No 92 (1970) 240.

[32] Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, I-III, Leipzig, Teubner 1903-1906, III 355, 8-17. Traduction Francaise: Proclus, *Commentaire sur le Timée,* I-V, traduction et notes par A. J. Festugière, Vrin, C.N.R.S. 1966-1968, V 237.

[33] Χ. Γιανναράς, op. cit. 129.

Philotheos **4** (2004) 248-259

Р. Светлов
Санкт-Петербург

Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии

> «Могучий Ямвлих не единожды вынуждал многообразные наши мысли как бы собираться в одном и том же центре, делать этим центром саму окружность и приближаться к объединенному и умопостигаемому тем образом, каким это им и следует делать: то есть стремиться к единому и великому умозрению, нерасторжимому и умопостигаемому.»
>
> (Дамаский Диадох. „О первых началах“, 105)

Учение Ямвлиха Халкидского[1] формировалось в эпоху, когда платонизм стал в Римской империи единственной философской школой, которая сохраняла силы для развития. Были еще стоики, киники, перипатетики, но первые ничего не прибавили к былой славе, вторые превратились в абстрактных бунтарей, третьи же в своих комментариях не слишком далеко выходили за рамки догматики Стагирита. Да мы почти и не знаем имен представителей этих школ (стоиков, киников): культура забыла о том, что ей не было интересно.

Действительно, платонизм стал для большинства образованных подданных Империи символом философии как таковой. „Экспансия“ платонизма в интеллектуальные слои греков, римлян, эллинизированных сирийцев, иудеев, египтян началась в первом столетии до Р. Хр. Уже через одну-две сотни лет она привела к появлению множества платонических кружков. Особым рубежом здесь является творчество Нумения (вторая половина II в.), после которого увлечение платонизмом – и в высшей среде интеллигенции, и среди тех слоев общества, где образованность сочеталась с новым религиозным интересом и магизмом – стало всеобщим.

Среди кружков, образованных интеллектуалами, четко определилось несколько тенденций. Выделим три самых главных:

Во-первых, это – Академия, где господствовала схоластическая философия, ведущая свое происхождение от времен Филона из Лариссы и Антиоха из Аскалона, сколархов, „вернувших“ в платонизм положительную метафизику (I в. до н.э.). Скептическое влияние на Академию, которое имело место в эпоху раннего

[1] Статья подготовлена на основе предисловия к первому русскоязычному изданию фрагментов из комментариев Ямвлиха Халкидского на диалоги Платона.

эллинизма, тем не менее не исчезло – что отмечал, говоря об академиках, еще Августин.

Во-вторых, – традиция Нумения, очень влиятельная как раз в III столетии. Эта традиция известна тем, что она пыталась объединить классическую античную философскую культуру и иудейско-христианские идеи, все более завоевывавшие умы подданных Римского государства.

В-третьих, – та последовательность школ/кружков, которая ныне именуется неоплатонической традицией.

Последняя нас интересует в наибольшей степени. Возникший в середине III столетия в Риме кружок Плотина современники долгое время считали находящимся под влиянием воззрений Нумения. Потребовался немалый труд учеников основателя неоплатонизма, прежде всего Амелия и Порфирия, чтобы различия (причем достаточно значительные) стали очевидны всем. С этой поры Плотин уверенно занимает в истории платонизма место реформатора, чья точка зрения требует обязательного учета.

Вообще-то „неоплатонизм“ является достаточно условным понятием. Назвать это течение единой школой с собственной догматикой невозможно, как невозможно проследить и абсолютно жесткую „генетическую“ связь между различными кружками, составлявшими его историю. Каждый из „неоплатоников“ вносил собственный вклад в разработку тех или иных проблем. Объединяющей в данном случае выступала не некое общее „метафизическое нутро“, а единое проблемное поле.

Его-то и задал Плотин. Вот как бы мы обозначили его границы:

а) Тема начала. Плотин был первым, кто поставил своеобразный „метафизический эксперимент“. Он задался вопросом: как можно помыслить абсолютно трансцендентное условие бытия и знания полноправным и деятельным началом всего?

б) Постановка вопроса об уме как сущем. По сути это – вопрос о предметном содержании ума, источнике последнего и о границах знания. Спровоцировал дискуссию об уме Нумений, считавший, что начало является деятельным интеллектом, и подчеркнуто именовавший последний „сущим“. Критикуя его, Плотин не только выступил против „аристотелизма“ в учении о начале, но и обнаружил практически неисчерпаемую тему предметной области мышления (или – говоря по-иному, – реального денотата мыслимого объекта – вне зависимости от того, является ли этим нечто „внешнее“, или речь идет о данностях самого ума).

в) Новая интерпретация Платоновского „Парменида“. После Плотина никто из платоников уже не осмеливался объявить его всего лишь логико-дидактическим упражнением. Отныне „гипотезы“ этого диалога понимаются как описания различных чинов сущего.

г) Понимание языка Платона как священного, демиургического и, даже, теургического. Теперь любое „филологическое“ наблюдение над рукописями сопровождалось богословскими и метафизическими разъяснениями.

д) Острая постановка вопроса об отношении души частной к душе всеобщей. Концепция Плотина (частная душа – „энергия“ души всеобщей) будет критиковаться более поздними неоплатониками, однако она спровоцировала бурные дискуссии.

В этом, кратком, обзоре не имеет смысла перечислять все новации Плотина. Мы перечислили главное: то, что стало „родовым признаками“ неоплатонизма.[2]

Порфирий, ученик Плотина, не только систематизировал и издал трактаты основателя своей школы, но и вернулся к общепринятому среди платоников обычаю писать комментарии на диалоги Платона.[3] Пожалуй, именно ему принадлежит „честь“ ассимиляции гностического импульса Плотина с тем теоретическим дискурсом, который характерен для неоплатонизма.

Во всяком случае Ямвлих имел дело именно с таким теоретическим дискурсом и по характеру своего творчества был ближе к Порфирию, чем к Плотину.

Наш философ родился в Сирии, в городе Халкида в середине или третьей четверти III века. За последнее столетие было выдвинуто несколько различных дат его рождения, умещающихся в промежутке между 242 и 280 годами. Особенно последнее время привлекает исследователей то место из Порфириевой „Жизни Плотина“, где упоминается воспитанница Плотина Амфиклея, которая „вышла замуж за сына Ямвлиха“.[4] Лишь в случае принятия достаточно раннего года рождения Ямвлиха мы можем отождествить упомянутое Порфирием лицо с нашим автором.

Однако ряд соображений заставляют поставить значимость этой информации под сомнение. Во-первых, о столь близкой, почти семейной связи с римскими неоплатониками не упоминает в своем „Жизнеописании софистов“ (единственном источнике по жизни Ямвлиха) Евнапий. Во-вторых, мы знаем, что умер Ямвлих между 320-325 годами, причем можно предположить, что последний период его творчества был весьма плодовитым. Действительно, широко известна его критика многих концепций Порфирия. Однако она имеет, так сказать, направленность в одну сторону: это именно критика, а не полемика.

Даже у Платона мы находим следы его полемики с Аристотелем, – в то время, пока тот еще пребывал в Академии. Между тем ни в сохранившихся сочинениях Порфирия, ни во фрагментах из его трактатов, донесенных более поздними авторами, нет следов дискуссии, в качестве противной стороны которой мог бы выступать Ямвлих. Вполне логично в таком случае предположение, что

---

[2] Мы принципиально не касаемся здесь вопроса о влиянии Аристотеля на неоплатонизм. Это влияние обнаруживается еще в школах I-II столетий (чем, как не „перипатетизмом“, является понимание Нумением своего первоначала как ума!). Уже поэтому нельзя считать наличие аристотелевских концепций или терминологии специфической чертой именно неоплатонизма. Тем более, что аристотелевские понятия, – такие, как материя, сущность, сила, энергия, – воспринимались неоплатониками либо через тексты самого Платона (где „сущность“ и „сила“ уже имеют достаточно точно фиксированный смысл) либо через их переосмысление, происходившее, очевидно, еще в рамках Древней Академии.

[3] „Родоначальником“ этого обычая можно считать Крантора, жившего спустя два поколения после самого основателя Академии и написавшего первый школьный комментарий на текст Платона – на „Тимей“. Поздние неоплатоники неоднократно называют его „первым комментатором“.

Что касается Плотина, то он, как известно, начал писать свои трактаты достаточно поздно, делал это несистематически, привлекая текст Платона лишь когда ему нужно было обосновать какое-либо из своих положений. Это было вызвано и ученичеством у видимо не писавшего ничего Аммония Саккаса, и усвоенным у самого же Платона представлением о философском тексте как о „памятке“, которая служит всего лишь напоминанием о событии философии (из числа таких „памяток“, естественно, исключались „боговдохновенные“ тексты, в том числе диалоги основателя Академии).

[4] См. Порфирий. „Жизнь Плотина“, гл. 9.

большую часть своих работ (в том числе и знаменитые „О египетских мистериях“) Ямвлих написал *после* смерти Порфирия. Поскольку та наступила около 305 года, то, следуя гипотезе о ранней дате рождения Халкидского философа, мы должны будем предположить, будто самые значительные (и по содержанию, и по объему) свои произведения Ямвлих писал в весьма почтенном возрасте.

В-третьих, имя Ямвлих было достаточно распространено на римском Востоке. Во второй же половине III столетия поток сирийских и месопотамских эмигрантов в Рим увеличивается. Вызвано это и походами новых, агрессивных правителей Персии (Сасанидов), и междоусобной борьбой среди правителей восточной части империи (где выделялось Пальмирское царство). Вполне возможно, что Порфирий упоминал тезку нашего мыслителя.

Следовательно, нет смысла передвигать время рождения Ямвлиха на столь ранние годы. К тому же Евнапий говорит, что Ямвлих первоначально учился у Анатолия, „почитавшегося вторым после Порфирия“, а подобное определение было бы более чем странным до конца 60-х годов, пока еще были живы и Плотин, и Лонгин, знаменитые представители „метафизического“ и „риторического“ платонизмов.

Таким образом мы предлагаем принять за вероятный период рождения Ямвлиха вторую половину 50-х годов III века, либо же самое начало 60-х. Тогда смерть Порфирия пришлась бы примерно на сорокалетие нашего философа, то есть на начало того (едва ли не биологически определяемого) периода в жизни античного философа, который называют словом „акмэ“, и который обычно сопровождался появлением *собственной школы*.

Ямвлих родился в очень богатой и знатной семье. „Баловень судьбы“, он даже подвергался за это упрекам со стороны некоторых из мудрецов-аскетов, например Алипия (этот эпизод упоминает Евнапий). Как сообщает Фотий в своем „Мириобиблионе“, Ямвлих возводил свою родословную к Сампсигерасму и Мониму. Вероятно и то, и другое имя являются именами местных обожествленных героев, либо же богов. Правда, нам известен и „исторический“ Сампсигерасм, который был родоначальником царей Эмесы и жил в середине I в. до н.э.[5] Его сын Ямвлих был правителем Эмесы и Аретузы и участвовал на стороне Антония в битве при Акциуме. Его внук, так же Ямвлих, был назначен Августом правителем Эмесы через десять лет после этой битвы (из чего можно заключить, что этот род искупил перед новой властью свою вину, заключавшуюся в поддержке Антония). Потомки Сампсигерасма правили Эмесой до эпохи Диоклетиана.[6]

Возможно семейство нашего Ямвлиха представляло собой одно из ответвлений этого славного рода, тем более, что Эмеса и Халкида находились недалеко друг от друга.

Судя по тому, что Алипий обвинял Ямвлиха уже тогда, когда тот был главой философского кружка, знаменитая школа в Дафне была основана на деньги, унаследованные нашим философом от своей семьи. Тогда нет ничего удивительного и в его поездках, совершенных ради образования, – как мы можем предположить, – в конце 70-х – 90-х годах.

---

[5] См. Страбон. XVI.2.10

[6] См. Малала. Хроника. 296.

Прежде всего Ямвлих учился у некоего Анатолия. Видимо нужно согласиться с предположением о том, что речь идет об известном перипатетике, который в середине 70-х годов был рукоположен епископом Кесарийским в епископы Лаодикеи. Он представлял собой один из частых в то время примеров епископов, которые становились духовными чинами, переходя без особого усилия от философской (а, в большинстве случаев это означало и „проповеднической“) деятельности к управлению общиной верующих.[7] Обучение у него еще не означало принятия христианства. Этому же Анатолию в 50-х годах, будучи еще в Афинах, Порфирий посвятил свои „Гомеровы вопросы“.

Через некоторое время (предположим, что по рекомендации самого Анатолия) Ямвлих отправляется в Рим, где прибывает в знаменитую школу Порфирия. Некоторое время он успешно обучался у этого преемника самого Плотина и, видимо, вошел в „ближний круг“ его друзей. Во всяком случае Ямвлих говорит в своем трактате „О душе“, что книгу «О [выражении] „Познай самого себя“», Порфирий посвятил именно ему.

Однако, как утверждает Евнапий: „не было такого предмета, в котором он не превзошел бы и Порфирия.“ Рано или поздно между учителем и учеником должен был произойти разрыв. Видимо, в 90-е годы Ямвлих возвращается в Сирию, где и начинает формировать собственный кружок. Прежде, чем обосноваться в Дафне, он более десяти лет проводит в Апамее, куда спустя некоторое время после смерти Плотина перебрался ученик последнего Амелий, перевезя туда значительную библиотеку. Во времена правления Максенция и Галерия (305-312 гг.) Ямвлих оправляется в Антиохию и основывает школу в Дафне.[8]

Здесь, в месте, которое многие считали одним из чудес света, он оставался до своей смерти, последовавшей около 325 года. В Апамее и в Дафне, очевидно, и были написаны основные его сочинения.

Прежде чем излагать учения Ямвлиха, следует определиться по отношению к ставшему уже традиционным разделению его творчества на „пифагорейский“, „неоплатонический“ и „халдейский“ периоды. На это исследователей прежде всего подвигает наличие огромного „Свода пифагорейских учений“, некоторые трактаты из которого до нас дошли. Они оставляют достаточно целостное впечатление – и по тематике, и по характеру текста: несколько сумбурного, с частыми повторами. Если там и видна неоплатоническая проблематика, то весьма подспудно, фрагментарно.

Однако это еще не означает „раннего“ характера данных трактатов, как и „пифагорейского увлечения“ как особого периода в его жизни. Известная сумбурность текста[9], наоборот, может свидетельствовать о том, что трактаты эти

---

[7] Знаменитый пример „проблемы двух Оригенов“ – великого христианского экзегета и авторитетного платоника, – за которыми, думаем, стояло все-таки одно и то же лицо, подтверждает распространенность этого явления.

[8] См. Малала. XII. 312.

[9] Интересно, что Евнапий – при всех похвалах, высказанных Ямвлиху, утверждает: „Его [Ямвлиха] речь не захватывает слушающего, и не очаровывает при устном чтении, но скорее отвращает от себя, удручая слух.“ Это верно в отношении как раз „пифагорейских“ трактатов, с которыми, видимо, и был знаком Евнапий. Между тем фрагменты других сочинений представляют нам иную картину. Да и Прокл определяет стиль Ямвлиха как „чеканный и афористичный“.

писались с прагматической целью, – например, для „внутреннего пользования“ в школе, имея целью ознакомить учеников с пифагореизмом (в том виде, как он понимался на рубеже III-IV столетий). Если эта гипотеза верна, то „Пифагорейский свод“ нужно относить к зрелому периоду творчества Ямвлиха, а отсутствие неоплатонической проблематики объяснять специфической задачей этих трактатов-рефератов.[10]

Столь же абсурдным делом было бы, на наш взгляд, выделение периода, когда Ямвлих занимался исключительно комментированием Платона и Аристотеля.[11]

Вообще – при нынешнем состоянии источников, – рассуждения о „периодах творчества Ямвлиха“ схожи с рассуждениями о „периодах творчества Порфирия“. Какой-то смысл они будут иметь лишь после публикации *всех* сохранившихся фрагментов Ямвлиха и кропотливой работой над характером их языка и особенностями аргументации.[12]

Поэтому наше разделение сочинений Ямвлиха не имеет целью разделения их по „периодам творчества“.

Тематически трактаты нашего философа делятся на следующие группы:

1. „Свод пифагорейских учений“:

„*Жизнь Пифагорова*“, „*Протрептик*“, „*Об общей науке математики*“, „*О Никомаховом введении в арифметику*“, „*Теологумены арифметики*“. Все эти сочинения сохранились. Однако „свод“ включал в себя еще по крайней мере пять работ, посвященных физике, этике, геометрии и астрономии, которые не сохранились даже в отрывках.

2. Теология и теургия:

„*Платоновская теология*“ – сочинение, которое, судя по аналогичному трактату Прокла, должно было бы являться центральным в творчестве Ямвлиха, однако до нас из него дошло совсем немногое; „*О египетских мистериях*“, – самое популярное сочинение Ямвлиха вплоть до нашего столетия; „*Халдейская теология*“, – утраченное произведение, свидетельствующее об окончательном вхождении халдаизма в неоплатонический синкретизм; „*О богах*“, – одно из наиболее почитавшихся в древности сочинений Ямвлиха (вероятно оказала определяющее воздействие на трактат Саллюстия „О богах и мире“); „*Об изваяниях*“, – вероятно один из трактатов написанных Ямвлихом в полемике против Порфириева скепсиса в вопросе теургии (также полностью утрачен); „*О нисхождении души*“, – можно предположить, что здесь содержалась не столько „метафизическая психология“ или этика, сколько рассуждения на мистериальные темы и темы, связанные с воплощением; „*О переселении душ*“, – упоминается Дамаскием (возможно это то же самое сочинение, что и отмеченное Немесием „*Однокнижие*“ – уж слишком близка их тематика).

---

[10] С таким же успехом они могли писаться Ямвлихом и для себя – причем в течение многих лет, если не всей жизни.

[11] Нельзя не отметить, что в публикуемых фрагментах Ямвлих ссылается на пифагорейцев в четырех местах, причем в различных контекстах.

[12] Мы отдаем себе отчет в том, что эта книга является всего лишь *одним из* шагов на пути к более полному пониманию творчества Халкидского философа.

3. Метафизическая психология и трактаты на различные темы:

„*О душе*“, – одно из важнейших произведений Ямвлиха; дошло в значительных извлечениях благодаря „Эклогам“ Стобея; „*О промысле и судьбе*“, – упоминается Проклом в одноименном произведении; „*О демиурге в „Тимее““*, – упомянутое Проклом истолкование статуса демиурга через схематику халдейских триад и гебдомад. „*О добродетелях*“, – рассуждение по поводу семи уровнях добродетели (упоминается Олимпиодором); риторический трактат, на который ссылается Сириан – „*О выборе наилучшей речи*“; „*О жизни Алипия*“, – панегирик, о создании которого нам сообщает Евсевий; „*Письма*“ к различным лицам, фрагменты из которых неоднократно приводит Стобей, – пример популярного в античности литературно-философского жанра (напомним хотя бы „Письма“ Платона и Эпикура, „Нравственные письма к Луцилию“ Сенеки).

4. Комментарии. Все комментарии утрачены; мы даже не можем установить список всех трактатов, которые комментировал наш философ.

Из пифагорейских – на „*Золотые стихи*“.

Из Аристотеля – на „*Категории*“, „*Об истолковании*“, „*Первую Аналитику*“, „*О небе*“, „*О душе*“, „*Метафизику*“ (вероятно на отдельные книги из нее).

Из Платона (что нас интересует прежде всего): на „*Алкивиад I*“, „*Федон*“, „*Софист*“, „*Федр*“, „*Филеб*“, „*Тимей*“, „*Парменид*“.

Таким образом мы видим, что не хватает целого ряда диалогов, комментирование которых Ямвлих считал обязательным, а именно: „Горгия“, „Теэтета“, „Политика“, „Пира“. Пожалуй, лишь по поводу „Кратила“ можно сказать, что возможное указание на комментарий Ямвлиха к этому тексту содержится у Прокла в его собственном «Комментарии на „Кратил“» (56,13). Здесь Прокл говорит, что Ямвлих и Амелий придерживались различных точек зрения на происхождение имени титанов. Амелий считал, что это имя указывает на „нечто атомарное“, Ямвлих же – на „чрезвычайное напряжение сил“. Трудно сказать, действительно ли эта этимология Ямвлиха взята Проклом из его комментария, или же она присутствовала в какой-либо иной работе, например – в „О богах“.

Тем не менее мы убеждены, что Ямвлих писал комментарии и к перечисленным диалогам.

Русскоязычному читателю Ямвлих известен в основном как автор эзотерических сочинений, чему немало способствовала в последнее десятилетие публикация таких его трактатов, как „О египетских мистериях“, „О жизни Пифагоровой“ и „Теологумены арифметики“. Можно сказать, что и широкие круги образованной публики на Западе знают Ямвлиха с этой же стороны. Между тем, он оказал более значительное влияние на позднеантичных авторов не как эзотерик, а как метафизик. По иронии судьбы именно метафизические трактаты, основу которых составляли комментарии, до нас не дошли.

В древности первейшей и необычайно важной новацией Ямвлиха считалась идея „симфонии диалогов“ Платона. Эту идею можно понять как стремление доказать, что тексты основателя Академии совершенно не противоречат друг другу (а как может быть иначе, если текст Платона богодухновенен?), и в каждом из них в своеобразной форме представлена вся „вечная мудрость“.

Далее, Ямвлих выделил из свода Платоновских текстов 12 диалогов, упомянутых нами выше (при перечислении написанных им комментариев). Десять

первых должны были служить предварительному ознакомлению с Платоновской философией: это диалоги „Алкивиад I“, „Горгий“, „Федон“, „Кратил“, „Теэтет“, „Софист“, „Политик“, „Пир“, „Федр“, „Филеб“. При этом они разделялись согласно особенностям своего предмета: „Алкивиад I“ являлся вводным (в нем разбиралось понимание философии как самопознания), „Горгий“ и „Федон“ были посвящены этике, „Кратил“ и „Теэтет“ логике, „Софист“ и „Политик“ физике, „Пир“ – теологии.[13]

К перечисленным диалогам добавлялись, – как наиболее сложные и требующие значительной подготовки, – „физический“ диалог „Тимей“, и „теологический“ – „Парменид“.[14]

Не следует относить все это исключительно на счет естественного для любой школы стремления определить канон базовых текстов. Идея особого „порядка чтения“ диалогов, помноженная на концепцию „симфонии“, вызвана господствовавшим уже два или три столетия символическим восприятием реальности (в том числе – реальности текста). Поскольку текст Платона утратил в восприятии его последователей характер „памятки“ (а именно как „памятку“ – и не более – его расценивал сам Платон), он обрел многоплановость и стал прочитываться на различных уровнях: и как описание буквально имевших место событий, и как сообщение неких метафизических и религиозных истин, и как сама божественная теургия.

Текст Платона перерождает душу и творит космос. Поскольку в нем можно обнаружить всю целокупность истины, диалог соотносится не только с другими диалогами, но и с самим универсумом. В этом можно увидеть суть символизма Ямвлиха: все содержится во всем, – но особенным образом.

Нужно признать, что при таком осмыслении текстов Платона – несмотря на подчеркнутое внимание ко всем оттенкам их языка и аргументации, – смыслы, „вычитываемые“ экзегетом, в первую очередь зависят от интуиции и вкуса самого толкователя. Впрочем, Ямвлих и был весьма решительным экзегетом, без тени сомнения сопрягавшим текст Платона со своими концепциями.

Метафизика Ямвлиха

Повторимся, что, благодаря трактату „О египетских мистериях“, современному читателю Ямвлих известен прежде всего как создатель теории теургии. Хотя те изменения, которые он внес в платонизм, далеко выходят за ее пределы, начнем с последней.

Понятие „теургии“ связано с написанным в конце II столетия теософским поэтическим текстом, известным нам как „Халдейские Оракулы“. Его автором называют некоего жреца Юлиана. „Оракулы“ написаны по-гречески, учение же, изложенное там, как и образный язык, явно принадлежат греко-восточному религиозному синкретизму. Поэтому мы предполагаем, что их автор – уроженец

---

[13] Такое разделение по предметам восходит к раннеэллинистическому членению философии на этику, логику (или „канонику“) и физику (внутри которой выделялась теология). Таковое членение впервые мы встречаем у стоиков и эпикурейцев (хотя, возможно, его родоначальником являлся Ксенократ). Важно отметить, что оно противостоит аристотелевской системе наук.

[14] См. об этом подразделении ниже, во фрагментах из комментария на „Алкивиад I“.

восточных провинций империи, чей род получил права римского гражданства, а, вместе с ними, и обычай давать детям римские имена.

В „Халдейских Оракулах“ дается очень динамичная картина мироздания, где все наполнено постоянной творческой активностью высших сил. Здесь используются астрологические, магические, мистериальные образы и понятия: Юлиан превратил объекты суеверных народных верований (например, Гекату, или использовавшихся в магической практике птиц-вертишеек) в различные божественные чины, отвечающие за те или иные стороны мироздания. Образованные сословия Римского государства долгое время со скепсисом относились к магическим и суеверным представлениям о богах или низших божественных силах. Однако Юлиану удалось придать этим представлениям характер высокого стиля и подать их как откровение, доступное лишь немногим. Изображение структуры творящего-творимого сущего вообще окажет немалое воздействие на неоплатонизм, но первой ассимилированной последователями Платона идеей была идея теургии.

Жрец-теург – тот, кто способен ощутить тонкую, почти магическую связь между различными уровнями (чинами) мироздания.[15] Он призывает явления богов, постигает божественный промысел и уже поэтому способен направлять людей к спасению.

Ямвлих подхватывает идею теургии, хотя его предшественники не выказывали особого энтузиазма по ее поводу. Плотин не ссылался на „Халдейские Оракулы“ вовсе, а Порфирий даже критиковал концепцию теургии в своем знаменитом сочинении „Письмо к Анебону“.[16] К сожалению, „Халдейская теология“ Ямвлиха, где интересующее нас учение должно было рассматриваться наиболее полно, не сохранилась, однако мы можем реконструировать концепцию теургии по трактату „О египетских мистериях“.

Принципиальным здесь является то, что Ямвлих отходит от „пелагианских“ настроений римских неоплатоников, полагавших, что для спасения и обожения достаточно собственных усилий философа. Ямвлих подчеркивает, что человеческая душа не только ниже всех божественных чинов, но она даже не участвует, вместе со всеобщей душой, в управлении космосом (как полагал Плотин, буквально понимавший соответствующее место из „Федра“). Такое „принижение“ человека вызвано не пессимизмом нашего философа, а совершенно иной, чем у Порфирия, трактовкой отношения „я“ – „Другой/Чужой“.

Думаем, что здесь сталкиваются два типа мистики, возвышающиеся над обычным суеверием, порой склонным выдавать себя за „мистический настрой“.

Первый – интеллектуалистского характера: он возникает в учениях, развивающих представление о том, что единство всего сущего положено в сверхмирном интеллекте, или в Мировой Душе. В таком случае все, что ни происходит со мной, родственно мне (поскольку я сам – и душа, и интеллект). Немесий Эмесский пишет в своем сочинении „О природе человека“ (гл. 7): „Порфирий в

---

[15] Долгое время можно перечислять предпосылки идеи теургии: от народной магии до учения стоиков о всеобщей и субстанциальной взаимосвязи всего существующего – до представлений Нумения об особой роли ритуала в деле связывания человека с божественными сущностями и в его спасении. Однако в „Халдейских оракулах“ под все это подводится еще и теософская база.

[16] Хотя, при этом, использовал неоднократно „халдейскую“ терминологию.

книге „Об ощущении“ утверждает, что причиной зрения не может быть ни конус, ни образ, ни что-нибудь иное; но сама душа, вращаясь в сфере видимого бытия, познает в нем саму себя, так как душа содержит все существующее и все есть ни что иное, как [та же] душа, содержащая различные тела. И в самом деле, допуская существование одной только разумной всецелой души, Порфирий естественно утверждает, что она познает самое себя во всем существующем...“

Это – тип мистики, который не знает „Чужого“. Может быть потому он был столь популярен в возрожденческой и новоевропейской эзотерической традиции.

Другой тип мистики „интеллектуалу“ на первый взгляд кажется возвращением к темному суеверию. Он исходит из трансцендентности абсолютного начала. В таком случае оно, как это ни парадоксально, присутствует повсюду – не пантеистически растворяясь в мире, но показывая постоянную дистанцию между тем, что есть (вещное бытие) и тем, что есть по истине (вещь как символ иного). В античном неоплатонизме была прекрасно обоснована возможность увидеть символическую природу реальности. Да, на уровне души или умопостижения „Я“ и есть все. Но когда речь идет о трансцендентном начале (которое и есть подлинное единство всего), то в таком случае все „мое“ – символ иного. Чужое – сама открытость, которая таится в любом нашем отношении к реальности. Как и в случае с пифагорейской звучащей но не слышимой нами „гармонией сфер“, „тайна“ чужого пребывает в нас. Другое дело, что *мы* предпочитаем не видеть символический строй сущего. Именно *мы* постоянно дистанцируемся от него, предохраняя себя от столкновения с тем, что беспредельно от нас отличается.

Но если мы поймем это, станет ясно, что для носителей второго типа мистицизма и боги могут нисходить на землю, являясь в чувственно-телесном облике и не теряя при этом своей сверхчувственной природы, и человек может возноситься в „занебесное место“. Тогда будет понятна причина, по которой Ямвлих столь увлеченно объяснял, почему молитва, гадание, жертвоприношение, призывания богов и все то, что мы считаем относящимся к обиходу низовой религии, удивительным образом дают нам ощутить сладкий и священный ужас постижения того, что „по определению“ абсолютно запредельно и непостижимо.

Для Ямвлиха начало, которое стоит за любой вещью, не просто открыто (и скрыто нами же самими от самих себя). Оно наполняет все своим присутствием и излиянием благодати. Его не сможет вместить никакая иерархия; оно не зависит ни от чего благодаря своему превосходству над всем. Следовательно, нашей задачей становится достижение состояния обращенности (открытости) к этой благодати. А оно станет возможно лишь в том случае, если мы правильно понимаем символику сущего.

Вот здесь-то и вступает в дело теургия. Как боги, создавая все, поместили даже в самое низшее неизреченные следы своего присутствия (то есть сделали и низшее своим символом), так и теург восстанавливает по этим следам-символам связь с богами и добивается теозиса.

Мистический характер учения о теургии не может скрывать того факта, что оно базируется на метафизической базе. Мы имеем в виду неоплатоническое учение об абсолютно запредельном, безусловном и неизреченном первоначале. Принципиальная, последовательная апофатика неоплатоников позволила им – как мы

видели – говорить о его сверхразумном присутствии повсюду. Но она же поставила и задачу гносеологического плана: каким образом мы вообще можем рассуждать о том, что не является ни логическим предикатом, ни логическим же субъектом; о том, что не содержит в себе никаких денотатов для возможных суждений?

Если Плотин, да и Порфирий, решали эту сложность, привлекая указанную концепцию „неизреченного присутствия“, то Ямвлих идет дальше. Он анализирует то, что сейчас назвали бы предметной областью наших суждений, показывая, как кристаллизуется из совершенной неизреченности нечто, о чем речь возможна.

Попросту говоря, Халкидский философ задался вопросом: если мы все-таки *говорим* о едином (как говорил о нем и Платон в „Парменидe“), то, поскольку собственно единое непознаваемо и неизреченно[17], о чем мы говорим на самом деле? Какова предметная область нашей речи?

Ямвлих полагает, что мы должны постулировать второе единое, – хотя и трансцендентное, однако позволяющее вести о себе речь. Концепция „второго единого“ станет неотъемлемым достоянием позднего неоплатонизма. При ее помощи Прокл и Дамаский смогут обойти известную опасность, возникающую при объединении строгой апофатики, ограничивающей не только нашу способность помыслить Начало, но даже и возможность вести о нем речь (уж поскольку речь образует собственное предметное поле, единое не может быть зафиксировано и в нем).

Постулируя „второе единое“, Ямвлих именно его делает предметом наших речевых актов, в которых обсуждается начало. Это единое столь же запредельно всему: бытию, мышлению, знанию, – но мы можем хотя бы указать на него. Одновременно оно фиксирует деятельный, творческий момент первоначала: ведь первое, совершенно трансцендентное нечто пребывает в своей удаленности; оно даже не творит, но „попускает“ бытие всего. Второе же – и есть Родитель всего.

После второго единого Ямвлих помещает предел и беспредельное. Эти принципы, о которых Платон говорит в диалоге „Филеб“, впервые встречаются у Филолая. Согласно Дамаскию, последний считал их началами, из которых складывается сущее. Следуя, видимо, именно Филолаю, Платон так же утверждает, что все существующее составлено из предела и беспредельного. Ямвлих „вспоминает“ об этом (что предшествовавшие ему платоники, видимо, предпочитали не делать). Дело в том, что введение идеи „элементов“ сущего ставит множество апорий. Например: каким статусом обладают эти элементы? Являются ли они существующими? Или же это – всего лишь условное, абстрактное различение двух аспектов в едином сущем – подобно различению двух „начал“ единой субстанции у стоиков?

Концепция элементов сущего вызовет бурное обсуждение в афинской школе: действительно ли они предшествуют сущему, или же изначально объединены с ним? Рискнем предположить, что Ямвлих не обсуждал „онтологический“ статус этих начал. Вполне возможно, что здесь мы имеем дело с проблемой пределов познания, – то есть проблемой *организации* нашего рассуждения о неизреченном. Любое суждение (как и предшествующий ему при анализе речевой акт) есть одновременно и действие по выделению (определиванию) предмета (субъе-

[17] „Таинственно“, как будет говорить Дамаский.

кта/подлежащего) этого высказывания. Определивание подразумевает наличие неопределенного, которое обретает статус сущего-для-нас только будучи определяемым. Строго говоря, подлежащее/субъект и есть определяемое (то есть „в себе“ беспредельное), предикаты же (или грамматические части предложения – начиная со сказуемого) – пределы.

Таким образом, предел и беспредельное – такие же условия нашего высказывания, как и наличие объекта, который оно отображает.

Все сущее Ямвлих располагает „после“ предела и беспредельного. Оно выступает уже предметом мышления, поэтому Ямвлих использует для его обозначения традиционный термин „умопостигаемое“. Сущее умопостигаемо, однако нужно помнить, что его высшие инстанции все-таки не становятся достоянием мышления. Если так можно выразиться, это-то и есть „вещь-в-себе“ – бытие в собственном смысле слова, которое дано лишь как объект, цель стремления (мышления), но не его результат.

И еще одну вещь необходимо обсудить, дабы публикуемые фрагменты Ямвлиха были понятны читателю. Речь идет о Платоновской триаде „бытие-жизнь-ум“, которую Плотин и Порфирий помещали в сферу ума.

Ямвлих, оспаривая своих предшественников (быть может за исключением Амелия), выносит два первых ее чина за пределы ума. Здесь нужно отметить, что, вступая в область умопостигаемого, мы должны учитывать тройственный характер каждой из ипостасей.

Во-первых, все сущее имеет некий аспект, который в любом случае остается „в себе“. Он не развернут ни в знании, ни в восприятии. Это – „монадическое“ (или „генадическое“) начало ипостаси, которое укоренено в более высоком чине. Читатель не раз встретит у Ямвлиха такого рода „монады“. Это и источник „средних родов“, и „целая душа“, которая имеет сверхкосмический характер, и „умное“ время, превышающее его же душевный и физический аспекты. Одновременно монада является началом одноименной с ней „последовательности“. Так, Афина порождает все благоразумное, плодоносное и воинственное одновременно, являясь и богиней-покровительницей (в религиозном плане), и монадой (в онтологическом плане).

Второй уровень – то, что допускает в данной ипостаси причастность со стороны низшего. Второе („участвуемое“) выходит из пребывающей в себе монады, вступая в своеобразный диалог с низшим. Так, для познающего разума „участвуемое“ является уже не объектом, но, скорее, предметной областью.

В таком случае „третье“ („то, что пребывает в участии“, или то, „что существует как свойство“) – это уже ипостась для-другого. Для разума, например, ипостасью для-другого является знание.

Таким образом и все умопостигаемое, и каждый из его чинов описываются при помощи триады „пребывание – выхождение – возвращение“, ибо третье – это своего рода возвращение к первому, только теперь как к *знаемому*, или как к пребывающему в другом, подобно свойству.

Названная триада известна любому человеку, бравшему в руки сочинения по Афинской школе неоплатонизма, однако она, как и многое другое, была „предсказана“ Ямвлихом.

Philotheos **4** (2004) 260-275

Adolf Martin Ritter
Heidelberg

Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus
(im Gespräch mit neuerer Literatur)

G. Christian Macholz (1933 – 2004) zum Gedächtnis

A. Vorgeschichte des Problems

Das Verhältnis zwischen Dionysius Pseudo-Areopagita (DA) und dem Neuplatonismus (und damit auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie im „areopagitischen" Schrifttum) gilt nicht erst neuerdings als problematisch und somit klärungsbedürftig.[1] Es *ist* ein Problem (fast) so lange, als man Kenntnis vom Corpus (Ps.-) Areopagiticum (CA) erlangt hat. Eben deshalb sind schon frühzeitig Autorschaft und „Apostolizität" dieses Schrifttums ins Gerede gekommen, so daß sich einer der ersten Kommentatoren (womöglich der berühmte Johannes Philoponus [gest. nach 565]) zu folgender Stellungnahme bemüßigt fühlte:

> Man muß wissen, daß etliche der heidnischen Philosophen und ganz besonders Proklos sich oftmals des seligen Dionysios Betrachtungen, ja, selbst seines trockenen Stils, bedient haben. Man kann daher argwöhnen, die älteren Athener Philosophen hätten dessen Schriften sich angeeignet, wie er im vorliegenden Werk erwähnt[2], und sie versteckt (gehalten), um selbst als Urheber seiner erhabenen Aussprüche angesehen zu werden. Dank Gottes Fügung ist nun das vorliegende Werk (sc. des Dionys) ans Tageslicht gelangt, um die eitle Ruhmsucht und Betrügerei jener Leute bloßzustellen. Daß sie gewohnt sind, sich das Unsere anzueignen, lehrt der erhabene Basileios (in seiner Auslegung) zu „Im Anfang war das Wort" (Joh 1, 1), indem er über eben dies Wort ausführt: „Ich weiß, daß viele von denen, die keinen Anteil am Wort der Wahrheit haben (gemeint wiederum heidnische Philosophen), aber um weltlicher Weisheit willen großtun, dieses (sc. den Anfangsvers des Johannesprologs, wenn nicht gar den Prolog insgesamt) bewundert und ihren eigenen Werken einzuverleiben sich erdreistet haben. Denn der Teufel ist ein Dieb und plaudert das Unsere gegenüber seinen Auslegern aus". Soweit dieser (Basileios). Wenn aber der Pythagoräer Numenios offen fragt: „Was ist denn Plato, wenn nicht ein attisch redender Mose?", dann kann das keiner abtun; steht er (Numenios) doch nicht auf unserer Seite, sondern auf der unserer Gegner. Wie auch Euseb, der Bischof von Caesarea/Palästina,

---

[1] Überarbeitete und ergänzte Fassung eines Referates auf dem Internationalen Symposium über „Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen in Judentum, Christentum und Islam" (2.-6. Okt. 2001) im Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg.

[2] Womöglich ist hierbei an Ep 7, 2 (PG 3, 1080A.B: PTS 36, p. 166, 7-11 Ritter) gedacht, wie P. Rorem – J. C. Lamoreaux , John of Scythopolis and the Dionysian Corpus, Oxford 1998, p. 106, n. 30, vermuten.

bezeugt, daß nicht nur in heutiger Zeit, sondern auch schon vor Christi Ankunft die Heiden das Unsere zu stehlen gewohnt waren[3].

Der anonyme Kommentator verteidigt also das CA gegen den Vorwurf der Abhängigkeit von griechischer Philosophie, speziell von Proklus, indem er den Spieß gewissermaßen umdreht und die Priorität des Dionys behauptet. Er bedient sich des Topos des Plagiats, und zwar unter Verweis auf die Parallele zum Verhältnis Plato – Mose, wie es im traditionellen „Altersbeweis" für (das Judentum und damit indirekt auch für) das Christentum eine gewichtige Rolle spielte[4]. Gestützt wird das Ganze durch den anschließenden[5] Beweis der Zeitgenossenschaft des Dionys mit den Aposteln mithilfe des im Corpus (besonders in den „Briefen") verstreuten „zeitgeschichtlichen" Details (wie der Korrespondenz mit Aposteln und vor allem Apostelschülern, der Augenzeugenschaft für die Sonnenfinsternis während der Kreuzigung Jesu, von „Heliopolis" aus [welchem auch immer], der Anwesenheit beim Entschlafen der Gottesmutter Maria zusammen mit dem Lehrer Hierotheos, dem Herrenbruder Jakobus und dem Säulenapostel Petrus etc.)[6].

Doch sei darauf hier ebenso wenig näher eingegangen wie auf den wohl nur wenig älteren, noch folgenreicheren Versuch des Johannes von Skythopolis (Bischof dieser Stadt zw. 536 u. 553), den umstrittenen areopagitischen Traktaten hilfreich beizuspringen, indem er sie nicht allein durch (z.T. umfangreiche) Scholien kommentierte und dem Ganzen einen bedeutsamen Prolog voranstellte. Vielmehr hat er sie – kurze Zeit nach ihrem Entstehen und etwa zeitgleich mit seinem Scholienkommentar – mit diesem in

---

[3] Ἰστέον ὡς τινες τῶν ἔξω φιλοσόφων, καὶ μάλιστα Πρόκλος, θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται, καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς ταῖς λέξεσιν. καὶ ἔστιν ὑπόνοιαν ἐκ τούτου λαβεῖν ὡς οἱ ἐν Ἀθήναις παλαιότεροι τῶν φιλοσόφων σφετερισάμενοι τὰς αὐτοῦ πραγματείας, ὡς ἐν τῇ παρούσῃ ἀπομνημονεύει βίβλῳ, ἀπέκρυψαν, ἵνα πατέρες αὐτοὶ ὀφθῶσι τῶν θείων αὐτοῦ λογίων. καὶ κατ' οἰκονομίαν θεοῦ νῦν ἀνεφάνη ἡ παροῦσα πραγματεία πρὸς ἔλεγχον τῆς αὐτῶν κενοδοξίας καὶ ῥαδιουργίας. καὶ ὅτι σύνηθες αὐτοῖς τὰ ἡμέτερα σφετερίζεσθαι, διδάσκει ὁ θεῖος Βασίλειος εἰς τό· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος", ἐπ' αὐτῆς τῆς λέξεως οὑτωσὶ λέγων· „ταῦτα οἶδα πολλοὺς τῶν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μεγάλα φρονούντων ἐπὶ σοφίᾳ κοσμικῇ καὶ θαυμάσαντας καὶ τοῖς ἑαυτῶν συντάγμασιν ἐγκαταλέξαι τολμήσαντας. κλέπτης γὰρ ὁ διάβολος καὶ τὰ ἡμέτερα ἐκφερομυθῶν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ ὑποφήτας". καὶ οὗτος μὲν οὕτως. τὰ δὲ Νουμενίου τοῦ Πυθαγορικοῦ προφανῶς λέγοντος· „τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;" οὐδεὶς ἀρνήσασθαι δύναται, οὐχ ἡμετέρου, ἀλλὰ τῶν ἐναντίων ὄντος, ὡς μαρτυρεῖ καὶ Εὐσέβιος ὁ τῶν Παλαιστίνων Καισαρείας καθηγησάμενος, ὅτι οὐ νῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας σύνηθες τοῖς ἔξω τῆς σοφίας τὰ ἡμέτερα κλέπτειν (PG 4, col. 21D-24A). In der Zuordnung zu Johannes Philoponos folge ich B.R. Suchla, Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum (NAWG. PH 1984, 4), wenngleich die Anhaltspunkte zu gering und schwach sein dürften, um hier wirklich sicher urteilen zu können; vgl. auch dieselbe, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt (NAWG.PH 1995, 1). Das Numeniuszitat hat uns Clemens Alexandrinus in seinen *Stromateis* überliefert (I 22, 150, 4 [GCS 52 (15), p. 93, 10s. Stählin – Früchtel – K. Treu]).

[4] Vgl. dazu bes. P. Pilhofer, PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT 2/39), 1990, und zum Motiv des „Diebstahls der Hellenen" sowie zur Beziehung zwischen Plato und Mose auch H. Dörrie, Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus (Der Platonismus in der Antike Bd. 2), hg. u. bearb. v. M. Baltes ... , Stuttgart – Bad Cannstadt 1990, p. 12-21. 236-246: 190-217. 480-505.

[5] Ib., col. 21A-C; ich folge auch in der Annahme einer Umstellung gegenüber dem *textus receptus* der Analyse von B. R. Suchla (s.o., Anm. 3).

[6] Vgl. dazu A.M. Ritter, Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe (BGL 40), 1994, bes. p. 21-24; F. Mali, Eine erste Summa theologiae (kathol.-theol. Habil.-Schr. Augsburg), Meitingen 1997, Teil III („Die Pseudonyme im Corpus Dionysiacum").

einem redaktionell überarbeiteten Corpus vereinigt (oder vereinigen *lassen*), das dann – aus welchen Gründen auch immer – „zum Ausgangspunkt der gesamten Dionysüberlieferung wurde“[7]. Historisch wirksam wurden die Traktate, wie B. R. Suchla gezeigt haben dürfte, „*nur* in Gemeinschaft mit Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis“, die sie „stets begleiteten“[8]. Diesem Umstand, nicht zuletzt der geschickten Verteidigung durch den Scholiasten Johannes, namentlich in seinem Prolog, ist es wohl auch hauptsächlich zuzuschreiben, daß die Areopagitica alle Widrigkeiten unbeschadet überstanden und Zweifel an ihrer „Apostolizität“ (und damit auch an ihrer Priorität gegenüber Proklus und den anderen in Frage kommenden Neuplatonikern) jahrhundertelang allenfalls gleichsam hinter vorgehaltener Hand geäußert wurden[9]. Noch Marsilio Ficino (1433-1499), um mich auf dieses eine Beispiel zu beschränken, ließ sich trotz des auch ihn irritierenden Schweigens Augustins über das CA und der von L. Valla u. a. geäußerten Zweifel nicht in seiner Überzeugung von der Apostelschülerschaft des Dionys beirren. Es hing allem Anschein nach einfach für ihn zu viel daran! Kostbar war für ihn, so scheint es, besonders, daß es sich beim Autor des CA um einen Theologen handelte, der „erst Platoniker und dann Christ“ war[10]; zudem waren für ihn in diesem Corpus die Hauptargumente zur Rechtfertigung seiner eigenen, auf die Synthese von Platonismus und Christentum hinzielenden Lehre zu finden. Ging man aber einmal, wie Ficino und die Tradition von Johannes von Skythopolis (und – möglicherweise – Johannes Philoponus) her, von der sozusagen „verkehrten“ Chronologie aus und las die kaiserzeitlichen Platoniker: Numenius, Ammonius, Plotin, Amelius, Jamblich, Proklus unter der Voraussetzung, daß sie ihre Schriften in Kenntnis „des Johannesevangeliums und der Bücher des Dionysius“ verfaßt haben[11], dann läßt sich die außerordentliche Hochschätzung durchaus verstehen, die Ficino dem Areopagiten entgegenbrachte: er ist für ihn nicht nur der *Dionysius noster*, sondern auch der *Platonicorum summus*[12], der *Platonicorum primus*[13], ja, selbst der *Platonicorum facile princeps*[14]. Infolgedessen kann Ficino bekennen: „Ich liebe Plato in Jamblich, ich bewundere ihn in Plotin, aber ich verehre ihn in Dionys“[15].

Durchgesetzt hat sich indes, wie wir alle wissen, nicht M. Ficino, sondern L. Valla: Die Abhängigkeit im Verhältnis Dionys – Proklus muß danach umgekehrt gesehen werden, als noch Ficino glaubte und die beiden genannten antiken Kommentatoren glauben machen wollten. Das ist im Laufe des 19. Jahrhunderts von dem Engländer R. Taylor, dem Erlanger Kirchenhistoriker J. G. V. Engelhardt und dem Heidelberger klassischen Philologen F. Creuzer erkannt und gegen Ende des Jahrhunderts (und zwar im selben Jahr 1895) durch J. Stiglmayr und H. Koch im Blick auf die Lehre vom

---

[7] B. R. Suchla, Verteidigung eines platonischen Denkmodells ... (s.o., Anm. 3), p. 18s.

[8] B. R. Suchla, ib., p. 19; vgl. ihre Nachweise bes. in: B. R. Suchla, Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis (NAWG.PH 1985, 4).

[9] Vgl. dazu meine Gesamteinleitung (s.o., Anm. 6), p. 4ff.

[10] Opera, Basel 1561, p. 758 (*platonicus primo ac deinde Christianus*).

[11] Ib., p. 956; vgl. 25.

[12] Ib., p. 921.

[13] Ib., p. 965.

[14] Ib., p. 1013.

[15] Ib., p. 925. Vgl. zum Ganzen A.M. Ritter, Dionysius Areopagita im 15. und 16. Jahrhundert, in: L. Grane u.a. (Hg.), Auctoritas Patrum. Contributions on the reception of the Church Fathers in the 15th and 16th century (VIEG 37), 1993, p. 143-158.

Bösen in *De divinis nominibus* des Dionysius und der proklischen Schrift *De malorum subsistentia* unwiderleglich bewiesen worden. – Wie haben wir damit umzugehen?

B. Neueste Diskussion

Ich habe über die neuere Dionysforschung – gerade auch, soweit sie sich mit den platonisch-neuplatonischen „Denkstrukturen" in seinem Werk beschäftigt – bereits mehrfach berichtet[16] und will hier nichts wiederholen. Ich stelle im folgenden stattdessen einige Beiträge aus den allerletzten Jahren vor und *beginne* zumindest das Gespräch mit ihnen.

1. Den Reigen eröffne Th. Kobusch. Er hat 1995 in dem von F. Niewöhner (bei Beck-München) herausgegebenen Band „Klassiker der Religionsphilosophie" einen Aufsatz über DA verfaßt (p. 84-98) und darin, nach einer Kurzvorstellung von Autor und Werk (p. 84f.), zunächst die Frage erörtert, wie nach Dionys „philosophische Theologie möglich" sei (p. 85-89); er findet die Antwort in der für diesen charakteristischen, grundlegenden Zusammengehörigkeit von „mystischer" und „negativer" Theologie:

> Die mystische Theologie führt zur „Einung" (henosis) mit dem über jedem Sein und Erkennen erhabenen göttlichen Strahl. Die negative Theologie aber ist (neben der kataphatischen) die angemessene Form der Entfaltung, d.h. der diskursiven Darlegung oder der „Trennung" (diakrisis). Henosis und Diakrisis sind in diesem Sinne Wesensmomente der philosophischen Theologie. Ps.-Dionysius versteht seine eigene Theologie teils als „Entfaltung" der Worte der Hl. Schrift durch den „wahren Logos", teils als mystische Vereinigung mit dem Göttlichen (p. 88).

In einem nächsten Schritt geht K. dieser Beziehung von „mystischer" und „negativer" Theologie bei DA genauer nach (p. 89-91) und zeigt, daß D. den Prozeß der *unio mystica* (bei der das Entscheidende sei, daß sich der Geist selbst daran gebe, sich selbst verändere, um in Gemeinschaft mit dem Göttlichen treten zu können), als die „Ekstase" des Geistes habe verstehen und ganz „in neuplatonischen Termini" beschreiben können (p. 89s.), wenn er etwa sage:

> Man muß wissen, daß zwar unser Geist (νοῦς) die Fähigkeit zum Denken besitzt, durch die er das (nur) geistig Erfaßbare schaut, die Einung aber, durch die er mit dem, was jenseits seiner selbst liegt, verbunden wird, die Natur des Geistes übersteigt. Dieser (Einung) entsprechend ist also das Göttliche zu denken, nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz aus uns selbst vollständig heraustreten und ganz Gottes werden; denn es ist besser, Gott zu gehören als sich selbst[17].

Auch darin bringe DA „ein Grundanliegen aller neuplatonischen Philosophie zum Ausdruck", daß er „die Unzulänglichkeit aller unserer Aussagen" über Gott unterstreiche (p. 91).

---

[16] Vgl. bes. meinen Forschungsbericht über „Platonismus und Christentum in der Spätantike", in: Theologische Rundschau 49 (1984), p. 31-56; meine Gesamteinleitung zur kommentierten Übersetzungsausgabe des CA (s.o., Anm. 6), p. 19-31; ferner meinem Beitrag zur Thraedefestschrift („Panchaia"), hg. v. M. Wacht (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 22), 1995, p. 169-181 („Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita"); schließlich meine Besprechung des neuesten Buches von P. Rorem (s.u.) in: Vigiliae Christianae 56 (2002), p. 213-218.

[17] Δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν (DN VII 1: PG 3, 865C-868A; PTS 33, p. 194, 12-15 Suchla).

Wird bis dahin eher der Einklang mit neuplatonischen Denkstrukturen betont, so in der folgenden Skizze des dionysianischen Gottesbegriffs (p. 91-94) der „Zusammenhang mit dieser Tradition und zugleich die Loslösung von ihr“ (p. 93). Dionys beanspruche als erster, die beiden Bestimmungen, Einungen wie Geschiedenheiten (ἑνώσεις wie διακρίσεις[18]), „als nichtwiderstreitende Elemente des einen göttlichen Wesens denken zu können“. In dieser Theorie vom *deus absconditus* und *deus revelatus* kulminiere zugleich die Gotteslehre des DA *und* komme „eine langwährende, wohl durch Plotin und den Parmenideskommentar des Porphyrios ausgelöste neuplatonische Diskussion zum Abschluß“ (ib.). Während sich nämlich die späteren Neuplatoniker, Damaskios und Proklos vor allem, „obgleich sie die porphyrianische Interpretation weithin übernahmen“, in dem „einen wichtigen Punkt von Porphyrios“ distanzierten, daß das absolut transzendente Eine nicht ein Moment jener intelligiblen Trias: Sein – Leben – Denken sein könne, sondern ihr voraus sein müsse[19], sage sich Dionys in dieser entscheidenden Lehre vom Einen, nicht „in irgendeiner Bagatelle“ (ib.), von ihnen los, wie z. B. folgender Beleg zeige:

> Unsere Abhandlung behauptet nicht, daß das eine das Gute, etwas anderes das Seiende und (wiederum) etwas anderes das Leben oder die Weisheit sei, auch nicht, daß es viele Ursachen und für die einen diese, für die anderen jene erschaffenden ([ins Sein] überführenden), (einander) über- oder untergeordneten Gottheiten gebe, sondern alle gütigen Hervorgänge und die von uns gepriesenen Gottesprädikationen *einem* Gott zugehörig sind und daß die eine die allumfassende Vorsehung des einen Gottes offenbart, die anderen hingegen seine universelleren oder partikulareren (Vorsehungsakte) sichtbar werden lassen[20].

Diese Absage beruhe „auf einem je verschiedenen Verständnis der ‚Hypothesen‘ des platonischen *Parmenides*“ (ib.), eine Deutung, die, wie K. keineswegs verschweigt, vor ihm schon von E. Corsini und W. Beierwaltes zur Debatte gestellt worden war[21]. K. fügt hinzu: Indem DA das göttliche Eine, als Geist, die Bewegung vom *deus absconditus* zum *deus revelatus* vollziehen lasse (z.B. CH XIII, 4: PG 3, 305B; PTS 36, 48, 13 Heil), habe er „offenkundig“ die von Proklus (z. B. in Theol. Plat. III 12) dem „seienden Einen“ oder „Intelligiblen“ zugeschriebenen Bestimmungen auf das göttliche Eine übertragen. Weil aber eine solche Bewegung nur denkbar sei, „wenn schon das überwesentliche verborgene Sein Gottes, das Gute selbst, den Drang“ habe, „sich zu offenbaren und außerhalb seiner zu treten“ – was DA „in seinem Lehrsatz von der ekstatischen Liebe Gottes (ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως) deutlich gemacht“ habe – , darum müsse mit DA „gesagt werden, daß der Urheber aller Dinge ‚in den auf alles Seiende sich erstreckenden Vorsehungsakten außerhalb seiner tritt‘“ (ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα

---

[18] Vgl. DA, *ib.* II 4 (ib. 640D; p. 126): Καλοῦσι γάρ … οἱ τῆς καθ’ ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἑνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραῤῥήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις.

[19] Vgl. zur Kritik an Porphyrius die bei Th. Kobusch, p. 352 (n. 9), angegebene Literatur.

[20] Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ’ ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ’ ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων (DN V 2: PG 3, 816C-817A; PTS 33, p. 181 Suchla).

[21] Vgl. die Nachweise, ib., p. 352, n. 10.

πάντα προνοίαις)[22]. DA bezeichne diese Rede als ein Wagnis (τόλμα), und das sei es in der Tat „in der neuplatonischen Gedankenwelt". „Durch diese Charakterisierung des in sich unerkennbaren, eingestaltigen, sich differen-zierenden göttlichen Wesens als einer ekstatischen Liebe" sei DA „einen entscheidenden Schritt über die Konzeptionen der Neuplatoniker, Plotins, aber auch des Proklos, hinausgegangen" (p. 94).

Ich erwähne nur noch, daß sich K. abschließend noch kurz mit der dionysianischen „Hierarchienlehre" befaßt (p. 94-96) und ebenso kurz die Wirkungsgeschichte andeutet (p. 96-98). Über die Hierarchien des DA heißt es, sie seien – im Unterschied zu seinen „im engeren Sinne theologischen und erkenntnistheoretischen" Reflexionen – „ein Grundgedanke seiner christlichen Philosophie", der „in ein breiteres allgemeines Bewußtsein eingedrungen und auch heute noch präsent" sei (p. 94). Beiden Hierarchienschriften (CH und EH) liege „ein einheitlicher Hierarchie-Begriff zugrunde, der zwar neuplatonischen Ursprungs und insbesondere bei Proklos vorbereitet ist, zugleich aber erst von Dionysius zu einem Grundpfeiler neuplatonischen Philosophierens gemacht wurde" (p. 95).

Ich lasse dies zunächst so stehen und halte einstweilen lediglich fest: es ist ein Bild von eindrucksvoller Geschlossenheit, das Th. Kobusch in seinem Aufsatz von DA als Religionsphilosophen entwirft, ein Bild, das Dionysens denkerische Qualitäten, den Beitrag, den er zur Geschichte des Denkens, der *christlichen Philosophie* zumindest, geleistet hat, sehr hoch einschätzen läßt. – Ehe ich Fragen stelle, will ich einen weiteren Forschungsbeitrag aus jüngster Zeit vorstellen.

2. W. Gombocz, gegenwärtig am Institut für Philosophie der Karl-Franzens-Universität Graz tätig, ist wohl den meisten meiner Leserinnen und Leser bekannt aufgrund seiner Synthese „Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters" (München 1997 [= W. Röd (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. 4])[23]. Sein hier zu besprechender Aufsatz über „Dionysius vom Areopag als *Theosoph*: eine *philosophische* Gotteslehre" geht zurück auf einen Vortrag beim Sofioter Kolloquium über „Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter" (8.-11.4. 1999) und ist innerhalb der Akten desselben ein Jahr später publiziert worden[24]. In Stil und Charakter unterscheidet er sich durchaus von demjenigen Th. Kobuschs, auf den er sich im übrigen bezieht. Auch daß er sich auf die Gotteslehre konzentriert[25] *und* sich als „den ersten basissichernden Teil" einer Dionysdeutung präsentiert, dem „ein zweiter die dionysische Methode ‚auf die Spitze' treibender" Teil (was immer das heißen mag) späterhin folgen solle (p. 151, n. 4), macht einen unmittelbaren Vergleich der beiden Beiträge schwierig. Dennoch sei auch dieser Beitrag nach Inhalt und Aufbau kurz vorgestellt.

---

[22] Vgl. DA, ib. IV 13 (ib. 712A. B; p. 158s.): Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων … Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξῃρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ …

[23] Darin behandelt Kap. 5 in Teil III „Dionysius vom Areopag" (p. 318-331).

[24] Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur, herausg. V. T. Boiadjiev u. a., Heft VI, Sofia 2000, p. 149-164.

[25] Das Dionyskapitel in G.s Philosophiegeschichte der Spätantike (s. Anm. 23) setzt i.w. dieselben Akzente, ja ist inhaltlich mit dem Vortragstext weitgehend identisch; so mag es bei der Textwahl bleiben.

Nach einer ([un-]verhältnismäßig langen) „Vorbemerkung“ (p. 149-155), in der der Autor Grundfragen der Dionysforschung und -deutung mindestens anreißt (wie etwa die, ob DA eher unter die „Klassiker der Theologie“ oder unter die der „Religionsphilosophie“ einzuordnen sei), in der er ferner den theologie- und geistesgeschichtlichen Hintergrund des CA (grob) umschreibt und endlich einen ersten Überblick über die Bauprinzipien dieses Corpus bietet, kommt er im Hauptteil seines Vortrages auf zwei der drei „Disziplinen“ (kataphatische, symbolische und mystische Theologie) (etwas) näher zu sprechen, in denen sich die dreigeteilte Rede von Gott widerspiegele, nämlich 1. die „kataphatische“ (p. 155-157) und 2. die „mystische Theosophie“ (p. 158-160); dabei wird der – nirgends erläuterte – Begriff der „Theosophie“ offenbar als gleichbedeutend mit „*philosophischer* Gotteslehre“ verstanden. G. macht hier keine *wesentlich* anderen Beobachtungen namhaft, als sie auch bei Kobusch (III. IV: p. 89-94) – dort allerdings detaillierter und nüancierter – zu finden sind; darum sei darauf jetzt auch nicht weiter eingegangen. Umso mehr überrascht, daß er im Schlußabschnitt (3. „Zusammenfassung und Ausblick“ [p. 160- 164]) zu deutlich anderen Resultaten oder doch wenigstens Akzentuierungen kommt. Ich zitiere daraus ein längeres Stück (p. 161ss.).

Nach zusammenfassenden Bemerkungen über die „symbolische Theologie“ in ihrem Verhältnis zur „apophatisch-mystischen“ heißt es da zum CA *als* „Taufe“, *als* (Niederschlag der) „Verchristlichung“ des Neuplatonismus oder doch wenigstens einiger seiner konstitutiven Elemente:

> Der „spätneuplatonische Taufbewerber“ kann ... nicht jede seiner anthropologisch-soteriologischen, aber eben heidnischen Eigenschaften über sein Katechumenat in die neue Gemeinschaft mithereinbringen. Schon von Anbeginn muß Dionys – und müssen seine Glossatoren erst recht – diesen Täufling vorweg noch mehrfach beschneiden: Wie schon kurz erwähnt, wird z. B. die Hypostasenlehre durch Dionys (und Johannes von Skythopolis) ... in signifikantem Ausmaß dogmatisch-trinitarisch umtheologisiert und im Sinne der bereits etablierten Heilslehre adaptiert. Die Seele verliert ihre im Platonismus wesentliche Göttlichkeit und Präexistenz und der über ihr und unter der Gottheit stehende göttliche Nus *wird dem dreieinig-dreifaltigen Ersten Einen einverleibt.* Die spätneuplatonische, die zwei oberhalb des Seelischen liegenden Hypostasen durchlaufende Rückhinwendungs- und Aufstiegslehre wird auf die nun schon standardisierte soteriologische Gott-Mensch-Dualität reduziert. Dionys und seine Exegeten der ersten Stunde (sc. Johannes von Skythopolis u.a.) negieren zu diesem Zwecke zwei der ererbten außerchristlichen Motive der anagogischen Psychologie: Die christlich notwendige Ableugnung der wesenhaften Göttlichkeit und Präexistenz der Seele nimmt dieser den platonischen Erklärungsgrund für die Möglichkeit ihrer Gotteserkenntnis und für die – gegebenenfalls endzeitliche – Realisierung ihrer Gotteinigung als Gottwerdung. Die Einverleibung des Nus in das innertrinitarische „Leben“ (gemeint wohl: Gottes) als (des) Ersten Einen, welches auch noch den Logos und das Paradigma der Formen einbezieht, zerstört eine wesentliche Bedingung für das Modell des stufenweisen Aufstiegs des Menschen (qua Seele) zu Gott. Dadurch erfahren Zielnähe und Ende der Rückhinwendung ... eine „stufenlose“ Umdeutung ...
>
> Derlei Innovation scheint Dionysios Pseudo-Areopagites, jedenfalls überall dort, wo er existierendes christliches Dogma als Richtschnur vor Augen hat, keine besonderen denkerischen Probleme aufzuerlegen. Überhaupt fällt auf, daß er bei manchen derartigen „Zusammenstößen“ eine gewisse Leichtigkeit an den Tag legt, die er gelegentlich auch selbstbewußt als solche erkennt bzw. verkündet (G. verweist zum Beleg auf DN XI 6[26]; vgl.

[26] Τί δὲ ὅλως, φῄς, τὸ αὐτοεῖναι λέγομεν ἢ τὴν αὐτοζωὴν ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρώτως ὑφεστηκέναι τιθέμεθα; Τοῦτο δέ, φαμέν, οὐκ ἔστιν ἄγκυλον, ἀλλ᾽ εὐθὺ καὶ ἁπλῆν τὴν

bes. Z. 2s. [„Das ist nicht so verwickelt (bzw. verfänglich), sondern ganz einfach und leicht zu erklären"] und Z. 3-5 [... „wenn wir vom Sein selbst, vom Leben selbst, von der Gottheit selbst sprechen, dann meinen wir im ursprunghaften, göttlichen und ursächlichen Sinne den einen überursprünglichen und überseienden Uranfang und die Ursache von allem"])...

Die hier vorliegende innertrinitarische Deutung der Prohodos und die damit zusammenhängende innergöttliche „Reduktion" der systembildenden platonischen Noo- und Ideologie auf christliche Trinitariologie (sprachlich befriedigender wäre wohl von Triadologie zu reden! [A.M.R.]) als Dreieinigkeitslehre sind ein weiteres Stück großzügigen Umganges mit Ererbtem, wobei wiederum der einverleibenden Taufe eine tatkräftige und tiefgehende Beschneidung vorausging. Wer Dionys liest, kann sich regelmäßig nicht des Gefühls erwehren, daß er „... should have done a little more rejecting and a little less incorporating ..."[27]. Inwiefern? Wie so oft, so gilt auch hier an der eben zitierten Stelle der „Göttlichen Namen", daß die Art und Weise, wie Dionys das Eine Erste des Athenisch-Proclischen Platonismus mit dem christlichen Gott in Beziehung, um nicht zu sagen, gleichsetzt, viel zu viel vom christlich-dogmatischen Inhalt aufgibt und doch viel zu wenig vom Platonismus beibehält.

An dem überragenden Einfluß, den Dionys ausübte, kann kein Zweifel bestehen. Dabei hält sich die Originalität des Pseudo-Areopagiten als eines selbständigen orthodoxen Denkers ebenso in Grenzen, wie auch seine „Platonisierung" des christlich-philosophischen Denkens ... dem Abendland eine „ausreichend" breite, dabei sicherlich glänzende, und doch in den Tiefen des Fundamentes äußerst schwankende Ausweitung der Basis ... innerhalb der bereits real existierenden augustinisch-boethianischen Vorgaben eingepflanzt hat ...

Als Beispiel verweist G. abschließend darauf, daß postdionysianische Hypostasen- und Emanationslehre der „Genesis"-Kosmologie ebenso Raum ließen, wie sie die Triadologie am ehesten „christlich" verfestigten. Auch halte die postdionysianische Tradition, obschon DA die „Hierarchien" erfunden und begrifflich ausgeprägt habe, daran fest, daß alles Seiende von Gott *unmittelbar*, jedenfalls ohne Hierarchien und ohne Mittelwesen, verursacht werde bzw. sei (p. 164).

3. Ich komme nun auf das von P. Rorem (gemeinsam mit J. C. Lamoreaux[28]) verfaßte Buch über „John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite" (Oxford Early Christian Studies, Oxford 1998) zu sprechen, das freilich nur indirekt zu unserer Fragestellung beiträgt und uns darum hier nur kurz zu beschäftigen braucht. Neun Jahre nach seiner vielbeachteten Buchveröffentlichung über „Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis" (Diss. Princeton 1980; im Druck Toronto 1984 [= STIMPS 71]) und sechs Jahre nach Erscheinen einer i. w. von ihm angeregten kommentierten Übersetzungsausgabe der Areopagitica in englischer Sprache (Pseudo-Dionysius, The Complete Works, New York/Mahwah 1987), zu der er ein Vorwort, sämtliche Anmerkungen sowie (nicht näher eingegrenzte) Übersetzungshilfen beisteuerte, hat P. Rorem, inzwischen Professor für Kirchengeschichte am Princeton Theological Seminary, i. J. 1993 einen umfangreicheren „Kommentar" zu den Dionystexten (samt Einführung in deren Wirkungsgeschichte) vorgelegt (P. Ro-

---

διασάφησιν ἔχον ... Ἀλλ' αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ... (ib. 953C-956A; 222).

[27] Ein Zitat aus C.F.J. Martin, An Introduction to Medieval Philosophy, Edinburgh 1996, p. 69.

[28] Falls ich nichts übersehen habe, wird der Leser über den Anteil des letzteren am Ganzen einigermaßen im unklaren gelassen. Man wird jedoch, denke ich, davon ausgehen können, daß wir es in der Hauptsache mit einer Arbeit des bekannten Dionysforschers P. Rorem zu tun haben; entsprechend verfahre ich bei meiner kurzen Vorstellung.

rem, Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction on their Influence, New York/Oxford 1993), der im Untertitel allerdings besser als „Einführung" (in die dionysianischen Texte und deren geschichtlichen Einfluß) ausgegeben worden wäre, da er die Bedingungen eines „Kommentars" im strengen Sinne schwerlich erfüllt[29]. Der Verf. kündigte in diesem Band auch bereits, als nächste Etappe seiner Dionysforschungen, eine Übersetzungsausgabe der Dionys*scholien* an (ib., p. 4s.), wobei allen Wissenden klar sein mußte, daß dies nur in Zusammenarbeit mit B. R. Suchla (Göttingen) gelingen könne, die seit langem eine Scholienedition im Rahmen der Göttinger Dionysausgabe vorbereitet und schon bis zu diesem Zeitpunkt das meiste zur Entwirrung der komplizierten Überlieferungs-verhältnisse und zur Klärung der Zuordnungsfragen geleistet hatte[30]. „Ohne dessen hinreichende Kenntnis (einschließlich seiner Überlieferungsgeschichte) läßt sich auch die Wirkungsgeschichte des C(orpus) A(reopagiticum) nicht zutreffend nachzeichnen und angemessen würdigen". Da dem jedoch die völlig überholte, bei Migne (PG 4) – fehlerhaft – zusammen mit der lat. Übersetzung durch P. Lannsselius wiederabgedruckte Corderius-Ausgabe aus dem frühen 17. Jahrhundert entgegensteht, „kann so lange nur mit allem Vorbehalt über die Wirkungsgeschichte des CA Auskunft gegeben werden, bis die Neuedition der sog. Maximosscholien vorliegt"[31]. – P. Rorem und sein Mitarbeiter (damals Doktorand in Duke) haben nicht warten mögen. Die Frage ist, ob sie sich und der Wissenschaft damit einen Gefallen getan haben.

Doch darüber soll hier nicht befunden werden. Für uns ist im Grunde allein interessant, daß sich P. Rorem jetzt auf die Fragen nach dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des CA etwas vorbehaltloser einzulassen bereit zeigt als in früheren Veröffentlichungen, so daß sich gar als nächstes Stadium (doch wohl auch) *seiner* Dionysforschungen bereits die Nachfrage nach den genaueren „Verbindungen des Johannes mit dem Neuplatonismus" (p. 109) abzeichnet; interessant ist speziell, daß er im Schlußabschnitt des I. Hauptteils seiner Untersuchungen[32] dem Problem der „Echtheit" des CA nach Johannes von Skythopolis sowie dessen (Johannes') „Platonismus" und seiner Benutzung Plotins bei der Kommentierung der Dionystexte zum Problem des Bösen (DN IV 18ss.) nachgeht. Er bestätigt dabei ältere Erkenntnisse, wonach der Skythopolitaner „in seinen Erläuterungen zu den Schriften des Ps.-Dionysios Areopagites zentrale Gedanken Plotins – zum großen Teil wörtlich – aufgenommen" hat[33], und gibt manche Anregungen zur Weiterarbeit, nicht verschweigend, daß des Skythopolitaners Dialog mit Plotin „implizit und kunstvoll verdeckt" verläuft (p. 114 u. ö.) und sich seine Spuren daher nur mühsam ausfindig machen lassen. Rorems Schwierigkeiten bei diesem Unterfangen sind umso größer, als es ihm schwerlich gelungen ist, den neuesten Stand in der Identifizierung des johanneischen Scholienwerks wenigstens umrißhaft erkennbar zu machen, so, wie er es an mehreren Stellen seines Buches zu

---

[29] Vgl. zur Begründung lediglich *meine* eingehende Würdigung in: Panchaia (FS f. K. Thraede), hg. v. M. Wacht, Münster 1995 (JAC. E 22), p. 175-181. Auch W. Beierwaltes spricht im u. (n. 42) a. Dionyskapitel von „P. Rorems sog. Kommentar zu den Dionysischen Schriften" (p. 49, n. 10).

[30] S. die Auswahl aus ihrem einschlägigen Schrifttum in der Auswahlbibliographie am Ende dieses Artikels.

[31] A. M. Ritter (supra n. 29), p. 176.

[32] Überschrieben „Johannes von Skythopolis und das Corpus Dionysiacum" (p. 7 [9]-137); der zweite, nahezu ebenso lange Hauptteil (p. 139 [141]-263) bietet dann eine Auswahlübersetzung der johanneischen Dionysscholien.

[33] So W. Beierwaltes, Johannes von Skythopolis und Plotin, in: Studia Patristica XI, 2 (= TU 108), Berlin 1972, p. 3-7 (hier: 3).

beanspruchen scheint[34]. Eine sicherere Basis wird die Erforschung der Benutzung Plotins im Scholienwerk des Johannes von Skythopolis erst gewinnen können, wenn dessen Editio Critica Maior durch B. R. Suchla vorliegt, der sie sicher in nicht allzu ferner Zukunft auch eine kommentierte Übersetzungsausgabe folgen lassen wird.

4. Ich schließe mit der Vorstellung einiger Beiträge, die der in den Vereinigten Staaten, anders als in Europa und vor allem Deutschland, auch über den Bereich der orthodoxen Kirche und Theologie hinaus bekannte Athosmönch (ἱερομόναχος) Alexander (Golitzin), D. Phil. von Oxford (1980) und jetzt Associate Professor of Eastern Christian Theology am theologischen Department der Marquette University in Milwaukee/Wisc., im letzten Jahrzehnt zur Dionysforschung beigesteuert hat. Darunter befindet sich vor allem eine gründliche Überarbeitung seiner Oxforder historischen Dissertation[35]. Diese Überarbeitung ist 1994 in Thessaloniki in der Reihe ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ als Nr. 59 erschienen unter dem Titel „*Et introibo ad altare Dei.* The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition". Der Verf. liest danach DA ganz von dessen Verwurzelung innerhalb der byzantinischen asketisch-mystischen Überlieferung her, überzeugt, daß dieser Zugang einer adäquaten Lesart der Texte des CA selbst entspreche. Das umfangreiche Buch zerfällt in zwei Teile und löst damit exakt ein, was der Untertitel verspricht: der erste Teil versucht, eine solch „orthodoxe" Lesart des Corpus plausibel, d.h. es durchgängig als „Mystagogie" verständlich zu machen; der zweite diskutiert in großer Breite die Wurzeln des DA in der älteren christlichen Tradition, wobei der Einfluß Gregors von Nyssa als zentral erachtet wird.

Es ist jedoch ein viel zu weites Feld, das sich uns hier eröffnet, als daß ich mich – in dem mir gesteckten Rahmen – darauf hinauswagen und auch noch hoffen könnte, dem gewichtigen Werk gerecht zu werden. Ich versuche stattdessen, die Forschungsposition A. Golitzins an zwei kürzeren Aufsätzen zu verdeutlichen und mit ihm darüber ins Gespräch zu kommen: der eine gibt einen Vortrag vor der Oxforder Internationalen Patristikerkonferenz von 1999, der andere einen Beitrag zur II. Internationalen Konferenz über Gregor Palamas (Limassol/Zypern 1999) wieder.

Im ersten Vortrag will G. die Diskussion über das Ἐξαίφνης vom Anfang von Brief 3 des DA neu eröffnen und zeigen, daß es ganz verkehrt wäre, es, im Sinne einer verbreiteten Theorie (genannt werden als Vertreter derselben W. Beierwaltes und R. Mortley[36]), hauptsächlich von den Parallelen in der platonisch-neuplatonischen Literatur her zu interpretieren. Er habe, so beteuert der Autor, mit der weithin akzeptierten Sicht, die Areopagitica seien im Kern „eine Apologie für die Inanspruchnahme der Philosophie für die Theologie", keine Schwierigkeiten, sehe in ihr aber zugleich „eine gefährliche Verkürzung" (p. 487, n. 26). Um das zu untermauern, wartet er mit einer Liste von (insgesamt 11) Parallelen aus der Bibel Alten und Neuen Testaments sowie aus der nachbiblisch-christlichen und -frühjüdischen Literatur auf. Das ist gewiß

---

[34] Z. B. p. 38 und 54.

[35] A. G. Golitzin, Mystagogy: Dionysius Areopagita and His Christian Predecessors, Diss. Oxford 1980.

[36] W. Beierwaltes, Ἐξαίφνης oder die Paradoxie des Augenblicks, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67), p. 271-282; R. Mortley, From word to silence, Bd. II: The way of negation, Bonn 1986, p. 236-240; vgl. G.s Aufsatz, p. 486, n. 21. Der Verf. hätte genau so gut mich kritisieren können: s. die folgende Anmerkung.

äußerst verdienstvoll[37] und sachdienlich. Aber ob dadurch das Gesamtbild wesentlich verändert wird, ob nicht erst noch auszumachen und nicht bereits sozusagen statistisch zu entscheiden wäre, wo wir in der Vergleichsliteratur auf den dominierenden Einfluß stoßen und über das Begrifflich-Formale hinaus auch inhaltliche Übereinstimmungen vorliegen, das steht auf einem ganz anderen Blatt. Hier wäre wohl nur weiterzukommen und annähernd Gewißheit zu gewinnen durch genaue Textvergleiche, die jedoch in diesem Aufsatz so gut wie gar nicht angestellt werden und, was die platonisch-neuplatonischen Parallelen anlangt, sogar gänzlich unterbleiben.

Eine ähnliche Asymmetrie kennzeichnet – wie übrigens schon die große Monographie von 1994, so – auch den zweiten Kongreßbeitrag aus dem Jahre 1999. Nach einleitenden Bemerkungen zum status quaestionis resp. controversiae (p. 163-168), in denen sich G. mutig zu einer (bislang vor allem von V. Lossky, J. Romanides und A. Louth[38] vertretenen) Minderheitenposition bekennt, welche DA ganz und gar eingebettet sieht in jene asketisch-mystische Tradition des Ostens, aus der er hervorging und in der er kontinuierlich gelesen und uneingeschränkt wertgeschätzt wurde, kommt er in einem zweiten Abschnitt (p. 168-181) – reichlich unvermittelt, wie es zunächst den Anschein hat[39] – auf das Verhältnis des Gregor Palamas zur dionysianischen Hierachienlehre zu sprechen, ehe er in einem dritten Abschnitt (p. 181-190), im kritischen Gespräch mit R. Flogaus[40] und dessen aufsehenerregenden Beobachtungen zu der Augustinlektüre des Palamas und deren „Früchten", einige interessante Vergleichspunkte namhaft macht „zwischen den Wegen, auf welchen zwei ganz verschiedene Kirchenväter, Dionysius und der große Bischof von Hippo Regius, in der Zeit des Mittelalters durch den lateinischen Westen und den griechischen Osten rezipiert wurden" (p. 168); untersucht werden im einzelnen der augustinische Gedanke der imago trinitatis in seiner Aneignung durch Palamas (p. 181-181) einerseits, die ältere westliche Aneignung des CA und die Entwicklung des „Dionysianischen Problems" andererseits (p. 184-190) – es handelt sich bei der quaestio Dionysiana, so wird uns von vornherein bedeutet, ausschließlich um ein „westliches" Problem! Die Gegenprobe

[37] Ich muß einräumen, in dieser Hinsicht sowohl in meiner kritischen Text- als auch in der kommentierten Übersetzungsausgabe der „Mystischen Theologie" und der „Briefe" des DA (s.u. die Auswahlbibliographie) einiges schuldig geblieben zu sein!

[38] S. V. N. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris 1944; engl. The mystical theology of the eastern church, Cambridge/London 1968; J.S. Romanides, Notes on the Palamite controversy and related topics, Greek Orthodox Theological Review 6/2 (1960/61), p. 186-205; 9/2 (1963/4), p. 225-70; A. Louth, Denys the Areopagite, London 1989 (vgl. dazu meine Bemerkungen in der Gesamteinleitung zu der kommentierten Übersetzungsausgabe der „Mystischen Theologie" und der „Briefe" des DA [wie o., Anm. 6], p. 29-31).

[39] Nicht überrascht die Wahl des Palamas als Zeugen der byzantinischen Tradition, in der DA – nach Meinung G.s und seiner Gewährsleute – fest verwurzelt ist und sich uneingeschränkter Wertschätzung erfreut; überraschend aber ist, finde ich, daß sich G. die Mühe ersparen zu können glaubt, zunächst einmal zu eruieren, wie es mit den Dionyszitaten und -anspielungen im Gesamtwerk des Palamas, quantitativ wie qualitativ, bestellt ist; vgl. dazu meinen Aufsatz über „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita" (s.u. die Auswahlbibliographie), von dem G. behauptet, daß er ihm „als Sprungbrett und Folie" für den Rest seiner Darlegungen dienen werde. De facto jedoch befaßt er sich ausschließlich mit meiner „Schlußüberlegung" (p. 575-579).

[40] R. Flogaus, Palamas and Barlaam revisited: A reassessment of east an west in the hesychast controversy of the fourteenth-century Byzantium, St. Vladimir's Theological Quarterly 42 (1998), p. 1-32; vgl. auch ders., Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch (FSÖTh 78), Göttingen 1997 (Register s.v. Augustin v. Hippo).

an neuplatonischem Material entfällt auch hier völlig[41], so daß der Vorwurf der Asymmetrie vollauf gerechtfertigt sein dürfte.

C. Kritische Rückfragen

So weit zunächst[42] die Präsentation einiger Dionysporträts aus neuester Zeit; sie ist bewußt relativ knapp gehalten worden, um Raum zu gewinnen für eine wenigstens kurze Diskussion, an der noch mehr gelegen sein dürfte als an einem erschöpfenden Literaturreferat. – Ich *eröffne* die Diskussion, indem ich Folgendes bemerke:

a) Mich frappiert – als Historiker – einigermaßen, zu sehen, eine wie geringe Rolle namentlich in den beiden ersten vorgestellten Beiträgen, die sich ja schon um ein Gesamtbild bemühen, der *historische* Aspekt spielt. Das Interesse in dieser Richtung erschöpft sich in Datierungsfragen, zum Zwecke der Feststellung der relativen Chronologie (besonders im Verhältnis Proklus – Dionys). Ansonsten spielt der Zeitbezug keinerlei Rolle. Ich frage, ob man damit nicht die Möglichkeit verspielt, der – ja offensichtlich strittigen – Leistung des DA wenigstens historisch gerecht zu werden.

b) Die *Darstellung* des dionysianischen Werkes bei Kobusch und Gombocz unterscheidet sich, soweit sie Konturen gewinnt und nicht in Andeutungen stecken bleibt, weit weniger als die *Würdigung*, das Gesamtbild, das sich aus allem ergibt und – in der Tat – gegensätzlicher kaum gedacht werden kann: Hier die faszinierende Vision des (dionysianisch interpretierten) Christentums als „Vollendung" des neuplatonisch-proklischen Denkens, dort das eher schreckenerregende Bild der Waage, des Gewogen- und (nahezu in jeder Hinsicht) als zu leicht Befundenwerdens. Wie soll man sich zurechtfinden, wie sich entscheiden? Man müßte gewiß, um weiter zu kommen, in die

---

[41] An einer einzigen Stelle des umfangreichen Aufsatzes wird so etwas wie eine Rechtfertigung geboten für diese Abstinenz (p. 175), indem eine Parallele zu einem DA-Text in der „Historia Lausiaca" des Palladius namhaft gemacht wird, die anscheinend weitere Rückfragen nach *philosophischen* Quellen als überflüssig erscheinen läßt. Als wäre nicht bei einem Schüler des gelehrten Origenisten Evagrius Ponticus wie Palladius seinerseits mit philosophischem (d.h., vor allem, [neu-]platonischem) Einfluß zu rechnen *und* als wäre nicht die Rekonstruktion der ursprünglichen Textfassung der palladianischen Mönchsgeschichte ein Riesenproblem!

[42] Als weiterer Referats- und Diskussionsgegenstand käme z. B. das faszinierende Dionyskapitel in W. Beierwaltes' „ Platonismus im Christentum" (Frankfurt/M. [1998] ^{2}2001, p. 44-84) in Frage, obwohl es sich dabei im Kern um eine Wiedervorlage handelt; darum war es nicht vorrangig für dieses Referat über neueste Dionyspublikationen vorgesehen. Doch das ist nicht der einzige, es ist nicht einmal der wichtigste Grund, weshalb es hier übergangen wird. Es hätte nämlich den Rahmen dieses kleinen Aufsatzes gesprengt, wenn ich außer meiner ehrlichen Bewunderung für die in diesem Kapitel (erneut) unter Beweis gestellte Kraft der Zusammenschau, wie sie für W. Beierwaltes' philosophie- und geistesgeschichtliche Beiträge in besonderer Weise kennzeichnend ist, auch meine Kritik hätte zum Ausdruck bringen und verdeutlichen wollen. Um meine Vorbehalte wenigstens mittels eines einzigen Beispiels anzudeuten: Ich hätte es gern gesehen, wie sich des Verf.s – Marsilio Ficinos Charakterisierung des Dionysios als „Platonicus primo ac *deinde* Christianus" variierendes – Fazit: *„Dionysius: Christianus simulque vere Platonicus"* (p. 84) z.B. durchhalten lasse im Gespräch mit Carlos Steel, der vor wenigen Jahren – auf einem Symposium, an dem auch W. Beierwaltes teilgenommen hat – eine Analyse der dionysischen Rezeption des proklischen Begriffs des κακόν vorgetragen hat, welche in einem (für Dionys geradezu) vernichtenden Urteil mündete. Man erfährt es aber nicht, weil Steels Analyse vom Verf. zwar zitiert (p. 49, n. 10), aber nicht kritisiert wird. Ich denke, man muß die Diskussion über „Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht", um den Titel eines wichtigen, aber von C. Steel ignorierten Aufsatzes von E. Mühlenberg (in: Kerygma und Dogma 15 [1969], p. 226-238) zu zitieren, welcher zu nahezu entgegengesetzten Ergebnissen gelangte als Steel, neu aufrollen. Das aber sei einem eigenen Aufsatz vorbehalten, in dem dann auch Gelegenheit zu einem nüancierten Urteil über W. Beierwaltes' „faszinierendes Dionyskapitel" (s. o.) gegeben sein wird.

Interpretation von Einzeltexten eintreten[43], wozu aber hier kein Raum ist, so wenig wie die knappen Übersichten, um die es sich in beiden Beiträgen handelte, sonderlich viel Gelegenheit zu Detailanalysen und -begründungen boten.

So sei stattdessen an den einen Gesprächspartner, Th. Kobusch, die Frage gerichtet, mit welchem Maßstab gemessen werde, wenn er, wie zitiert, sagen kann, DA sei – nicht in einer Bagatelle, sondern an einem zentralen Ort – „einen entscheidenden Schritt über die Konzeptionen der Neuplatoniker, Plotins, aber auch des Proklos, hinausgegangen" (p. 94)? Stammt der Maßstab von innen oder von außen? Oder anders gefragt: Was hat DA *philosophisch* damit angerichtet, daß er nicht bei Plotin, aber auch nicht bei Proklus stehenblieb? Ich könnte es auch wirkungsgeschichtlich wenden und fragen: Wäre die ebenso irritierende wie stimulierende Kraft, die dem Werk des Dionys offensichtlich innewohnt(e), wirklich verständlich zu machen, wenn alles als so fertig, eingängig und „ganz und gar christlich" zu gelten hätte, wie es auch die Interpretation von Theo Kobusch nahelegt? Läßt uns das nicht eher zögern, allzu eilig von „Synthese" zwischen Neuplatonismus und biblischem Christentum oder gar von einer „Überwindung" neuplatonischen Denkens mithilfe des Neuen Testaments zu reden?[44] Läßt es uns nicht vielmehr mit Hypotheken, Aporien, *un*aufgelösten Spannungen rechnen?

Den anderen Gesprächspartner, W. Gombocz, dagegen möchte ich im Grunde dasselbe fragen, was ich – mündlich wie schriftlich – einst meinen kritischen (Fast-) Schüler und Freund B. Brons gefragt habe: Kann man nach Lektüre seiner Analyse[45], besonders ihres Schlußteils noch verstehen, „wieso der unbekannte Autor, der sich hinter dem Pseudonym des ‚Dionysius vom Areopag' verbirgt, – nicht nur, aber gerade auch im Abendland – eine solch unglaubliche Wirkung hat erzielen können"? „*Kann* das, schon aus wirkungsgeschichtlichen Gründen, wirklich unser letztes Wort über des DA Unternehmen sein, daß es der Arbeit eines ‚Sisyphus' gleiche"[46] bzw. daß es immer wieder „viel zu viel vom christlich-dogmatischen Inhalt aufgibt und doch viel zu wenig vom Platonismus beibehält" (W. Gombocz, loc. cit., p. 163), so daß man nur mit dem (von Gombocz in der Tat bemühten) Kinderreim sagen kann: Eene, meene Muh – „und draußʻ bist Du – Dionys" (ib., p. 164)?

c) Und nun zu A. Golitzin. Er hat sich, wie erwähnt, entschlossen auf die Seite der (selbst unter Orthodoxen verhältnismäßig wenigen) Dionysforscher geschlagen, die DA ganz im Licht einer bestimmten Wirkungsgeschichte, der der östlich-byzantinisch-mystischen Tradition, sehen möchten und seinen Beitrag zu dieser Tradition mit viel Kompetenz, Verständnis und Sympathie beschreiben. Die Frage ist nur, ob es der ‚historische' DA sei, der uns aus ihren Darlegungen entgegenblicke. Das Problem – auch – bei A. Golitzin sind, bei allen seinen unbestreitbaren Verdiensten (etwa was die Heranziehung rabbinischen Vergleichsmaterials anlangt!), die implizierten Alternativen, z.B. der Art: die wirkliche Heimat des DA sei der byzantinische Osten (so das

---

[43] Etwa des Textes DN V 2 (s. o. n. 20) – in seinem Kontext, versteht sich – , der in Kobuschs Gedankengang eine prominente Rolle spielt, zu dem aber eine Menge Fragen und Rückfragen zu stellen wären; vgl. dazu einstweilen B. Brons, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita (FKDG 28), Göttingen 1976, bes. p. 188-190.

[44] So auch K. Flasch, Strahl des göttlichen Dunkel, in: FAZ vom 8. 2. 1992, Nr. 33, einer recht enthusiastischen Anzeige der kritischen Ausgabe der Areopagitica in den PTS und der kommentierten Übersetzungsausgabe derselben in der BGL, beidesmal durch G. Heil, B. R. Suchla und A. M. Ritter.

[45] In diesem Fall der Monographie von B. Brons, Gott und die Seienden (s. o., n. 43).

[46] Ib., p. 327.

Fazit des zuletzt vorgestellten Aufsatzes in Abschnitt III [p. 181-190]), oder: DA sei *kein* Neuplatoniker, *sondern* Christ, und zwar frommer christlicher Asket; abgesehen von ein paar Begriffen und Denkstrukturen, die er mit dem Neuplatonismus gemein habe, was aber nur behauptet und nicht an Textvergleichen plausibel gemacht wird. Auseinandersetzung mit kritischen Positionen, z.B. mit dem Hinweis auf relativ schmale Spuren dionysischen Einflusses selbst bei Maximus Confessor oder Gregor Palamas, findet allenfalls selektiv[47] statt und arbeitet gelegentlich mit absonderlichen Unterstellungen[48].

Ich frage mich: Hat nicht der unbekannte Autor des Corpus (Ps.-)Areopagiticum allein „schon damit, daß er so sprach, wie er sprach, daß er fast mit jedem Satz, mit fast jedem Gedanken die Assoziation mit Proklus" und in zweiter Linie mit Jamblich „heraufbeschwor", sofern seine Leser mit deren Schriften annähernd so vertraut waren wie er selbst, „seine Absicht bekundet, sich dieser Herausforderung zu stellen"? „Und er war sich allem Anschein nach des Wagnisses durchaus bewußt, auf das er sich damit einließ". Mein (Fast-)Schüler B. Brons „hat ihn in diesem Anspruch ernstgenommen, und das so gründlich und kundig, daß die künftige Dionysforschung an seinen subtilen Analysen nur zu ihrem eigenen Nachteil vorbeigeht"[49].

Um jedoch mit einem positiveren Ausblick abzuschließen: Ich erwarte, allen Ernstes, von A. Golitzin noch viel Wichtiges und Denkwürdiges, auch zur quaestio Dionysiana, sehe aber – im allgemeinen wie im besonderen – wenig Sinn darin, wie er von „Strukturunterschieden" zwischen „Orient" und „Okzident", „Byzanz" und dem „Abendland", auszugehen; darum besteht für mich auch kein Grund, weiterhin in Antithesen zu denken, statt in *Komplementaritäten*[50]!

d) Summa summarum: Ich meine nicht, daß man zwischen den in Rede stehenden Interpretationsansätzen *wählen* könne, um nur einem von ihnen recht zu geben, sondern daß man sie für einander öffnen müsse. Daß das geht, davon bin ich nicht nur fest überzeugt, sondern ich glaube, es auch bereits mehrfach bewiesen zu haben[51].

Ich bin dabei, wie ich hinzufügen möchte, alles andere als *interesselos*. Und zwar habe ich als Historiker das Interesse, daß Dionysens große geschichtliche Leistung anerkannt wird – und bleibt. „Durch seine ‚Verchristlichung' – kaum eine wirklich so zu nennende ‚Transformation' platonischen Denkens – nämlich hat er dessen Weiter-

---

[47] S. o., n. 39. Zum Gegenstand der in dem Aufsatz vorgetragenen Kritik an meiner Behauptung, DA habe die Theologie- und erst recht die Frömmigkeitsgeschichte des Ostens „beeinflußt, aber nicht beherrscht" (so in meiner Gesamteinleitung zur kommentierten Übersetzungsausgabe des Corpus Areopagiticum [wie o., n. 6], p. 35, und in dem schon zitierten Aufsatz über „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita" [wie o., n. 39], p. 568), und deren Belegung an der DA-Rezeption bei Gregor Palamas möchte ich mich hier nicht äußern und verweise stattdessen auf eine Communication auf dem letzten Internationalen Patristikerkongreß in Oxford, bei der beide, Kritiker wie Kritisierter, zugegen waren: J. van Rossum, Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: a ‚Christological Corrective'?. Ich habe dem, was dort vorgetragen wurde, von einem Dozenten übrigens am berühmten „Institut Saint-Serge" in Paris, nichts hinzuzufügen. Die Communication wird in den Kongreßakten (in den Studia Patristica) erscheinen.

[48] Vgl. bes. p. 164, n. 3, und p. 167s.

[49] A. M. Ritter, Gesamteinleitung zur kommentierten Übersetzungsausgabe des Corpus (wie o., n. 6), p. 30.

[50] Zu einem anderen, traditionsreichen, Exempel für diesen Sachverhalt s. etwa meinen Aufsatz „Gottesbürgerschaft und Erdenbürgerschaft bei Augustin und Photios", in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 113 (2002), p. 295-312, sowie die Dokumentation: A.M. Ritter, ‚Kirche und Staat' im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike (Traditio Christiana 13), Bern usw. 2004.

[51] S. u. die Auswahlbibliographie.

wirken innerhalb des Christentums (mit-)bewirkt und gerade mit seinen ‚Defiziten', Brüchen und Widerständigkeiten die christliche Philosophie und Theologie bis in unser Jahrhundert hinein in Bewegung gehalten, nicht zuletzt dadurch, daß er für fast ein Jahrtausend abendländischer Philosophie- und Theologiegeschichte eine quasi-apostolische Autorität in die Waagschale zu werfen hatte.

Doch nicht nur ein historisches Verdienst kann DA in meinen Augen für sich in Anspruch nehmen"[52]. Ich habe vielmehr, wie ich freimütig bekenne, den Einfluß der von DA kräftig rezipierten „negativen Theologie" – im von Byzanz geprägten Osten spricht man üblicherweise vom „Apophatismus", einer Steigerung, an der unser Autor erheblich beteiligt war – auf das Christentum (wie auf jede Offenbarungsreligion, nicht zuletzt auf Judentum und Islam) im Laufe meines Lebens immer positiver einzuschätzen gelernt. „Es könnte", meine ich nun, „in der Tat so sein, daß ‚die Revolten' nicht nur gegen die traditionelle Metaphysik, sondern gegen jegliche Form eines theistischen Glaubens, wie sie im geistigen Leben unserer Zeit eine so große Rolle gespielt haben, im gewissen Umfang jedenfalls der Mißachtung und schließlich dem praktischen Verschwinden der negativen Theologie zuzuschreiben" sind. „Sind sie", könnte man mit A. H. Armstrong fragen, „‚teilweise zumindest Reaktionen auf Ansprüche, welche zuviel von Gott zu wissen behaupten'?"[53]

Literatur (in knapper Auswahl)

W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 1998 (zu DA p. 44-84)

B. Brons, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28), Göttingen 1976

H. Dörrie, Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus (Der Platonismus in der Antike Bd. 2), aus dem Nachlaß hg. u. bearb.v. M. Baltes ..., Stuttgart – Bad Cannstadt 1990

M. Ficino, Opera, Basel 1561

A. Golitzin, Et introibo ad altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ 59). Thessaloniki (Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν) 1994

Derselbe, Anarchy vs. Hierarchy? Dionysius Areopagita, Nicetas Stethatos and their common roots in ascetical tradition, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 38 (1994), p. 131-179

Derselbe, "A contemplative and a liturgist": Father Georges Florovsky on the *Corpus Dionysiacum*, in: ebenda 43 (1999), p. 131-161

Derselbe, Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the *Corpus Dionysiacum*, in: Studia Patristica 37 (2001), p. 482-491

Derselbe, Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης στὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, in: Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ στὸ παρόν. Πρακτικὰ Διεθνῶν Ἐπιστημο-

[52] A. M. Ritter, Gebet und Gottesverehrung bei Proklus und Dionysius Pseudo-Areopagita, in: Kerygma und Dogma 46 (2000), p. 156-167 (hier: 166s.).

[53] Id., Die Lichtmetaphorik bei Dionysius Ps.-Areopagita und in seinem Wirkbereich, in: R. Bernhardt, U. Link-Wieczorek (Hgg.), Metapher und Wirklichkeit (FS f. D. Ritschl), Göttingen 1999, p. 164-178 (hier: 178, mit einem Zitat von A. H. Armstrong, The Negative Theology in Later Platonism, in: H. D. Blume – F. Mann (Hgg.), Platonismus und Christentum (FS für H. Doerrie), Münster 1983, p. 31). Zu den hier angeschnittenen grundsätzlichen Fragen s. auch *meinen* Beitrag zur Festschrift für H. Görgemanns (= M. Baumbach u. a. [Hgg.], Mousopolos Stephanos, Heidelberg 1998, p. 8-19) unter dem Titel „Sokrates und Christus. Ein Brief an Herwig Görgemanns".

νικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν (1998) καὶ Λημεσοῦ (1999). Ἱερὰ μεγίστη μονὴ Βατοπεδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2000, p. 619-43; eine englische Fassung erschien in St. Vladimir's Theological Quarterly 46 (2002), p. 163-90, unter dem Titel "Dionysius the Areopagite in the works of Gregory Palamas. On the question of a 'christological corrective' and related matters"

W. L. Gombocz, Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters (Geschichte der Philosophie, hg. v. W. Röd, Bd. IV), München 1997 (p. 318-331 [„Dionysius vom Areopag"])

Derselbe, Dionys vom Areopag als *Theosoph*: Eine *philosophische* Gotteslehre, in: Archiv f. Mittelalterl. Philosophie und Kultur, hg. v. T. Boiadjiev u.a., H. VI, Sofia 2000, p. 149-164

Th. Kobusch, Dionysius Areopagita (um 500), in: Klassiker der Religionsphilosophie, hg. v. F. Niewöhner, München 1995, p. 84-98

F. Mali, Eine erste Summa theologiae (kathol.-theol. Habil.-Schr. Augsburg), Meitingen 1997

P. Pilhofer, PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT 2/39), Tübingen 1990.

A. M. Ritter, Platonismus und Christentum in der Spätantike, in: Theologische Rundschau 49 (1984), p. 31-56

Derselbe, Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe (Bibliothek der Griechischen Literatur [fortan abgekürzt als: BGL] 40), 1994

Derselbe, Dionysius Areopagita im 15. und 16. Jahrhundert, in: L. Grane u.a. (Hg.), Auctoritas Patrum. Contributions on the reception of the Church Fathers in the 15th and 16th century (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 37), Mainz 1993, p. 143-158

Derselbe, Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita, in: „Panchaia" (Thraedefestschrift), hg. v. M. Wacht (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 22), Münster 1995, p. 169-181

Derselbe, Besprechung des unten angeführten Buches von P. Rorem/J.C. Lamoreaux in: Vigiliae Christianae 56 (2002), p. 213-218

Derselbe, Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte (Texts and Studies in the History of Theology 8), Cambridge – Mandelbachtal 2003 (darin besonders die Aufsätze „Die Lichtmetaphorik bei Dionysius Ps.-Areopagita und in seinem Wirkbereich" [p. 118-129] und Gebet und Gottesverehrung bei Proklus und Dionysius Pseudo-Areopagita [p. 130-139])

P. Rorem/J. F. Lamoreaux, John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1998

B. R. Suchla, Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse [fortan abgekürzt: NAWG.PH], Heft 1984, 4)

Dieselbe, Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis (NAWG.PH 1985, 4)

Dieselbe/G. Heil/A. M. Ritter, Corpus Dionysiacum I.II (Patristische Texte und Studien [fortan abgekürzt als: PTS] Band 33. 36), Berlin 1990.1991

Dieselbe/G. Heil/A. M. Ritter, Pseudo-Dionysius Areopagita (kommentierte Übersetzungsausgabe des Gesamtwerkes [BGL 22. 26. 40), Stuttgart 1986. 1988. 1994

Dieselbe, Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift „De divinis nominibus" des Dionysius Areopagita, in: Theol. Quartalschr. 176 (1996), p. 205-217

Dieselbe, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt (NAWG.PH 1995, 1)

Dieselbe, Dionysius Areopagita – ein Vater der Kirche, in: J. Arnold u.a. (Hg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (Festgabe für H. J. Sieben), Paderborn usw. 2004, p. 313-331

Dieselbe, Krit. Edition von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum Corpus Dionysiacum (PTS; in Vorbereitung)

Philotheos 4 (2004) 276-283

Jean-Claude Larchet
Strasbourg

La conception maximienne des énergies divines et des logoi *et la théorie platonicienne des Idées*

La conception des énergies divines que l'on trouve chez Maxime le Confesseur, ainsi que sa théorie des *logoi* sont parfois rapprochées de la théorie platonienne des Idées[1]. Nous nous proposons de montrer ici que de profondes différences existent sur ces sujets entre les deux auteurs.

1. Énergies divines et Idées

Contrairement aux préjugés, souvent non exempts de mauvaise foi, de certains interprêtes catholiques de Maxime, l'attribution à celui-ci d'une conception des énergies divines distinguées de l'essence divine ne relève pas d'une interprétation palamiste de sa pensée[2], mais trouve dans son œuvre de solides attestations, qui se situent clairement dans la ligne de la théologie que les Cappadociens ont développée lors de leur controverse contre Eunome. Cette conception a d'ailleurs été signalée par de nombreux commentateurs de toute appartenance[3]. Maxime parle non seulement, fréquemment, de « l'énergie divine », mais encore d' « énergies divines » au pluriel. Il utilise aussi diverses autres expressions pour exprimer la même réalité. Il désigne notamment les énergies divines, à diverses reprises, comme « les réalités qui sont autour de l'essence (*ta peri tèn ousian*)[4] » ou

[1] Voir en particulier E. VON IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964 ; trad. fr., Paris, 1990.

[2] Ce préjugé était encore récemment exprimé par P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, p. 38, 321.

[3] Voir par exemple : V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 70, 84, 86 ; *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 109-110. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome, 1955, p. 95, n. 49 ; *St. Maximus the Confessor*, Londres, 1955, p. 31-32 ; « Maximus and Origenism. ASYH LAK VFMQT », dans *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress München 1958*, III, 1, Munich, 1958, p. 25-26. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 60-61. L. THUNBERG, *Man and the Cosmos*, Crestwood, 1985, p. 137-140. V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, p. 183-231. J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 503-509. T. TOLLEFSEN, « The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles », Thèse dactylographiée, Université d'Oslo, 1999, p. 207-217.

[4] Voir *Ambigua ad Iohannem*, 34, PG 91, 1288A-C.

comme « les réalités qui sont autour de Dieu[5] », Dieu désignant dans cette dernière expression l'essence divine[6].

Ces réalités qui sont autour de l'essence désignent des « qualités[7] » divines[8] incréées et non des créatures. Pour désigner les créatures, Maxime utilise une autre expression : « les réalités qui sont après Dieu[9] ».

Maxime cite comme exemple de « qualités naturelles » attachées à Dieu : « le fait d'être tout-puissant, tout-parfait, plus que parfait, parfait en soi, puissant en soi, conservateur de tout, à quoi on peut ajouter tout autre qualificatif, naturel et divin, convenant seulement à Dieu en tant que suressentiel[10] ». Il cite également « l'éternité, l'infinité, l'illimitation, la bonté, la sagesse, la puissance qui crée, gouverne et juge les êtres[11]. » Et encore : « toute vie, immortalité, simplicité, immuabilité, infinité, et ce qui est essentiellement contemplé autour de Lui[12] ». Dans la ligne de l'affirmation de saint Jean que « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8), Maxime considère que la première des qualités/énergies divines est le Bien et toutes les formes qu'il prend de la part de Dieu et vis-à-vis des créatures, comme la bonté, la providence, la miséricorde ou la douceur. Dans le texte précédemment cité, où il donne de nombreux exemples d'énergies, il nomme en premier lieu « la bonté et tout ce qui est contenu dans ce terme de bonté[13] ». Dans les *Ambigua à Jean*, il évoque « l'énergie de la Sainte Trinité, c'est-à-dire le Bien qui montre ses quatre vertus premières[14] ». Dans les *Questions et difficultés*, il cite comme « énergies de Dieu [...] qui caractérisent la face de Dieu : la bonté, l'amour de l'homme, la douceur, et choses semblables[15]. » Le nom d' « énergie », qui a le sens premier d' « activité » peut être appliqué à ces diverses qualités dans la mesure où il s'agit de qualités actives, en tant qu'elles rayonnent et se communiquent d'une Personne divine aux autres à partir de leur unique essence, mais aussi, à des degrés divers, de Dieu aux créatures, selon la capacité réceptive de chacune *(analogia)*.

La distinction de l'essence et de l'énergie, qui est à la base de la conception maximienne, ne figure pas chez Platon. On ne saurait donc établir de comparaison à ce sujet entre Maxime et Platon.

---

[5] *Ambigua ad Iohannem*, 10, PG 91, 1156B.

[6] Cette identité de « l'Infinité qui est autour de Dieu » et les énergies divines est admise sans difficulté par P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londres, 1955, p. 31.

[7] Nous mettons « qualités » entre guillemets, car Maxime considère que ce terme, relatif aux essences créées, ne convient guère à Dieu pour cette raison (*Opuscula theologica et polemica*, 21, PG 91, 249AB).

[8] H. U. VON BALTHASAR note que l'expression « autour de Lui » se réfère à la distinction entre l'essence de Dieu (qui est inconnaissable) et ses propriétés (connaissables). Cf. « Die gnostischen Centurien », dans *Kosmische Liturgie*, Eisiedeln, 1961, p. 597.

[9] *Ambigua ad Iohannem*, 10, PG 91, 1156B.

[10] *Opuscula theologica et polemica*, 21, PG 91, 249AB. Suressentiel ici signifie supérieur à toutes les essences créées.

[11] *De caritate*, I, 100, éd. Ceresa-Gastaldo p. 88. P. SHERWOOD admet que ces qualités correpondent « aux énergies incréées, ineffablement distinctes de la nature divine, qui reste complètement inconniassable dans son essence (*St. Maximus the Confessor*, Londres, 1955, p. 31).

[12] *Capita theologica et œconomica.*, I, 48, PG 90, 1100C-1101A.

[13] *Capita theologica et œconomica*, I, 48, PG 90, 1100C.

[14] *Ambigua ad Iohannem*, 66, PG 91, 1396A.

[15] *Questiones et dubia*, 99, CCSG 10, p. 76.

En revanche un rapprochement peut être envisagé entre les énergies divines elles-mêmes et les Idées platoniciennes[16].

Les deux réalités apparaissent cependant bien différentes.

Alors que pour Maxime les énergies sont divines et sont des manifestations de l'essence divine et n'existent pas indépendamment d'elle[17], ce n'est pas le cas des Idées selon Platon. Ces dernières existent comme des réalités hypostasiées, qui, bien qu'elle soient qualifiées de « divines », existent indépendamment de la divinité ; elles sont inférieures à la divinité[18] ; elles se situent dans le monde intelligible, qui est intermédiaire entre le monde visible et la divinité.

Pour Platon, les Idées sont les archétypes des réalités sensibles (qualités ou objets), chacune de celles-ci ayant son modèle dans une ou plusieurs Idées dont elle participe. Pour Maxime, si les êtres et les qualités sensibles participent aux énergies, celles-ci n'en sont pas les archétypes.

La théorie platonicienne des Idées est née de la nécessité de réfuter la doctrine des sophistes : il s'agissait pour Platon de découvrir derrière la multiplicité une unité et derrière le mouvement une stabilité qui permettent d'échapper à la diversité relative des opinions et à l'instabilité des sensations, pour fonder une connaissance certaine, située, au delà des fluctuations de l'opinion et de l'apparence, sur l'essence des choses[19]. La perspective de Maxime est tout autre. La fonction de la théologie des énergies divines est pour lui de rendre compte du fait paradoxal que Dieu puisse être à la fois inconnaissable et connaissable, participable et imparticipable. Il n'est par ailleurs gêné ni par le mouvement (auquel, dans sa critique de l'origénisme, il reconnaît une fonction positive : celle d'acheminer les créatures vers leur fin[20]), ni par la multiplicité et par l'individualité des êtres sensibles (qu'il valorise[21], à la différence de Platon), et sa conception des énergies divines ne lui sert à aucun titre à trouver une solution au problème que ces caractères pourraient poser du point de vue de la connaissance.

On a l'impression que la théorie platonicienne des Idées a été élaborée à partir du monde sensible, dont il s'agit de trouver le fondement réel, stable et unique derrière les apparences illusoires, mouvantes et multiples[22]. Platon est ainsi amené à concevoir qu'il y a autant d'Idées que de sortes d'êtres, y compris de Idées du cheveu, de la boue

---

[16] Sur la théorie platonicienne des Idées, voir en particulier L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908 ; J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, 1926 ; A DIÈS, *La définition de l'Être et la nature des idées dans « Le Sophiste » de Platon*, Paris, 1932 ; V. BROCHARD, « La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* », *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926 ; « Les *Lois* et la théorie des idées », *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926 ; J. MOREAU, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, 1951 ; D. ROSS, *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951 ; L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957 ; L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1968², p. 74-124.

[17] Comme le souligne T. TOLLEFSEN, « The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his metaphysical principles », Thèse dactylographiée, Université d'Oslo, 1999, p. 209, 212.

[18] Voir *République*, VI, 509b.

[19] Voir J. BRUN, *Platon et l'Académie*, Paris, 1966, p. 38-42.

[20] Voir J.-Cl. LARCHET, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 50-54.

[21] Voir J.-Cl. LARCHET, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, p. 11.

[22] Voir J. BRUN, *Platon et l'Académie*, Paris, 1966, p. 38-42.

ou de la crasse[23]. Pour Maxime, bien que les énergies puissent être connues à partir de la réalité sensible dans la « contemplation naturelle » *(théôria)*, elles peuvent aussi être connues directement, dans la *theologia*, lorsque au sommet de la vie spirituelle, Dieu Se révèle Lui-même au fidèle dont le cœur et l'intellect ont été purifiés. Les énergies sont en effet déterminées par Dieu en tant qu'Il Se manifeste ; or cette manifestation est éternelle et ce n'est que secondairement qu'elle s'effectue « économiquement », c'est à dire par rapport aux créatures.

Du fait que selon Maxime les énergies divines puissent être considérées comme infinies en nombre dans la mesure où les qualités de Dieu sont infinies, il ne découle pas qu'il y ait, par rapport aux êtres créés ou à leurs qualités, autant d'énergies divines correspondantes. Comme nous venons de le dire, pour Maxime d'une part les énergies divines existent non seulement avant tous les êtres, mais indépendamment d'eux, et d'autre part elles sont sans rapport avec leur genre, leur nombre et leurs qualités propres.

Alors que les Idées existent pour Platon comme des modèles en quelques sorte passifs ou inertes (le Démiurge a produit le monde en les contemplant), les énergies sont, pour Maxime, actives[24], comme nous l'avons déjà remarqué en notant que le sens premier du mot grec *energeia* est « activité ».

Pour Platon, les Idées restent en quelque sorte dans le monde intelligible qui est le leur et ne peuvent être dans les réalités sensibles (même si les réalités sensibles participent d'elles) ; pour les atteindre par son intellect, le sage doit franchir divers degrés de la réalité, qui le mènent du particulier au général puis à l'universel[25]. Or pour Maxime les énergies divines sont présentes à des degrés divers dans les créatures et y agissent, et elles peuvent être directement contemplées par l'intellect purifié, y compris dans un être singulier.

La conception maximienne apparaît ici étroitement liée à celle du Dieu chrétien qui ne reste pas enfermé en Lui-même et ne jouit pas égoïstement de Ses propres biens, mais Se communique, Se donne en partage, Se rend participant des créatures, vient demeurer en elles pour les aider à s'orienter vers Lui et pour les déifier[26].

2. Logoi *et Idées*

Les *logoi* maximiens[27] se prêtent davantage à être rapprochés des Idées platoniciennes[28]. Mais, là encore d'importantes différences existent[29].

---

[23] Voir *Parménide*, 130c.

[24] Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome, 1955, p. 176.

[25] Voir *Banquet*, 210ab.

[26] Voir T. TOLLEFSEN, « The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his metaphysical principles », Thèse dactylographiée, Université d'Oslo, 1999, p. 24-35.

[27] Voir I.-H. DALMAIS, «La théorie des "logoi" des créatures chez saint Maxime le Confesseur», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36, 1952, p. 244)p. 244-249 ; J. LEMAÎTRE (= I. HAUSHERR), «Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens», *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1818-1819. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome, 1955, p. 166-180. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 110-117 ; L. THUNBERG, *Cosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago et La Salle, 1995², p. 73-79 ; A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 54-63 ; J.-Cl. LARCHET, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, p. 10-12 ; Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 19-24 ; *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le*

Il faut noter tout d'abord que pour Maxime, bien que tous les *logoi* aient en Dieu leur principe, leur fin et leur unité, il existe différents types de *logoi*, à des degrés d'être différents (il y a dans la pensée de Maxime toute une hiérarchie des *logoi*)[30].

On peut noter ensuite que les *logoi* existent dans les êtres et les définissent jusque dans leur individualité[31], tandis que les Idées se situent à un degré d'être bien défini, dans le monde intelligible.

On peut ajouter que certains *logoi* ont une fonction particularisante et servent à distinguer les êtres[32], tandis que les Idées sont seulement le principe de ce qu'ils ont de commun, de générique ou d'universel.

Quant au *logos* qui constitue la finalité de l'homme (devenir dieu en Dieu), il n'est aucunement l'équivalent d'une Idée platonicienne. E. von Ivanka, considère que Maxime « s'engage dans la voies de la pensée platonicienne » en partageant « le préjugé platonicien qui consiste à penser que l'"être véritable", qu'il s'agit d'accomplir dans la plénitude de sa destination éternelle qui s'effectue d'abord dans le temps, est ce qui est toujours plus universel et dont relève, comme de son concept, l'individu concret[33] ». Mais s'il est vrai que Maxime considère que la divinisation est la finalité du *logos* de la nature humaine, il considère que cette finalité est toujours accomplie par une personne, et cela dans le cadre d'une relation personnelle à Dieu. On ne voit nulle part dans la pensée de Maxime qu'il s'agisse pour l'homme d'accéder à une réalité universelle, ou à un concept universel de soi[34].

L'exposé de Maxime, cité par von Ivanka[35], qui fait allusion au « *logos* universel[36] » concerne non la réalisation de l'homme, mais sa vocation à unifier le cosmos, en rapport avec le fait que tous les *logoi* de la création trouvent leur unité dans le Logos. Le « *logos* universel » n'est pas pour Maxime, comme le pense von Ivanka, « la détermination universelle, générique de l'être » et n'est aucunement « identifié avec l'essence proprement dite[37]" ». On ne peut donc voir dans la pensée de Maxime à cet endroit « une totale irruption de la façon de penser platonicienne qui élève l'Idée au sens le plus strict en réalité ontologique[38] » : l'élévation des *logoi* singuliers aux *logoi* particuliers, puis aux *logoi* généraux jusqu'au *logos* universel n'est pas une élévation d'un degré d'être à un degré d'être plus élevé (ou d'une réalité à une réalité plus grande) mais une unification spirituelle progressive qu'opère l'intellect dans son activité

Confesseur, Paris, 1996, p. 112-115 ; T. TOLLEFSEN, « The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his metaphysical principles », Thèse dactylographiée, Université d'Oslo, 1999, p. 24-59.

[28] Voir E. VON IVANKA, *Plato christianus*, trad. fr., Paris, 1990 p. 285-287 ; T. TOLLEFSEN, « The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his metaphysical principles », Oslo, 1999, p. 6, 7, 26, 54, 83, 97.

[29] Voir A. RIOU, *Le monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 54-63.

[30] Voir J.-Cl. LARCHET, Introducton à MAXIME LE CONFESSEUR, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris, 1994, p. 19-24.

[31] Voir *ibid*.

[32] Voir *ibid*.

[33] *Plato christianus*, trad. fr., Paris, 1990 p. 285.

[34] Voir notre étude : *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

[35] *Plato christianus*, trad. fr., Paris, 1990 p. 285.

[36] *Ambigua ad Iohannem*, 41, PG 91, 1309C.

[37] *Plato christianus*, trad. fr., Paris, 1990 p. 285.

[38] *Ibid*.

contemplative (et non comme le pense von Ivanka, dans une activité intellectuelle d'ordre conceptuel[39]), en suivant l'ordre des *logoi* qui unissent les êtres entre eux sans pour autant leur conférer une réalité supérieure. Rappelons que, pour Maxime, un être singulier répond à un *logos* propre qui le caractérise et fait de lui un individu distinct et unique[40], et lui confère une valeur et un destin propres par rapport à Dieu. Le fait qu'à chaque être existant ou à exister corresponde un *logos*, fonde en Dieu même la diversité du monde créé[41] et la singularité de chaque être. Cette valorisation du singulier, qui préserve l'indépendance et l'existence individuelle des êtres créés, s'oppose profondément à la conception platonicienne selon laquelle le particulier est une déchéance de l'universel (les Idées ou Essences). Cela n'empêche pas que, pour Maxime, chaque être réponde en même temps à un *logos* qui le situe dans un genre *(genos)*, à un *logos* qui le situe dans une espèce *(eidos)*, à un *logos* qui définit son essence *(ousia)* ou sa nature *(phusis)* — Maxime se référant très souvent à ce *logos*, fondamental, de la nature *(logos tès phuseôs)* —, à un *logos* qui définit sa constitution *(krasis)*, à des *logoi* qui définissent respectivement sa puissance, son opération, sa passion, mais aussi ce qui lui est propre quant à la quantité, à la qualité, à la relation, au lieu, au temps, à la position, au mouvement, à la stabilité[42], et à un grand nombre d'autres *logoi* qui correspondent à ses multiples qualités. Ce n'est donc pas seulement à un unique *logos* qu'un individu correspond, mais à une multitude de *logoi*, lesquels sont néanmoins unifiés et synthétisés dans son *logos* propre. Certains de ces *logoi* appartiennent aussi à d'autres êtres que lui ; c'est ainsi que si certains *logoi* sont singuliers ou particuliers, d'autres sont généraux ou universels[43], et qu'une récapitulation et une unification spirituelle des *logoi* dans la contemplation est possible en s'élevant du singulier à l'universel à travers les différents intermédiaires et jusqu'à leur Cause[44]. Il y a aussi des *logoi* selon lesquels s'effectuent l'union et la cohésion de ces divers *logoi* au sein d'un même individu et qui lui permettent d'avoir son unité, ou au sein de l'univers entier, ce qui permet notamment l'harmonie des différents constituants de celui-ci et la cohérence des diverses lois qui régissent son fonctionnement[45]. Certains *logoi* déterminent l'ordre de coexistence et de succession des créatures[46]. Certains *logoi* encore définissent l'accroissement ou la diminution quantitatives des êtres, tandis que d'autres définissent leurs modifications qualitatives[47]. Corrélativement, certains *logoi* assurent la permanence et l'identité des êtres quant à leur nature, leur puissance et leur opération relativement au mouvement qui les affecte respectivement et aux relations qu'ils ont entre eux ; selon ces *logoi*, les êtres « ont un ordre et une permanence, et ils ne s'écartent en rien de leur propriété naturelle, ni ne se changent en autre chose, ni ne se mélangent[48] ». Certains

---

[39] *Ibid* ., p. 286-287.

[40] *Ambigua ad Iohannem*, 7, PG 91, 1077C.

[41] Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 22, PG 91, 1256D-1257A.

[42] *Ambigua ad Iohannem*, 15, PG 91, 1217AB ; 17, PG 91, 1228A-1229A.

[43] *Ambigua ad Iohannem*, 7, PG 91, 1080A ; 21, PG 91, 1245B.

[44] *Ambigua ad Iohannem*, 41, PG 91, 1309C.

[45] *Ambigua ad Iohannem*, 17, PG 91, 1228B-1229A ; 41, PG 91, 1312B-D).

[46] *Ambigua ad Iohannem*, 15, PG 91, 1217A.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid*.

logoi ont ainsi une fonction particularisante, font en sorte que les êtres ne se confondent pas, et donnent à chacun d'être différent, distinct et indépendant de tous les autres; mais d'autres *logoi* ont corrélativement une fonction unitive et font que toutes les choses ne peuvent connaître de séparation et de dispersion en elles ou entre elles, mais sont en relation et se trouvent unifiés de plus en plus largement selon que l'on s'élève de plus en plus vers l'universel (ainsi les individus sont unis selon le *logos* de l'espèce à laquelle ils appartiennent, les espèces selon le *logos* du genre auquel elles se rattachent), jusqu'à parvenir à une unité suprême dans le Logos Lui-même[49]. Il y a ainsi dans la création à la fois une « différence indivisible » et une « particularité inconfuse[50] », qui ont une même réalité et une même valeur. Il nous semble donc qu'on ne peut d'aucune façon parler, à propos de la conception de Maxime, d'une « surestimation du concept universel » caractéristique du platonisme[51], non seulement parce que l'existence individuelle et la personnéité (en ce qui concerne l'homme) sont fortement valorisé par Maxime, mais parce que « le *logos* le plus universel » n'est autre pour Maxime que le Logos, autrement dit, non pas comme l'affirme von Ivanka, « le concept platonicien du Logos-Tout, de l'Idée suprême[52] », mais bien « le Verbe créateur de Dieu », « le Fils du Père », la deuxième personne de la Trinité.

Une autre différence notable entre la conception maximienne des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées est que certains *logoi* jouent un rôle essentiel dans le mouvement qui anime les êtres et les conduit vers leur fin, tandis que Platon considère que l'immuabilité est une caractéristique essentielle des Idées[53].

Le rapport le plus étroit que l'on peut établir entre les *logoi* et les Idées concerne ceux des *logoi* contenus dans le Logos avant tous les siècles, et qui ont servi de référence à la création des êtres.

Une différence existe entre la conception de Maxime et celle de Platon à ce sujet : selon Maxime, le Verbe, qui a créé le monde, s'est référé aux *logoi* qui étaient contenus Lui[54] ; tandis que selon Platon, les Idées que le Démiurge a pris comme modèles pour produire le cosmos étaient extérieures à lui[55].

Les *logoi* ne sont pas pour autant des idées contenues dans l'intellect divin. D'une part Maxime affirme la radicale transcendance du Logos par raport aux *logoi* qu'Il contient en Lui. D'autre part il conçoit les *logoi* moins comme des idées que comme des manifestations de la volonté créatrice de Dieu[56]. Maxime, à la suite du Pseudo-Denys l'Aréopagite, appelle les *logoi* des « volontés *(thelèmata)*[57] » divines pour cette raison, mais aussi et surtout parce qu'ils sont dans les êtres l'inscription de la

---

[49] *Ambigua ad Iohannem*, 7, PG 91, 1077C, 1081BC ; 41, 1313AB.

[50] *Ambigua ad Iohannem*, 7, PG 91, 10772C.

[51] E. VON IVANKA, *Plato christianus*, Paris, 1990 p. 286.

[52] *Ibid*., p. 287.

[53] Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome, 1955, p. 176.

[54] Voir *Ambigua ad Iohannem*, 7, PG 91, 1077C-1081A.

[55] Voir *Timée*, 29a. Cf. T. TOLLEFSEN, « The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his metaphysical principles », Oslo, 1999, p. 34.

[56] Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080A.

[57] Cf. *ibid*., PG 91, 1085A. *Thal*., 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.8. Maxime doit cette conception au PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, V, 8, PG 3, 824C.

volonté ou de l'intention divine à l'égard de chacun, et enfin parce qu'ils rendent manifeste ce dessein divin dans la création[58]. Ce rapport à la volonté divine est absent de la conception platonicienne des Idées.

Une autre différence est que les Idées de Platon sont des réalités impersonnelles. Les *logoi* en revanche, jusque dans leur nom, ont une relation étroite avec le Logos, la deuxième personne de la Sainte Trinité. Lors de son plus important exposé de sa conception des *logoi*, Maxime prend bien soi de préciser que le Logos qui contient en Lui les *logoi* et créé les êtres par rapport à eux est « le Verbe de Dieu le Père » qui « existe en essence et en hypostase[59] ». Il prend soin également de rattacher sa conception à l'enseignement de saint Paul (« tout a été créé en Lui et par Lui », Col 1, 16[60]), et de préciser que la création des êtres est le fruit de la « volonté bonne » de Dieu[61], se référant implicitement à 1 Ep, 1, 5 et faisant ainsi apparaître sa conception non comme une construction métaphysique, mais comme une explicitation de la révélation exprimée dans les saintes Écritures[62].

---

[58] Cf. *Quaestiones ad Thalassium*, 13, CCSG 7, p. 95.9-13.

[59] *Ambigua ad Iohannem*, 7, PG 91, 1077C.

[60] Cité *ibid*., 1080A.

[61] *Ibid*.

[62] Ce point est souligné par A. RIOU, *Le monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 55-56.

Philotheos **4** (2004) 284-300

Philipp W. Rosemann
Dallas, Texas, U.S.A.

Sacra pagina *or* scientia divina*?*

Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project

We all know Peter Lombard, or at least know *of* Peter Lombard: he was the author of the famous *Book of Sentences*, which served as the standard textbook of theology from the beginning of the thirteenth century until the sixteenth.[1] Like every aspiring master of theology at the medieval universities, St. Thomas Aquinas, too, was required to lecture upon the *Sentences*. It is thus that, between the years 1254 and 1256, while teaching as bachelor at the University of Paris, he began the composition of a commentary on Peter Lombard's work, completing this task during the first two years of his appointment as master (1256–1258).[2] Later on in life, according to a report that we have received from Tolomeo of Lucca, Aquinas undertook a second redaction, now lost, of the first book of his *Sentences* commentary. These revisions occurred in the years 1265–1266, when Thomas taught at Santa Sabina, the *studium* that he had been charged to found in Rome.[3] Yet after book one he gave up, presumably because the structure of the *Book of Sentences* did not enable him to articulate his own vision of systematic theology in a satisfactory manner. Having realized the impossibility of reworking his *Sentences* commentary, Thomas then embarked upon the composition of the *Summa theologiae*, which allowed him to create a new order for his theological material.

From a Thomistic point of view, the value of the *Book of Sentences* consists in having provided St. Thomas with a foil for the development of his own thought. Already in his *Sentences* commentary, Thomas is taken to have advanced the theological project well beyond Master Peter's modest endeavors: *Nous sommes au delà du Lom-*

---

[1] On the history of the commentaries upon the *Sentences*, see Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard*, Great Medieval Thinkers (New York: Oxford University Press, 2004), Conclusion, where further literature is indicated. Still useful: Paul Glorieux, "Sentences (commentaires sur les)," in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14/2 (1941), 1860–84.

[2] See Jean-Pierre Torrell, O.P., *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1: *The Person and His Work*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996), 39–45. Torrell's discussion complements, and to some extent supersedes, M.-D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales 11 (Montreal: Institut d'études médiévales; Paris: Vrin, 1984), 226–37.

[3] See Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 45–7 and 144. The late Fr. Leonard Boyle discovered fragments of the revisions in MS. *Oxford, Lincoln College, Lat. 95*; on this manuscript, see the study by Mark F. Johnson, "*Alia lectura fratris thome*: A List of the New Texts Found in Lincoln College, MS Lat 95," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 57 (1990): 34–61.

bard, as Marie-Dominique Chenu put it in his splendid historical introduction to the study of the Thomistic corpus.[4]

In this paper, I would like to ask a provocative question: Are we justified in taking it for granted that Thomistic theology is superior to the theology of the *Book of Sentences*? In order to formulate a tentative answer, I am, in a first step, going to compare the method and structure of the *Book of Sentences* with the way in which Thomas approaches the theological project in his commentary. This comparison will be based upon a close reading of the two authors' prologues to their works. I am then, in a second section, going to examine how these different conceptions of theology affect our authors' respective treatments of a particular theological question—and I do not just mean *any* theological question, but the problem concerning the nature of charity; the charity which is at the very heart of the Christian faith: "For all the law is fulfilled in one word: *Thou shalt love thy neighbor as thyself*" (Gal. 5:14).[5] This twofold comparison of the form and content of Peter Lombard's and Thomas Aquinas's theologies will place us in a position to understand not only how St. Thomas *did*, in fact, move beyond Peter Lombard, *au delà du Lombard*, overcoming genuine weaknesses in the Master's thought; but also how the very theological progress accomplished by the Angelic Doctor holds certain dangers. These dangers are, I believe, inherent to the project of *divina scientia* as such. Thus, I hope that some lesson of contemporary interest might emerge from my largely historical reflections.

From sacra pagina *to* scientia divina

In order to convey something of the flavor of the *Book of Sentences*, I would like to begin this section with a long quotation; a procedure justified by the fact that the *Sentences* is "one of the least read of the world's great books," according to David Luscombe.[6] What follows is a translation of the preface in its entirety.[7]

> 1. Longing to cast something of our want and poverty along with the little poor woman into the treasury of the Lord,[8] to scale the heights, we have presumed to undertake a work beyond our powers, placing the trust for completion and the wages of the work upon the Samaritan, who, having taken out two pence for the care of the half-dead man, promised to repay all to the one spending over and above that.[9] The truth of the one making the promise delights us, but the immensity of the work frightens us; the desire to advance urges us on, but the weakness of failing dissuades us, [a weakness] which the zeal for the house of the Lord conquers.[10]

---

[4] Chenu, *Introduction*, 232.

[5] For all English translations from Scripture, I follow the Douay-Rheims version, chosen for its closeness to the Vulgate.

[6] David E. Luscombe, *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 2nd Series, 14 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 262.

[7] My translation is based upon the edition prepared by Ignatius Brady, O.F.M.: Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. 1, part 2, Spicilegium Bonaventurianum 4 (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971), 3–4.

[8] Cf. Mark 12:41–44.

[9] Cf. Luke 10:35.

[10] Cf. Ps. 68:10 and John 2:17.

2. Burning with this zeal, we have been eager to fortify "our faith against the errors of carnal and sensual men"[11] with the bucklers of the tower of David[12] (or rather, to show that it is fortified); [we have been eager] to open the secrets of theological investigations; and to hand on knowledge of the Church's sacraments according to the small measure of our understanding—"not being able justly to resist the wishes of our eager brethren, who entreat us to serve their praiseworthy studies in Christ with tongue and pen: which two-horsed chariot the love of Christ drives in us."[13]

3. Nonetheless, we do not doubt that "every utterance of human speech has always been liable to the calumny and contradiction of the envious. For when the motions of the wills do not agree, the thinking of the minds is also lacking in agreement, so that, even though every statement be perfect according to true reason, nevertheless, so long as different things seem to be the case and please different people, the error of impiety resists the truth, which is either not understood or which offends, and envy of the will results. How *the god of this world worketh on those children of unbelief*[14] who do not subject their will to reason nor devote themselves to the study of doctrine, but rather labor to adapt the words of wisdom to what they dream up! They do not pursue the theory of what is true, but of what is agreeable to them, and their unjust will incites them not to understand the truth, but to defend what they like: not desiring to learn the truth, but turning their hearing from it unto fables.[15] Their intention is to seek for what is agreeable to them rather than what should be taught; not to desire what should be taught but to fit the teaching to what is desired. They have *a shew of wisdom in superstition*,[16] because lying hypocrisy follows defection from the faith,[17] so that the piety that their conscience has lost may at least be in their words. Indeed, even this simulated piety they render impious by all the deceit of their words, endeavoring to corrupt the sanctity of the faith through the principles of false teaching, and forcing upon others the itching of the ears[18] for the new dogma of their desire. Eager for contention, they fight against the truth without truce. For there is an unyielding battle between the assertion of the truth and the defense of what is agreeable, so long as the truth holds its position and the will to error defends itself."[19]

4. Thus, wishing to overturn their assembly, which is also hateful to God;[20] to shut their mouths, lest they be able to spread their poison of wickedness to others; and to raise the candle of truth onto a candlestick,[21] we have with much labor and sweat, and with God's help, compiled a volume, divided into four books, from testimonies of the truth that are founded for ever.[22] In this [volume], you will find the examples and teachings of our forefathers; in it, we have, through a sincere profession of the Lord's faith, demonstrated the fraudulence of the serpent's teaching: having grasped an approach to the demonstration of the truth, and not having been drawn into the danger of an impious pro-

---

[11] Augustine, *De Trinitate*, bk. I, prologue, with an allusion to 1 Cor. 2:14.

[12] Cf. Song of Sol. 4:4.

[13] Augustine, *De Trinitate*, bk. III, prologue.

[14] A fusion of phrases to be found in 2 Cor. 4:4 and Eph. 2:2.

[15] Cf. 2 Tim. 4:4.

[16] Col. 2:23.

[17] Cf. 1 Tim. 4:1–2.

[18] Cf. 2 Tim. 4:3.

[19] This quotation is based upon selections from Hilary, *De Trinitate*, Bk. X, nos. 1–2.

[20] Cf. Ps. 25:5.

[21] Cf. Matt. 5:15.

[22] Cf. Ps. 118:152.

> fession, we have employed a method [*moderamine utentes*] duly divided between the two. But wherever our voice has sounded forth a little, it has not deviated from the bounds of the fathers.[23]
>
> 5. "This work, therefore, should not appear superfluous to anyone who is lazy or very learned, since it is necessary to many who are not lazy and to many who are unlearned, among whom there is me as well."[24] [This work] gathers together, in a brief volume, the sentences of the Fathers, side by side with their testimonies, so that it might not be necessary for a researcher to go through a large number of books, [a researcher] to whom the anthology [*brevitas collecta*] offers without labor what he seeks. Yet in this treatise "I desire not only a pious reader, but also someone who feels free to correct me, above all in places where a profound question of truth is considered: would that there were as many who find it as there are those who contradict it!"[25] Again, so that what is sought might appear more easily, we have begun by providing the titles by which the chapters of the individual books are distinguished.[26]

What does this prologue allow us to gather about the manner in which Peter Lombard conceives of the theological project—which, at the beginning of book one of the *Sentences*, he defines as a "treatment of the sacred page" (*sacrae paginae tractatum*)?[27] First, we are no doubt struck by the poetic and metaphorical language of what was for centuries to be the standard manual of academic theology. Peter Lombard's text is replete with biblical images; right in the first few lines, for example, the theologian is presented as a collaborator of the Good Samaritan, who is himself an image of Christ: just as the Good Samaritan bound the wounds of the man left for dead by robbers, Peter Lombard explains elsewhere, so Christ became incarnate in order to heal our sins through the sacraments.[28] The task of the theologian is conceptualized not in theoretical and abstract terms, but rather through the biblical narrative itself. For the author of the *Sentences*, to theologize means to help heal the fallen man, wounded by the devil's attack.[29] Of course, by helping the wounded man the theologian takes seriously the command with which Christ concludes the story of the Good Samaritan: "Go, and do thou in like manner" (Luke 10:37). So theology, far from constituting mere "theory," is an act of following Christ, the Good Shepherd, and as such is part of salvation—including the salvation of the theologian himself. For the latter is hoping for the Samaritan to repay him for his works of supererogation.

One paragraph suffices for Peter Lombard to inscribe the work of theology into the biblical narrative of sin, salvation, and the promise of the life to come. As the prologue continues, the theme of the existential implications of the theological enterprise

---

[23] Cf. Prov. 22:28.

[24] Augustine, *De Trinitate*, Bk. III, prologue.

[25] Ibid.

[26] The wording of much of paragraphs 4 and 5 is loosely modeled upon the preface to the *Progonosticon futuri saeculi* by Julian of Toledo, which was an important source especially for the eschatology of the *Book of Sentences*.

[27] *Sententiae in IV libris distinctae*, bk. I, dist. 1, chap. 1, no. 1, p. 55.

[28] Cf. *Sentences*, bk. IV, dist. 1, chap. 1, no. 1, p. 231 (Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. Ignatius Brady, O.F.M., vol. 2, Spicilegium Bonaventurianum 5 [Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981]).

[29] For the identification of the robbers with the devil, see *Sentences*, bk. II, dist. 35. chap. 4, no. 2, p. 535.

is deepened. Theology is engaged—so we learn—in a battle with "carnal and sensual men," and this battle is rendered particularly complicated by the fact that these ill-willed people do not merely attack the faith from the outside. The "envious" enemies of the pious are not, in fact, mere unbelievers, but fellow theologians whose understanding of the truth has been distorted by their inability to subordinate their desires to reason. Sound theology, then, requires not only that the truth of the faith be handed down in accordance with the tradition, but that the hypocrisy of dissenters be exposed. Theological error, for Peter Lombard, has its ultimate roots in moral failure, which the impious are wont to mask in theological theory. Just as the pious theologian brings to life once again the deeds of the Good Samaritan, so the impious one is allied to the "god of this world" (2 Cor. 4:4), the "serpent." A stark contrast indeed.

But let us return for a moment to a more formal analysis of the prologue. In addition to Peter Lombard's biblically structured imagination—the most natural way for him to express an idea seems to be through words borrowed from Scripture—we note that the text of at least half of the preface is literally lifted from St. Augustine and St. Hilary of Poitiers. Add to this statement the biblical quotations and allusions that occur throughout the text, together with the fact that the last two paragraphs distantly echo words from Julian of Toledo's *Prognosticon futuri saeculi*—and one wonders in what sense Peter Lombard's ideas in the prologue are at all "original" to him. How can an author adequately express the purpose of his work, his deepest intentions, through quotations from other authors of other works? We are not the first to notice this problem. St. Bonaventure, towards the beginning of his commentary on the *Book of Sentences*, explicitly asks whether Peter Lombard can be regarded as the "author" of the *Sentences*, and although the Seraphic Doctor ultimately answers this question in the affirmative, he does so only after a lengthy discussion.[30] The fact is that, at the time of Peter Lombard, medieval writers had not yet developed a sense of literary propriety similar to ours. We are talking about more than copyright laws here. What is at stake is a different conception of the author-subject. For Peter Lombard, an author is the mouthpiece or, at the most, the faithful interpreter of the tradition: "wherever our voice has sounded forth a little," he writes apologetically, "it has not deviated from the bounds of the fathers." The author of the *Book of Sentences* lets the text shape him, so it would seem, rather than shaping the text. In a sense, theology never leaves the sacred page: it remains a collection of authoritative glosses on and around the text of Scripture.

This last point calls for a brief consideration of the structure of the *Sentences* as a whole. Of course, the work is more than an unordered heap of quotations from Scripture and the Fathers. Without Peter Lombard's genius for organizing his material, the *Book of Sentences* would not have enjoyed its unparalleled success. And yet, the *Sentences* is largely a collection of quotations. These quotations, however, are arranged systematically, according to what Peter Lombard believed to be the most logical way to present the main topics of the Christian faith: first the essence of God and the Trinity, then creation, man, and the fall, then the Incarnation, and so forth. In the *Sentences*, each of these topics is further subdivided, and once we have reached the smallest unit of theo-

---

[30] For a more in-depth analysis of Bonaventure's text, see my article, "What Is an Author? Bonaventure and Foucault on the Meaning of Authorship," *Fealsúnacht: A Journal of the Dialectical Tradition* (Belfast) 2 (2001–02): 23–45.

logical analysis—that is to say, a particular theological question, such as the nature of charity—Peter Lombard's principal task consists in synthesizing authoritative quotations from different sources and, where necessary, in adjudicating among them. He has at his disposal methodological procedures and criteria that govern such processes of synthesis and adjudication. Suddenly, we have left the world of narrative, and have entered the universe of dialectical theology.

There is, of course, a hint of this different universe even in our prologue. Peter explicitly speaks of his "method," *moderamen*, a word which signifies a means of keeping within bounds, of regulating, and ultimately, measuring (*moderamen* derives from *modus*, which has the same root as *metior*, "to measure"). Where such measuring occurs we are no longer dealing with an author subjecting himself to a narrative flow, but rather with one who introduces structures, *his* structures, into this flow. That Peter Lombard considered such structures important to his work is thrown into relief by his explicit and prominently placed announcement of the table of contents that he devised for the facility of his readers. It is method—that is to say, a carefully designed systematic framework in which the flow of scriptural and other authoritative quotations is inserted—it is such heightened methodological sophistication which makes it possible for the reader of the *Book of Sentences* to approach the tradition of the faith efficiently: *sine labore*, without labor, as Master Peter himself promises us. That's what technology does!

It is time now to turn to St. Thomas Aquinas's prologue to his *Sentences* commentary, in order to compare his conception of theology with that of Master Peter. Again, the starting point of our analysis is going to be the text itself, though it is too long to be translated here as a whole:[31]

> *I, wisdom, have poured out rivers. I, like a brook out of a river of a mighty water; I, like a channel of a river, and like an aqueduct, came out of paradise. I said: I will water my garden of plants, and I will water abundantly the fruits of my meadow.*[32] Among the many explanations that have come from different people on [the question of] wisdom—namely, what true wisdom is—the Apostle put forward one that is singularly powerful and true when he said, *Christ the power of God, and the wisdom of God, who of God is made unto us wisdom* (1 Cor. 1:24 and 30). Now this [statement] is not said such that the Son alone would be wisdom, since the Father, the Son, and the Holy Spirit are one wisdom, just as [they are] one essence; but rather [it means] that wisdom is in some special way attributed to the Son, for the reason that the works of wisdom seem to be very much consistent with the properties of the Son. For, through the wisdom of God, the secrets of the divine are manifested, the works of the creatures are brought forth, and not only brought forth, but restored and perfected—through that perfection, I say, by which each individual thing is said to be perfected, insofar as it attains its proper end.
>
> But that this manifestation of the divine pertains to the wisdom of God, appears from the fact that God Himself knows Himself fully and perfectly through His wisdom. Hence what we know of Him must be derived from that [knowledge], because everything imperfect draws its origin from that which is perfect: which is why it is said in Wisdom 9:17, *And who shall know thy thought, except thou give wisdom?* This manifestation, however, is found to be brought about especially by the Son: for He is the Word of God, according

---

[31] My translation is based upon S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, vol. 1, ed. P. Mandonnet, O.P. (Paris: Lethielleux, 1929), 1–5.

[32] Eccli. 24:40–42.

> to what is said in John 1—whence the manifestation of the speaking Father and of the entire Trinity is fitting for Him. That is why it is said in Matthew 11:27, *No one knoweth the Father, but the Son, and he to whom it shall please the Son to reveal Him*;[33] and in John 1:18: *No one hath seen God at any time: the only begotten Son who is in the bosom of the Father, he hath declared him*. Rightly, therefore, is it spoken out of the person of the Son: *I, wisdom, have poured out rivers*. I understand these rivers to be the flow of the eternal procession by which, in an ineffable manner, the Son proceeds from the Father, and the Holy Spirit from both. Those rivers were once hidden and somehow poured into the likenesses of creatures, as well as into the obscurities of the Scriptures, such that barely a few wise men held by faith the mystery of the Trinity. There came the Son of God and somehow poured out the rivers that had been poured [only] within, making known the name of the Trinity—Matthew 28:19: *teach ye all nations; baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost*. Hence Job 28:11: *The depths of rivers he hath searched, and hidden things he hath brought forth to light*. And in this the subject matter of the first book is touched.
>
> The second [aspect] that pertains to the wisdom of God is the bringing forth of creatures: for He does not have only speculative but also operative wisdom of created things, just as an artificer [does] of artifacts … [At the end of the paragraph, St. Thomas concludes:] And in this the subject matter of the second book is noted.

We must break off here. It will have become clear by now that, in his prologue to his *Sentences* commentary, St. Thomas derives the contents of each of the four books of the *Sentences*, as well as their systematic coherence, from a few well-chosen verses of Ecclesiasticus.[34] Thomas is helping out Peter Lombard in this respect, because the author of the *Book of Sentences* had never managed to articulate the structure of his work with such lucidity.[35] Thomas suggests that the *Sentences* is a thoroughly Christocentric work. Each of the four books addresses an aspect of God's action that can "in some special way" be "attributed to the Son," as he writes. Thus, book one is devoted to the inner-Trinitarian life of the Godhead, to the "rivers" of the eternal processions through which the Son proceeds from the Father, and the Holy Spirit from both. The second book goes on to analyze how the rivers of the inner-Trinitarian waters overflow, as it were, turning into "a brook out of a river of a mighty water"—a metaphor that St. Thomas translates into conceptual language in the following way: "just as a brook is derived from a river, so the temporal procession of creatures [derives] from the eternal procession of the persons."[36] In the process of creation, the Son again plays a crucial role, insofar as "everything is fashioned after his form."[37] Book three of the *Sentences* then focuses upon the restoration of the created order: the Son came out of paradise "into the valley of our misery,"[38] so that, through the salvation of mankind, all of crea-

---

[33] Douay-Rheims translation adapted to the wording of St. Thomas's quotation.

[34] For synthetic commentary on the prologues to all the four books of St. Thomas's *Sentences* commentary, see Francis Ruello, "Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin," in *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Studi Tomistici 1 (Rome: Pontificia Accademia romano di S. Tommaso d'Aquino, 1974), 176–209.

[35] I discuss the general structure of the *Book of Sentences* in chapter 3 of my book *Peter Lombard*, referred to in note 1 above.

[36] S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, prologue, p. 2.

[37] Ibid.

[38] Ibid., p. 3.

tion might be restored. When Ecclesiasticus likens the wisdom of God to an aqueduct, St. Thomas explains, this metaphor can be interpreted as a reference to the graces—such as charity and the virtues—which Christ's saving work has made available to us; for the graces animate the different areas in the life of the Church in the same way in which an aqueduct ensures that fontal waters are distributed widely to different areas of land. Finally, book four of the *Sentences* treats of the perfection of creation in God, who is its end. This perfection is alluded to when Ecclesiasticus says that wisdom will "water its garden of plants"—which means that Christ will lead the Church to glory through the "streams of sacraments which have flowed from his side."[39] Finally, St. Thomas takes the "abundant watering of the fruits of my meadow" as an allusion to the manner in which Christ leads the saints to partake in the glory of the Lord. This subject matter—namely, Last Things—occupies Peter Lombard in the final chapters of the *Book of Sentences.*

St. Thomas's strategy in elucidating the structure of the *Sentences* is ingenious. First, let us repeat that Peter Lombard himself did not articulate the composition of his work as clearly as Thomas does; indeed, the Lombard's own view of the coherence of the four books was based upon the Augustinian distinction between things and signs, enjoyment and use, which Thomas does not mention at all in his prologue.[40] Thus, in a way Thomas is *projecting* a structure into the *Sentences*, or at least explicitating an order that is merely implicit in the material of the work. So, where does Aquinas's fourfold schema of manifestation-creation-restoration-perfection derive from? The answer to this question would seem to be Ecclesiasticus, chapter 24. Yet the biblical verses do not at all speak of the structure of the *Book of Sentences*, or even the order to be observed in theological theory. Rather, they contain highly poetic language in which a speaker, wisdom, describes himself, using a water metaphor. Our conclusion has to be that St. Thomas employs a conceptual structure that is only implicit in this biblical text in order to explicitate the implicit structure of the *Book of Sentences*. Furthermore, it seems that Thomas reads Ecclesiasticus precisely in light of the fourfold schema that the biblical text is meant to help establish. We have evidently entered a circle here.

But perhaps we have overlooked an important element—namely, St. Thomas himself, the author of the text which we are analyzing, who discreetly announces his presence a couple of times: *dico*, "I say"; and later, *intelligo*, "I understand": "I understand these rivers to be the flow of the eternal procession …" The *dico* and *intelligo* point to the link that we were looking for between the exegesis of Ecclesiasticus and that of the *Book of Sentences*: the two texts are used to elucidate each other, but in the light of an interpretation and an ordering schema that are ultimately St. Thomas's own.

I would like to submit the tentative thesis that what we witness in St. Thomas's prologue to the *Book of Sentences* is the birth of a "methodical subject," of a new kind of author who subjects the textual heritage to ordering and structuring techniques that constitute a decisive break from earlier ways of Christian reading and writing.[41] This

---

[39] Ibid., p. 4.

[40] St. Thomas comments on Peter Lombard's own conception of the structure of the *Sentences* ibid., dist. 1, expositio textus, p. 46; and dist. 2, divisio textus, p. 57.

[41] On the topic of differences between monastic and Scholastic attitudes towards the text, see the penetrating study by Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's "Didascalicon"* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993).

break is foreshadowed in Peter Lombard and other authors of the twelfth century, but it comes to fruition only in the thirteenth. The new techniques of writing are, I believe, harbingers of what Martin Heidegger has defined as the essence of modern science: "Science becomes research," Heidegger explains, "through the projected plan [*Entwurf*] and through the securing of that plan in the rigor of procedure [*des Vorgehens*]. Projection and rigor, however, only develop into what they are in methodology [*Verfahren*]."[42]

It is obvious that St. Thomas's prologue places far greater emphasis upon methodical rigor than Peter Lombard's. This rigor is made possible by the plan that Thomas projects into both Ecclesiasticus and the *Book of Sentences*. The new author whom we see at work in Thomas's preface occupies a quasi-transcendental position vis-à-vis his texts, which is why this author is no longer absorbed by his texts, but defines himself over against them. In Peter Lombard's text, the author hardly even possesses his own voice, frequently speaking through quotations. And in the rare instances where the text takes on a more personal tone, Master Peter is quick to disavow any tendencies towards originality: "wherever our voice has sounded forth a little," he asserts, "it has not deviated from the bounds of the fathers."

It is significant, too, that Thomas Aquinas's prologue observes a clear distinction between the metaphorical texts of Scripture and the conceptual, abstract language of the theologian. In Peter Lombard, biblical images and allusions suffuse the entire text. The voice of the theologian, in a way, *is* the voice of Scripture and of the Fathers. St. Thomas's theologian, by contrast, is a "scientist"; for in the section of *quaestiones* that follow the prologue to his commentary, Thomas takes pains to define sacred doctrine as a *scientia*. He explains:

> Two [aspects] are to be considered in science: certitude, because not any kind of knowledge, but only certain [knowledge] is called *scientia*; and [the fact] that it is itself the end of the discipline: for everything that is [contained] in science is ordered towards knowing.[43]

In other words, science rigorously orders all material that falls within its purview in accordance with the requirements of certain knowledge. Certain knowledge is not metaphorical or poetic; and science, being its own end, must transform heterogeneous elements according to the exigencies of certitude.

For St. Thomas, the *Book of Sentences* was in fact such a heterogeneous element whose lack of scientific rigor called for strategies of transformation. We can see how such a transformation is implemented in Thomas's commentary on Peter Lombard's own prologue to the *Sentences*. The commentary systematically injects a clear conceptual order into the Lombard's web of quotations, allusions, and fragments of method:[44]

---

[42] M. Heidegger, "The Age of the World Picture," in idem, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 115–54, at 120. Translation amended in light of the German text, for which see *Holzwege*, 6th ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1980), 73–110, at 77.

[43] S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, prologue, qu. 1, art. 3, sol. 2, p. 13. On St. Thomas's understanding of theology as *scientia* and the new attitude towards Scripture which this entails, see William J. Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology: from the Fathers to Feminism*, rev. paperback ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 84–110.

[44] S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, divisio textus prologi, p. 19. I am translating only the beginning of St. Thomas's commentary.

> The Master introduces this work with a proem, in which he does three things. First, he captures the audience's goodwill; secondly, he renders the audience teachable, here: "Thus, wishing to overturn their assembly, which is also hateful to God, and to shut their mouths … we have with much labor and sweat, and with God's help, compiled a volume"; thirdly, [he makes the audience] attentive, here: "This work, therefore, should not appear superfluous to anyone who is lazy or very learned."
>
> He captures [the audience's] goodwill by identifying the causes that have moved him to compile this work, [causes] from which his love for God and neighbor are demonstrated. Now there are three moving causes. The first is taken from his own part, namely, his desire to be useful to the Church; the second [cause comes] from God's part, namely, the promise of reward and assistance; the third [comes] from the part of the neighbor. On the other hand, there are three causes holding him back. The first [comes] from his own part: his lack of ability and knowledge; the second [derives] from the part of the work: the loftiness of the subject matter and the magnitude of the work; the third [comes] from the part of the neighbor: the opposition of the jealous. Of the moving causes, however, the first two indicate love of God, the third [love] of neighbor, which is why they are divided into two. …

Nothing could illustrate the emergence of *scientia divina* from *sacra pagina* more impressively and instructively than this text, in which Peter Lombard's inspired musings are transposed into a numbered hierarchy of points. We will now have to examine how these two different approaches to theology are reflected in the content of theological doctrine. Peter Lombard's and St. Thomas's respective theologies of charity will serve us as an example.

Charity: Holy Spirit or created virtue?

In the prologue to his *Sentences* commentary, St. Thomas's movement *au delà du Lombard* is as decisive as it is subtle: the Angelic Doctor transforms the work of the Master rather than repudiating it. This is not the case throughout the body of his commentary. Indeed, by the middle of the thirteenth century, a consensus had formed according to which a certain number of doctrines defended in the *Book of Sentences* were unacceptable. One of Peter Lombard's teachings had already been formally condemned a decade after his death, namely, his so-called Christological nihilianism.[45] The tempestuous Walter of St. Victor[46] termed the position "nihilianism" since it argues that Christ, qua man, is "nothing": not a substance, not a person, and hence "nothing" at all. In defense of the Master it should be noted that it is doubtful if he actually subscribed to this view, since his theology of the hypostatic union is unclear and, by his own account, tentative.

With regard to other aspects of Peter Lombard's theology, his commentators soon began to compile a list of positions that they felt common consent had come to reject, even if they were not unorthodox. The number of items included in the list varies.[47] St.

---

[45] See *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Heinrich Denzinger and Adolf Schönmetzer, S.J., 34th ed. (Barcelona, etc.: Herder, 1967), nos. 749 and 750.

[46] Paul Glorieux, "Le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* de Gauthier de saint-Victor. Édition critique," *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge* 19 (1952): 187–335, at 200.

[47] See Joseph de Ghellinck, S.J., "Les notes marginales du *Liber Sententiarum*," *Revue d'histoire ecclésiastique* 14 (1913): 511–36 and 705–19, at 534–6.

Bonaventure, who composed his *Sentences* commentary in the early 1250s, mentions eight places in which Peter "diverged from common opinions and adhered to a less probable position."[48] According to Bonaventure, the first of these idiosyncratic teachings occurs in book one, distinction 17 of the *Sentences*. The Seraphic Doctor writes: "In fact, in the first book there are two [such less probable positions]: in distinction seventeen, one is that the charity which is the love of God and neighbor is not something created, but rather uncreated."[49]

Now, despite some recent misinterpretation,[50] there is no doubt that Peter Lombard did defend such a thesis. Indeed, it is not far-fetched to suggest that it constitutes one of the pillars upon which the theological edifice of the *Sentences* rests. In the famous distinction 17 of book one, the author of the *Sentences* argues that the Holy Spirit is not only the inner-Trinitarian bond of love between the Father and the Son, but that the Spirit is also present in and as the human love of God and neighbor, or charity. The following excerpt explains the idea:

> It was said above and shown through sacred authorities that the Holy Spirit is the love of the Father and the Son with which they love each other, as well as us. To these [words] it should however be added that this same Holy Spirit is the love or charity [*amor sive caritas*] with which we love God and neighbor. When this charity is in us in such a manner that it makes us love God and neighbor, then the Holy Spirit is said to be sent or given to us; and he who loves that love itself with which he loves his neighbor, loves God in that [neighbor], since love itself is God [*ipsa dilectio Deus est*], that is, the Holy Spirit.[51]

And if this passage is not yet sufficiently clear, a little later Peter Lombard declares that "the very love with which we love God or neighbor *is* God."[52] On this astonishing theory, love of God and neighbor is more than a mere image of the inner-Trinitarian bond of love; charity brings that divine love into the human realm through and as the Holy Spirit.

Peter Lombard believes his identification of charity with the Holy Spirit to be thoroughly traditional, and adduces numerous Augustinian texts in its defense, especially from the *De Trinitate*. These texts, in turn, are inspired by the First Epistle of St. John, chapter 4: "He that loveth not, knoweth not God: for God is charity. … If we love one another, God abideth in us, and his charity is perfected in us. In this we know that we abide in him, and he in us: because he hath given us of his spirit" (1 John 4:8, 12–13). Augustine's literal interpretation of this passage—or what seemed, to many, to

---

[48] Bonaventure, *Commentaria in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. II, dist. 44, dubium 3, in *S. Bonaventurae Opera theologica selecta, editio minor* (Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1938), 1058. For a list of twenty-six points, see Petri Lombardi *Libri IV Sententiarum*, secunda editio, vol. 1 (Ad Claras Aquas: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916), lxxviii–lxxx.

[49] Bonaventure, *Commentaria in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. II, dist. 44, dubium 3, 1058.

[50] Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, Brill's Studies in Intellectual History 41 (Leiden/New York/Cologne: Brill, 1994), 261, mistakenly believes that "[i]n speaking of the Holy Spirit as the love bonding believers to each other, and to God, therefore, Peter means, strictly, the effects of the Holy Spirit, which assist man in developing the virtue of charity and other virtues."

[51] *Sententiae in IV libris distinctae*, bk. I, dist. 17, chap. 1, no. 2, p. 142. For an English translation (with detailed commentary) of distinction 17, see my article, "*Fraterna dilectio est Deus*: Peter Lombard's Thesis on Charity as the Holy Spirit," in *Amor amicitiae—On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Recherches de théologie et philosophie médiévales, Bibliotheca 6 (Louvain: Peeters, 2004), chap. 21.

[52] *Sententiae in IV libris distinctae*, bk. I, dist. 17, chap. 1, no. 3, p. 143.

be his interpretation[53]—was adopted by Carolingian authors such as Alcuin, Paschasius Radbertus, Rabanus Maurus, and Sedulius Scottus. In the twelfth century, William of St. Thierry—St. Bernard's close friend—still subscribed to it, whereas dialecticians such as Abelard and Gilbert de la Porrée insisted on a clearer distinction between the divine and human spheres.[54] Master Peter was well aware not only of the controversy, but of the fact that he was defending what amounted to a minority position already among his own contemporaries. In chapter 6 of distinction 17, we read: "All Catholics admit the first of these [statements], namely, that the Holy Spirit is the charity of the Father and the Son; but that the same [Holy Spirit] is the charity with which we love God and neighbor is denied by most [*a plerisque*]."[55]

But we have not yet understood just how radical Peter Lombard's identification of charity with the Holy Spirit really is. The author of the *Sentences* does not only maintain that God Himself is present in this finite world as love, which means that in loving each other and God, human beings become thoroughly decentered from themselves and, as it were, taken up into the love between the Father and the Son. For the Lombard, charity is also the principle of all human virtue. As he puts it himself,

> charity is the cause and mother of all the virtues. *(Augustine, on John:)* "If it is absent, the others are possessed in vain; but if it is present, all are possessed." For charity is the Holy Spirit, as has been argued in the preceding [parts of the work].[56]

Now by "all the virtues" Peter Lombard does not only understand the theological virtues. He also means the cardinal virtues and even the gifts of the Holy Spirit! The absorption of the cardinal virtues into the theological ones produces a momentous consequence, which is the inability to take seriously the possibility of a non-Christian virtuous life. Admittedly, at one point in the *Sentences* Peter Lombard acknowledges that there are people who are capable of performing good acts without having received the spirit of charity. However, he believes that these acts are not *remunerabiles*, that is to say, they have no merit in the eyes of God.[57]

It is the same Christian radicalism which accounts for the fact that the *Book of Sentences* contains not even a hint of a doctrine of natural law, which would make it possible to consider moral good and evil in purely immanent terms. Not surprisingly, then, Peter Lombard's fullest account of the ethical life occurs not in book two, where the creation of man is discussed, but rather in book three, as part of Christology. Several modern commentators have criticized this seeming defect in the organization of the *Sentences*,[58] but for the Lombard, there was no defect here: If we want to learn about

---

[53] Yves Congar has suggested that St. Augustine did not actually mean to identify charity with the Holy Spirit; see "Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?" *Revue des études augustiniennes* 28 (1982): 86–99, esp. 91, where we read on the subject of Augustine's position: "Bref la charité n'est pas le Saint-Esprit."

[54] See Artur Michael Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, vol. I/1 (Regensburg: Pustet, 1952), 220–37.

[55] *Sententiae in IV libris distinctae*, bk. I, dist. 17, chap. 6, no. 1, pp. 148–9. *A plerisque* could also be translated as "by very many"—that is to say, not necessarily a majority.

[56] Ibid., bk. III, dist. 23, chap. 9, no. 2 (p. 148).

[57] See ibid., bk. II, dist. 41, chap. 2 (p. 564).

[58] See, for example, Colish, *Peter Lombard*, 471f., 514–6.

ethics, the virtues, and the Christian life, it is to Christ Himself that we must turn—and only to Christ:

> *On the charity by which God and neighbor are loved, [and] which is in Christ and in us.* Now, whereas Christ did not have faith and hope, He did however have love insofar as He was man, such [love] that none greater than it is able to exist. Out of extreme charity, [Christ] laid down His life for His friends and enemies [cf. John 15:13]. For He had charity in His heart that He showed us through His work, so that, by means of the form in which He showed it, He might teach us to love.[59]

The argument of this passage is clear. Christ, who became incarnate of the Spirit, has brought God's infinite love to His creatures. Through His work of redemption, this love was manifested to all, and offered as the model of Christian charity to be emulated by every follower of Christ. When the spirit of Christian love is taken seriously, it is Christ's own love that will animate the relationships among humans, and between humans and God. The Spirit will dwell right in our human relationships.

What a beautiful idea! But it raises questions; above all perhaps the question of human agency. If the love of God and neighbor *is* the Holy Spirit, then how can one still maintain, as Peter Lombard does, that it is *us*—human subjects—who are the agents of that love? Or does the gift of the Spirit require a radical renunciation of human agency; does it require what I have previously called a "decentering" of the subject? If this is the sense in which we have to construe Peter Lombard's meaning, then the conception of subjectivity that emerges from our consideration of the Lombard's theory of charity matches the way in which he appears to have understood the function of the author. As we have seen in our analysis of the prologue to the *Sentences*, the author does not originate this text in any strong sense of the term, but rather functions as a kind of channel through which the words of the tradition and, ultimately, of God Himself can speak to us. We may have to understand Peter Lombard's theory of charity in a similar manner. Thus, one distinguished commentator of the theory of grace in the *Book of Sentences* has remarked that, for Peter Lombard, it is not we who love, but God Himself who loves in us.[60]

Like St. Bonaventure and others before him, St. Thomas was not at all satisfied with the Lombard's account of charity. His commentary on the *Sentences* offers a detailed critique, the core of which is his insistence upon the necessity of mediation between nature and grace, the finite and the infinite, God and creation. Without such mediation, Aquinas points out, the soul would be "deformed" (*deformari*) because *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*.[61] The unmodulated irruption of the infinite into the finite would effectively destroy the latter. St. Thomas therefore rejects the idea of a radical "decentering" of the soul, instead attempting to conceive how infinite, uncreated grace can be received within the bounds and conditions of finitude. Thomas's approach could fairly be summarized in this question: what are the conditions for the possibility of the reception of infinite love within finite souls?

---

[59] *Sententiae in IV libris distinctae*, bk. III, dist. 27, chap. 1, no. 1 (p. 162).

[60] See Johann Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburger theologische Studien 35 (Freiburg: Herder, 1932), 224: "Dann sind im Grunde genommen nicht wir die Liebenden, sondern Gott selbst."

[61] S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, bk. I, dist. 17, qu. 1, art. 1, contra, p. 393.

This question leads Thomas to think the gift of charity by analogy with the structures of created nature:

> It should be said, I respond, that the entire goodness of the soul itself comes from charity. It is good, therefore, to the extent that it partakes of charity, and if it does not have charity, it is nothing, as is said in 1 Corinthians 13.[62] It is certain, however, that by charity the soul does not have less goodness in the order of grace [*in esse gratiae*] than it has by acquired virtue in the political order [*in esse politico*]. But political virtue does two [things]: it makes [the soul] possessed of the good, and it renders its activity good. Charity, then, does this much more powerfully. But it will not be capable of bringing about either unless charity is a created habit. For it is certain that all being comes from some inhering form, as, for example, being white comes from whiteness, and substantial being comes from a substantial form. Just as it is impossible, therefore, to understand that a wall is white without the inhering whiteness, so it is impossible to understand that the soul is good in the order of grace [*in esse gratuito*] without charity and grace informing it. Similarly, moreover, since an act is proportioned to an operative power—just as an effect [is proportioned] to its proper cause—it is impossible to understand that an act perfected by goodness could come from a power not perfected by a habit; just as heating too cannot come from fire save through the mediation of heat. Therefore, since the act of charity has a certain perfection from the fact that it is meritorious in every way, it is necessary to assert that charity is a created habit in the soul; a habit which, efficiently, is from the Trinity as a whole, but exemplarily flows from love, which is the Holy Spirit. This is why one finds [it said] frequently that the Holy Spirit is the love by which we love God and neighbor—just as it is also said by Dionysius, in chapter four of the *Celestial Hierarchy*, that the divine being is the being of all things, namely, insofar as all being is derived from it exemplarily. The Master, however, maintains that charity is not some habit created in the soul, but that it is only an act that comes from the free will moved by the Holy Spirit, whom he calls charity.[63]

If, as Aquinas argues, charity functions in the human soul in a manner that is analogous to the operation of natural virtues, then it must be a form—a habit in-forming the soul. For in general, being derives both its specific character and the way it acts from specific forms: a wall *is* a white wall because the form of whiteness inheres in it; and any act owes its specificity as, say, an act of seeing or an act of running from a power in which it originates. This power is a specific type of form. Thus, if charity bestows a certain kind of existence upon the soul—an existence in the state of grace—and if it makes the soul act consistently in meritorious ways, then charity must be a form; which for the human soul means, a created habit, because created habits are the kinds of forms that the soul can take on. Note, too, the emphasis that St. Thomas places upon the intelligibility of nature: if we were to explain charity in any other manner—by just saying that it is identical with the Holy Spirit, for example—we would no longer be able to *understand* the structures at work in the human soul. Towards the end of the passage we have quoted, St. Thomas offers an explanation as to why Master Peter arrived at his mistaken identification of charity with the Holy Spirit: the fact that the Holy Spirit is indeed the exemplary cause of the created habit of charity—the fact that

---

[62] See 1 Cor. 13:2: "And if I should have prophecy and should know all mysteries, and all knowledge, and if I should have all faith, so that I could remove mountains, and have not charity, I am nothing."

[63] S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, bk. I, dist. 17, qu. 1, art. 1, resp., pp. 393f.

God infuses the soul with this habit so that it may emulate the perfection of divine love—led Peter Lombard to identify finite and infinite charity.

St. Thomas's strategic move of placing charity under the conditions of the intelligibility of human nature—*omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*—this move allows for considerable progress in the theological conceptualization of charity. The author of the *Book of Sentences*, we remember, was not capable of articulating how the gift of charity remained compatible with human agency. While affirming that "the Holy Spirit is the love or charity with which *we* love God and neighbor," the Lombard failed to explain how a human act can be identical with the Holy Spirit. One could claim that speaking of a "decentering" of the human subject only masks this difficulty. Aquinas, on the other hand, having translated charity into the language of Aristotelian ethics, writes effortlessly of it as an effect of God's action; an effect that becomes the formal cause of the soul's state of grace and the efficient cause of its own charitable actions.[64] Thus, love of God and neighbor is not the presence of the infinite within the finite, but simply the finite effect of an infinite power.[65] Finally, his conception of charity in Aristotelian terms enables St. Thomas to imagine the relationship between God and man as a friendship: *charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum*, he famously declares in the *Summa*.[66] Already in the context of his refutation of Peter Lombard in the *Sentences* commentary, Thomas uses Aristotle's friendship-theory in order to defuse an argument advanced in favor of Peter Lombard: Since God is the infinite good and, moreover, has done infinite good for us, we owe Him infinite love.[67] Thomas responds: "According to the Philosopher, in book VIII, chapter 8, of the *Nicomachean Ethics*, in certain friendships it never happens that an equivalent is returned, but it is sufficient for the equity of the friendship that what is possible is returned; for example, a son can never give back to his physical father anything equivalent to what he received from him, namely, his being, education, and nourishment. Much less are we able to return equivalent love for the divine favors and goodness."[68]

We have previously seen that Peter Lombard's theory of charity was part and parcel of a broader conception of moral theology. The same is the case with Thomas Aquinas. His insistence upon the necessity of distinguishing finite and infinite, of demarcating their realms, allows him to accord a limited autonomy to the finite even in the moral sphere. Thus, unlike the author of the *Sentences*, St. Thomas is careful not to amalgamate cardinal virtues, theological virtues, and gifts of the Spirit all into one complex set of expressions of charity. He does, of course, have a doctrine of natural

---

[64] See ibid., ad 1, p. 395.

[65] See ibid., ad 5, p. 396.

[66] *S.T.* II-II, qu. 23, art. 1. On this topic, see the classic study by Richard Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Augsburg: Benno Filser, 1928), esp. 7–89. The identification of charity and friendship is already present in the *Sentences* commentary; see bk. III, dist. 27, qu. 2, art. 1, and the article by S. Stévaux, "La doctrine de la charité dans les commentaires des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas," *Ephemerides theologicae lovanienses* 24 (1948): 59–97.

[67] See S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, bk. I, dist. 17, qu. 1, art. 1, videtur 7, p. 392.

[68] Ibid., ad 7, p. 396.

law, so that it becomes possible for him to articulate the difference between moral and immoral behavior in non-Christian, purely natural terms, without recourse to charity. Finally, in the *Summa* Thomas decides to move the treatment of virtue and vice resolutely from Christology into the treatise on man: in ethics, grace builds upon nature, and we must understand nature on its own terms first.

Conclusion

In my introduction, I referred to certain "dangers" in the project of *scientia divina*. Having compared Peter Lombard's and St. Thomas Aquinas's theological styles, as well as their teachings on a particular aspect of Christian doctrine, it may not be easy to see what those "dangers" might consist in. For Thomas Aquinas is a brilliant theologian: his writing is characterized by an ability to communicate profound insights with unparalleled lucidity; and what he teaches about charity makes eminent sense, in addition to overcoming troubling questions in the account to be found in the *Book of Sentences*. We do indeed need a theory of grace that accounts convincingly for the collaboration between divine and human agency. Even as Christians, we are happy to possess conceptual means that enable us to understand and value natural virtue. How would our fellow citizens in our multicultural world react if we declared, with Peter Lombard, that there is no real virtue to be found outside Christ and the Church; no virtue that counts in the eyes of God?

By transforming *sacra pagina* into *scientia divina*, St. Thomas and the thirteenth century achieved genuine progress in theological thinking. This progress, however, comes at a price, which is the creation of what I have called, perhaps clumsily, the "methodical subject." This subject no longer sub-jects itself to the story of the Christian faith, but methodically translates this story into a rigorously articulated system: a *scientia*. This subject no longer speaks the metaphorical and poetic language of Scripture, but the conceptually precise, univocal language of the Philosopher. It therefore authors texts in a completely new sense in which originality can become an accomplishment.

What is wrong with that? Nothing; nothing as long as these developments are not considered as part of the destiny of Western civilization. The Western tradition has culminated in what Heidegger has so powerfully characterized as a "flight of the gods." The gods have fled because there is no longer room for them: because we know it all and have mastered it all; the technological frenzy in which we capture beings in more and more sophisticated systems makes it impossible for us to pay attention to the mystery of Being. Paradoxically, Heidegger has laid a large portion of the blame for the flight of the gods at the door of Christianity:

> The loss of the gods [*Entgötterung*]—he writes in "The Age of the World Picture"—is a twofold process. On the one hand, the world picture is Christianized inasmuch as the ground of the world is posited as infinite, unconditional, absolute. On the other hand, Christianity transforms its Christian character [*Christlichkeit*] into a world view (the Christian world view), and in that way makes itself compatible with modernity [*neuzeitgemäß*]. The loss of the gods is the situation of indecision regarding God and the gods. Christianity has the greatest share in bringing this about.[69]

[69] Heidegger, "The Age of the World Picture" (see note 42 above), 116f. Translation amended in light of the German text, for which see *Holzwege*, 74.

Heidegger's claims in this passage are sweeping and not unproblematic. Which Christianity is he talking about? Catholic or Protestant Christianity? The lived faith of the people or its theological articulation? Mystical theology or academic theology? Nonetheless, I believe that there is some truth in Heidegger's provocative statement. There is a sense in which Christian theology has not resisted modern pressures towards scientificity: having placed too much emphasis on what human rationality can accomplish in understanding the divine, it may inadvertently have contributed to the destruction of the sense of mystery and of the divine which is the hallmark of our technological age.

Yet in the text that I have quoted, Heidegger specifically talks about modern Christianity. Medieval *scientia*, he points out explicitly,[70] is fundamentally different from modern science, which captures reality in a world view. Nevertheless, I ask, is the movement from *sacra pagina* to *scientia divina* not a step—a small step—in the direction of the flight of the gods, and of God? That St. Thomas Aquinas himself was a deeply spiritual man who viewed his own project with the greatest humility, and that the philosophico-theological renaissance of the thirteenth century took place within the context of a profound spiritual renewal, there can be no doubt.[71] But, again, where do we, without being arbitrary, draw the line between welcome progress and the creation of the autonomous subject?[72]

---

[70] Ibid., 117 (74).

[71] On this subject, see Josef Pieper, *The Silence of St. Thomas. Three Essays*, trans. John Murray, S.J., and Daniel O'Connor (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 1999), and M.-D. Chenu, O.P., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3rd ed., Bibliothèque thomiste 33 (Paris: Vrin, 1969), esp. 101–8: "Évangélisme et renaissance."

[72] This paper was delivered on March 9, 2004, at St. Patrick's College, Maynooth, Ireland, as the College's tenth Annual Aquinas Lecture. I am grateful to Professor James McEvoy, who invited me to St. Patrick's College and offered helpful suggestions on the text of my paper.

Philotheos **4** (2004) 301-319

Thomas Sören Hoffmann
Bochum

Immanentisierung der Transzendenz

Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus

1. Ost-westliche Konfrontation

Georgios Gemistos Plethon (1355/60–1452) ist uns Heutigen in der Regel nur in einer ihm selbst eher äußerlichen Rolle bekannt: wir wissen von ihm als Inspirator jener großen neoplatonischen Bewegung, die, ausgehend vom Florenz des Cinquecento, den wohl wichtigsten Beitrag der Philosophie zur geistigen Welt der Renaissance überhaupt darstellen sollte. Daß Plethon aber auch mehr ist als der streitbare Apologet und Promulgator der platonischen Philosophie, mehr auch als der Propagator der platonisch-akademischen Lebensform, der er daheim wie in Italien zu neuen Ehren verhalf, daß er durchaus ein ernstzunehmender Denker auf eigene Rechnung ist, ist dagegen weithin vergessen. Zu tun hat dies gewiß bereits damit, daß die Traditionslinie insgesamt, auf die wir bei Plethon unweigerlich stoßen – die Tradition des byzantinischen Denkens – für das aktuelle philosophiehistorische Bewußtsein zumindest des Westens zu den bestausgeblendeten Landschaften auf seiner ohnehin immer undeutlicher werdenden Weltkarte zählt, eine Situation, die durch den ebenso rasanten wie fatalen Verlust der humanistischen Bildung (und also der persönlichen Schlüsselgewalt über die Welt der – sagen wir – Platon, Plotin und Plethon, um nur diese zu nennen) sich ständig noch potenziert. Insbesondere das „Graeca sunt, non leguntur“ ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts erneut in seine hoch problematischen Rechte getreten, und so erwartet denn im Ernste inzwischen auch vom gestandenen Philosophen niemand mehr, daß er von einem Michael Psellos, Johannes Italos, Nikephoros Blemmydes oder Georgios Pachymeres Rechenschaft geben könne. Die bekannteren Namen der östlichen Tradition – von Philoponos angefangen über Maximos Confessor und den Damaszener bis etwa auf Photios, von den Mystikern hier zu schweigen – haben ihrerseits zumeist dann überlebt, wenn sie in allgemeinerer, aber externer Hinsicht bedeutsam erschienen: als Aristoteliker etwa oder Tradenten der alten Peripatetiker, als „negative Theologen“ mit Resonanz im Westen, als kulturgeschichtlich auf die ein oder andere Art bedeutsame Größen. Das populäre Bild von der „Erstarrung“ des Denkens im Osten hat, wie es scheinen kann, im übrigen dann vielfach jede nähere Nachfrage erstarren gemacht: und dies, obwohl gerade ein aus so mancherlei Rahmen fallender Mann wie Plethon Anlaß zu Rückfragen hätte geben können.

Wer nun war dieser Mann, der in Florenz wenigstens mittelbar so erlauchte Nachfolger wie Ficino und den Kreis von Careggi haben sollte? Es mag gestattet sein, hier

die wichtigsten äußeren Daten zu rekapitulieren: Plethon[1] wurde gegen das Jahr 1360 in Konstantinopel als Sohn eines Geistlichen geboren; sein Name lautete zunächst ausschließlich Georgios Gemistos, wobei „Gemistos" (von γεμίζω „füllen", „beladen") so viel wie „der Volle" heißt. Erst in späteren Jahren hat Plethon sich dann selbst den neuen Namen Πλήθων gegeben, der in der Wortbedeutung zwar an „Gemistos" anschließt – πλῆθος heißt „Menge, Masse" –, aber einen gewählteren Klang (aus einem „Georg Voll" ist jetzt sozusagen ein „Georg Mengius" geworden) und außerdem den Vorteil hat, an die Namen Platons und auch Plotins anzuklingen. 1380 ging Plethon nach Adrianopel, später nach Bursa an den türkischen Hof. Hier soll er von einem Juden namens Elisäus nicht nur in die arabische Kommentarliteratur zu Aristoteles, sondern auch in den Zoroastrismus, ja den heidnischen Polytheismus eingeführt worden sein: so jedenfalls überliefert es Gennadios Scholarios, der um 1468 verstorbene letzte große Aristoteliker in Byzanz, ein guter Kenner übrigens auch von Thomas und Duns Scotus, aber ein entschiedener Gegner Plethons[2]. 1390 kehrt Plethon nach Konstantinopel zurück, wo er für einige Jahre bleibt; 1393, nach anderen Quellen erst später, begibt er sich nach Mistra auf der südlichen Peloponnes, das von 1348 bis 1460 ein eigenes byzantinisches Despotat und neben der Hauptstadt und Thessaloniki das letzte verbliebene wirkliche Zentrum des oströmischen Reiches bildete. Mistra ist eine Gründung der Kreuzfahrerzeit, es befindet sich in der Nähe Spartas, und wir werden noch sehen, daß die hier wach werdenden Erinnerungen an althellenischen Ruhm für Plethon unmittelbare Bedeutung gewinnen[3]. Mistra wird Plethons eigentliche Wirkungsstätte; er gründet hier eine platonische „Akademie", deren spätere Anverwandte in Florenz nach einem Zeugnis Ficinos immerhin mit Plethons Auftreten in der Arnostadt in Zusammenhang steht. Der Gedanke ist urplatonisch und hängt mit Platons Grundauffassung zusammen, daß der wahrhaft lebendige philosophische Logos nur im unmittelbaren Gegenüber von Lehrer und Schüler beheimatet sein kann und daß, weil, wie Schelling einmal gesagt hat, Philosophie „Charakter fordert, und zwar von einer bestimmten sittlichen Höhe und Energie"[4], Lehre und Leben hier unbedingt in Übereinstimmung zu setzen sind. Es gibt in der platonischen Philosophie von Anfang an keinen Gegensatz von „Theorie und Praxis", und entsprechend drängt diese Philosophie auf einen bestimmten, „gebundenen" Lebensstil, zieht sie aber auch immer politische Konsequenzen.

Mistra verläßt Plethon nur noch einmal für den Besuch des Unionskonzils in Ferrara und Florenz (1438/39), das er im übrigen, anders als sein berühmtester Schüler, Basileios Bessarion, als entschiedener Gegner der Kirchenunion vorzeitig verläßt[5]; in

---

[1] Zur Biographie cf. C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford 1986; zu Plethon insgesamt auch W. Blum, *Georgios Gemistos Plethon, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452)*, Stuttgart 1988. Einen Überblick über die wichtigsten Daten bietet zudem G. Weiß, *Art. ‚Plethon (Georgios Gemistos)'*, in: *Lexikon des Mittelalters* VII, 19f.

[2] *Gennadii Patriarchae epistola ad Josephum exarchum*, in: MPG 160, 639 B.

[3] Erwähnt sei immerhin, daß Goethe die Burg von Mistra im zweiten Teil des *Faust* zur Stätte der Vermählung von Faust und Helena macht. Die Anrede Fausts an seine Gattin hat dabei nachgerade plethonische Bezüge: „O fühle dich vom höchsten Gott entsprungen, / Der ersten Welt gehörst du einzig an. ... Gelockt, auf sel'gem Grund zu wohnen, / Du flüchtetest ins heiterste Geschick! / Zur Laube wandeln sich die Thronen / Arkadisch frei sei unser Glück!" (II, 9565f. 9570-9573).

[4] Schelling, *Philosophie der Kunst*, in: Sämtliche Werke Bd. 3, ed. Manfred Schröter, München 1977[3], 403.

[5] Im Zusammenhang des Konzils dürfte Plethon auch Nikolaus von Kues begegnet sein, der im Auftrag von Papst Eugen IV. die griechische Delegation in Konstantinopel abgeholt hatte.

Mistra ist Plethon dann auch (nach vorherrschender Meinung am 26. Juni 1452) gestorben – was freilich noch nicht ganz das Ende seiner irdischen Wanderschaft war. Denn die Geschichte ist folgende: Sigismondo Malatesta, mehr berüchtigter als berühmter Herr von Rimini, der Plethon schon bei dessen Florentiner Aufenthalt kennengelernt und ihn an seinen Hof zu ziehen versucht hatte, führte in den 60er Jahren eine venezianische Expedition gegen den türkischen Sultan in Morea, d.h. auf der Peloponnes, durch. In Mistra ließ er dabei die Gebeine Plethons, des „sua tempestate philosophorem princeps", wie die spätere Sarkophaginschrift sagt[6], exhumieren und nach Rimini schaffen, wo sie 1466 neben anderen Gelehrten in einer der Seitennischen des *Tempio Malatestiano* beigesetzt wurden. Einen sinnfälligeren Ausdruck für die jetzt bewußt betriebene Aneignung des Erbes des Ostens im Westen könnte es kaum geben; kommt hinzu, daß der *Tempio* ein deutliches paganes Programm hatte und so schon selbst für die Rückwendung zur vorchristlichen Antike stand wie daß er eines der Hauptwerke Leon Battista Albertis, also eines der bedeutendsten Architekten der Frührenaissance gewesen ist, der später selbst Mitglied der Florentiner Akademie werden sollte. Das Neuheidentum dieses Gebäudes, das nicht zuletzt der Verherrlichung von Sigismondos Geliebter und zweiter Frau Isotta degli Atti dienen sollte, erregte, nebenbei sei es bemerkt, das Mißfallen von Papst Pius II. Beide aber, Isotta und Plethon, hat dann ein prominenter Dichter des 20. Jahrhunderts verewigt – der Hintergrund ist der folgende: der *Tempio* wurde 1944 bei einem alliierten Bombenangriff schwer beschädigt; dieses Ereignis fand in folgenden Versen Ezra Pounds seinen Niederschlag: „Rimini verbrannt und Forlì zerstört: / Wer wird nun noch das Grab des Gemistus sehen, / der so überaus weise war, wiewohl ein Grieche? / Zerbrochen sind die Bögen, verbrannt die Mauern / Des verborgenen Bettes der göttlichen Isotta"[7].

Von Plethon sind uns gegen 40 Schriften bekannt[8], die freilich nur zum Teil erhalten geblieben sind[9]. Diese Schriften handeln keineswegs alle von philosophischen Themen; wir finden unter ihnen auch historische (z.B. über den Alexanderzug oder eine *Geschichte des Islams vom Tode Mohammeds bis zur Eroberung Kretas 827/28*), rhetorische, grammatische, musikalische, geographische oder theologische[10]. Von den letzteren auch für philosophische Fragestellungen bedeutsam ist dabei vor allem die auf den ersten Blick so befremdliche Abhandlung *Über das Hervorgehen des Heiligen Geistes*, die aus dem gegebenen Anlaß des Unionskonzils einen der dogmatischen Hauptdissense zwischen Ost- und Westkirche thematisiert. Plethon entscheidet sich in

---

[6] Vollständiger Text bei C. Ricci, *Il Tempio Malatestiano*, Rom 1924 (ND 1974), 291.

[7] Ezra Pound, *Canto* 72, 108-112: „Rimini arsa e Forlì distrutta, / chi vedrà più il sepolcro di Gemisto / che tanto savio fu, se pur fu greco? / Giù son gli archi e combusti i muri / del letto arcano della divina Ixotta ...". Daß Plethon „weise, wiewohl ein Grieche" war, hat mit der Tatsache zu tun, daß die alliierten Angriffe auf Rimini, die schließlich auch zur Zerstörung des Tempio führten, von griechischen Freiwilligen unterstützt wurden.

[8] Eine kommentierende Übersicht gibt Blum (Anm. 1), 7-16.

[9] Wir benutzen hier die Ausgabe Pléthon, *Traité des lois*, ed. C. Alexandre, trad. A. Pellisier, Paris 1858, ND Amsterdam 1966, die auch andere Texte als nur die erhaltenen *Nomoi*-Fragmente bietet; eine Auswahl an ins Deutsche übersetzten Texten bietet auch Blum.

[10] Geistes- und kulturgeschichtlich nicht ohne Bedeutung ist, daß Plethon mit einer Abhandlung *Berichtigung einiger falscher Angaben des Strabon* den der Stoa zuzurechnenden Geographen aus dem 1. Jhd. v. Chr. im Westen erst bekannt gemacht hat; Strabo wurde zu einer Autorität z.B. für Kolumbus, der auf dessen Weltbild hin erst die Fahrt nach Indien über den Westweg wagte.

der Summe mit der – wie er nachdrücklich, aber auch etwas zweideutig sagt – Ἑλληνικὴ θεολογία, der „griechischen Theologie", gegen die lateinische Auffassung von der *processio* des Geistes aus Vater *und* Sohn, gegen das Filioque. In der Literatur hat man darauf hingewiesen, daß es für Plethon hier nicht unbedingt um eine theologische Auseinandersetzung ging, sondern um hellenischen Nationalstolz und, doch wohl mehr noch, um platonische Einheitsphilosophie[11]. Tatsächlich könnte eine genauere Analyse des schwierigen Textes zeigen, daß bei Plethon vor allem henologische Motive die wohl entscheidende Rolle spielen: eine Einheit, auch eine „abgeleitete" Einheit (hier die der dritten Person der Trinität) kann als solche wesentlich nicht aus der Zweiheit, hier also der heilige Geist nicht aus Vater *und* Sohn als differenten Einheiten, hervorgehen. Vielmehr ist die Zweiheit von Sohn und Geist umgekehrt als aus der Einheit des Vaters hervorgehend zu denken; wir haben insofern ein klares „Gefälle" von der Einheit zur Vielheit auch innerhalb Gottes, nicht eigentlich eine „Parität" beider Momente, wie es die „westliche" (oder „aristotelische", eher „prinzipienpluralistische") Auffassung wäre. Das Argument, das insoweit eine platonische Struktur hätte, könnte sogar (was hier nicht zu untersuchen ist) ein tatsächlich entscheidendes Motiv auf Seiten der Griechen in der Filioque-Kontroverse wiedergeben. Und zugleich würde sich im Hintergrund der Inspiration, die Plethon dem Westen zu vermitteln hatte, ein einheitsmetaphysisches Motiv melden, das dann etwa bis in die Kosmologie hinein durchschlagen könnte. Allerdings wollen wir den Beitrag Plethons im Rahmen der Geschichte des Platonismus nicht von dieser, für ihn zuletzt eher beiläufigen Ebene her entwickeln; wir setzen an systematisch zentralerem Ort an.

2. Die sich selbst vermittelnde Einheit und die Nähe der Götter

Dazu betrachten wir vor allem eine kleine, wahrscheinlich sehr späte Schrift Plethons, die *Zusammenfassung (συγκεφαλαίωσις) der Lehren des Zoroaster und des Platon*. Da unser heutiges „historisches Bewußtsein" die Kombination dieser beiden Namen, des Namens des persischen Religionsstifters und Propheten auf der einen, desjenigen des griechischen Philosophen auf der anderen Seite, zunächst überrascht (obwohl hier bereits ein Blick in die heute für unecht gehaltenen Schriften Platons für erste Aufklärung sorgen kann[12]), halten wir einen Moment bei der Frage eben des offenbar „ahistorischen" Philosophiebegriffs Plethons (und nicht nur Plethons) inne. Wir haben gehört, daß Plethon im Zoroastrismus von Elisäus unterwiesen worden sein soll, und wir müssen darüber hinaus zur Kenntnis nehmen, daß in seinen Schriften auch die diversesten anderen Köpfe figurieren, deren Ruf als philosophische Autoritäten eher zweifelhaft ist: als Beispiele nennen wir den sagenhaften Gesetzgeber Spartas, Lykurg, den Hirten Eumolpos, der am Anfang der Mysterien von Eleusis gestanden haben soll, die Zeuspriester von Dodona, ferner indische Brahmanen und medische Magier – kurz: wir begegnen bei Plethon einem sehr eindeutigen Synkretismus, der zugleich auf die letzten

---

[11] Cf. B. Tatakis, *La Philosophie byzantine*, Paris 1959, 284: „Il est clair que ce n'est pas là le théologien qui se débat pour l'intérêt du christianisme, mais l'Hellène et le philosophe". Vorsichtiger urteilt Kristeller, der den Widerstand Plethons auf dem Konzil als durchaus „theologisch begründet" ansieht (cf. P. O. Kristeller, *Byzantinischer und westlicher Platonismus im XV. Jahrhundert*, in: ders., *Humanismus und Renaissance I*, München 1974, 161-176, loc. cit. 168).

[12] Cf. die Zoroaster-Erwähnung im *Großen Alkibiades*, 122 a.

erreichbaren Ursprünge des menschheitlichen Wissens zurückgehen will, denn vor allem dafür ist Zoroaster ein Garant. Ähnlich, wie in der Antike kolportiert worden war, Platon habe in jüngeren Jahren eine Reise nach Ägypten gemacht und sei dort von den Priestern in ihr uraltes Wissen eingeweiht worden, geht es auch hier darum, bei den uralten, übrigens allesamt vorchristlichen Autoritäten anzuknüpfen. In der Renaissancephilosophie hat Plethon mit dieser Haltung ohne weiteres Gesinnungsgenossen gefunden: nicht zwar bei den Aristotelikern, wohl aber bei Autoren wie Ficino, in dessen *Theologia Platonica* beispielsweise 25 Meinungen des Zoroaster behandelt werden, oder auch noch bei Bruno, der als exponierter Vertreter der sogenannten hermetischen Tradition ohnehin die Auffassung vertritt, daß alles Entscheidende eigentlich schon *vor* Sokrates gesagt worden sei. Der Gedanke einer „prisca theologia"oder, wie es später heißen wird, „perennis philosophia", die an sich bleibender Menschheitsbesitz sei und allenfalls im Laufe der Zeiten immer wieder verdunkelt werde, deshalb aber auch wiederbelebt werden müsse, scheint hier auf[13]. Wenn es Philosophiegeschichte als „cartesische" Verlaufskonstruktion auf einer unumkehrbaren, eindimensionalen Zeitachse, wie sie inzwischen Gemeingut ist, gerade nicht gibt, ist es nicht unbedingt Anachronismus, auf die Weisen und Wissenden der verschiedensten Zeiten und Weltteile zurückzugreifen und ihre Lehren zu einer einheitlichen zu verbinden. Wohl aber kann gerade diese Verbindung kritisch gegen herrschende Meinungen und Lehren, etwa die des Aristoteles oder auch die des Christentums, gewendet werden. Entschieden zoroastrisches Gedankengut, das dies auch in einem historischen Sinne wäre, findet sich in der συγκεφαλαίωσις dabei übrigens nicht; der Bezugspunkt sind für Plethon eher die sogenannten *Chaldäischen Orakel*, ein bei den Neuplatonikern sehr geschätzter Text, den man in der Renaissance Zarathustra zuschrieb und zu dessen Verbreitung auch Plethon das Seine getan hat[14].

Die *Synkephalaiosis* beginnt mit einem Vorspruch, der ganz nach Art eines Glaubensbekenntnisses statuiert, daß das folgende die zu wissen nötigen Lehren für einen jeden seien, der wirklich weise sein will[15]; ähnlich wird am Ende des kurzen Textes noch einmal betont, daß nur, wer die vorgetragenen zwölf Lehrsätze kenne und glaube, zu den Weisen gehöre. Was sind das nun aber für Lehrsätze? Sie beginnen mit dem Satz, daß zuerst und unbedingt zu gelten habe, *daß* die Götter *sind*. Plethon hat an anderer Stelle, in einer eigenen Schrift, Gottesbeweise vorgetragen, wie dies ja auch das Mittelalter getan hatte. Hier jedoch wird ganz dogmatisch festgestellt, daß es so sei, daß die Götter sind und daß darüber nicht etwa ein Zweifel bestehen dürfe – in der Renaissance, die zwar nicht eben häufig einen expliziten Atheismus, dennoch aber einen verbreiteten theologischen Indifferentismus oder Skeptizismus kannte, sind die Platoniker stets die entschiedensten Anwälte der philosophischen Theologie, aber auch

---

[13] Zu Sache und Begriff der „philosophia perennis" cf. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt/Main 1998, bes. 49-94.

[14] Die Λόγοι τῶν Χαλδαίων gehen auf Iulian, den Theurgen, (2. Jhd. n. Chr.) zurück und wurden u. a. von Proklos kommentiert. Plethon hat einen Traktat über sie verfaßt; gesammelt hatte sie im byzantinischen Mittelalter Michael Psellos.

[15] Man vergleiche in gattungsgeschichtlicher Hinsicht den Beginn des *Symbolum „Quicumque" (pseudo-) Athanasianum*: „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem ..." (Denzinger-Schönmetzer Nr. 75).

einer theologischen Bindung des Lebens gewesen. Für Plethon jedenfalls ist der Ausgang vom Dasein der Götter ein Gebot der Vernunft, ein Gebot, ohne das sich, wie sich zeigen wird, weder die Ordnung des Kosmos noch ein geordnetes Leben der Menschen, weder Eukosmie noch Eunomie denken läßt.

Freilich ist das, was uns dann als Ausfaltung dieses theologischen Grundansatzes begegnet, auf den ersten Blick äußerst befremdlich. Es scheint eine Art Privatmythologie zu sein, die die alten homerischen Götter wieder hervorholt und die auch den „henologischen" Impuls „polytheistisch" scheinbar sogleich unterläuft. So, als ob es eine Mythenkritik wie die des Xenophanes oder auch den platonischen „logischen Monotheismus" nie gegeben hätte, lesen wir bei Plethon: „Einer [der Götter] ist König, Zeus; er ist der größte und soweit irgend möglich der beste, allen Dingen vorstehend und seiner Göttlichkeit nach der vorzüglichste, er lebt in allem und jedem. Er ist ungeschaffen, aber der Vater und erste Schöpfer aller Wesen"[16]. Als nächstes heißt es dann, daß Zeus einen Sohn habe, den zweiten Gott, der ohne Mutter geboren sei, nämlich Poseidon. Poseidon hat von Zeus die Macht, alle Dinge zu lenken, zieht dafür aber auch Helfer heran, nämlich zum einen seine Brüder, die wie er selbst jenseits des Himmelsgewölbes wohnen, entweder im Olymp oder im Tartaros, zum anderen seine Kinder, die er mit Hera, die die Materie hervorbringt, gezeugt hat und die mit Helios an der Spitze die Götter des uns vertrauten Weltalls sind. Im zweiten Artikel des ersten Teils der *Synkephalaiosis* heißt es dann, daß wir bekennen müssen, daß die Götter sich um unsere Belange sorgen, also anders, als beispielsweise Epikur es gelehrt hatte, zu uns durchaus in aktive Beziehung treten, die einen direkt (nämlich die Himmelsgötter), die anderen indirekt durch Vermittlung untergeordneter Gottheiten. Drittens wird dann gut platonisch gelehrt, daß die Götter niemals Urheber des Bösen, sondern ausschließlich solche des Guten sind, viertens aber wird dann der Determinismus, eine der Grundlehren Plethons ausgesprochen: daß es nämlich ein unabänderliches Schicksal gebe, das von Zeus seinen Ursprung hat und demgemäß die Götter alles zu einem nach Möglichkeit guten Ende lenken. Für „Schicksal" erscheint hier der stoische Begriff εἱμαρμένη, wie er von den Aristotelikern, die in aller Regel Verteidiger der Willensfreiheit waren, immer bekämpft worden ist; Plethon trägt dagegen die stoisch-deterministische Auffassung in den Platonismus ein, und er eröffnet auch damit ein Streitthema, das in der Folgezeit die Geister in Atem halten wird. Für Plethon selbst besteht die Lösung (so nach seinem Hauptwerk, den *Nomoi*) darin, daß der Mensch *zugleich* unfrei und frei sein kann: nämlich insofern er dem in sich guten Schicksal zustimmt, was jeder Gute ja „notwendig" tut. Das, was man mit Zustimmung tut, tut man nicht unfrei; nur, wer gegen das gute Geschick aufbegehrt, also selbst böse ist, ist auch unfrei, nämlich von fremden Mächten beherrscht.

Wir verwenden auf diesen ersten Teil einige genauere Überlegungen und fragen uns, was es mit diesem Götterhimmel näherhin auf sich haben mag. Auch wenn es im Neuplatonismus seit Jamblich und besonders Proklos[17] hier verschiedentlich Vorläuferschaften gibt: (1) kann man im Ernst davon ausgehen, daß das 15. Jahrhunderte tat-

[16] Der Text der *Synkephalaiosis* findet sich bei Alexandre (Anm. 7), 264f.

[17] Bei Proklos begegnen „Seinsreihen" oder „Ordnungen", die von den „Henaden" unterhalb der absoluten Einheit beginnend bis zur Materie hinabreichen und mit den Namen der homerischen Götter belegt werden können; cf. dazu bes. *In Alc. prior.* 68, 16ff. (ed. Westerink, Amsterdam 1954).

sächlich die Wiederbelebung eines offenbar reichlich phantasievollen Polytheismus hätte dulden können? Und, noch einmal die bereits aufgeworfene Frage: (2) wie verhält sich dies zu dem einheitsphilosophischen Impuls, den wir bei dem Denker aus Mistra zunächst unterstellen wollten?

Wir beginnen mit Frage (1): Plethon gibt an anderer Stelle, in der *Epinomis* zu seinen *Nomoi*, insofern einen ersten Hinweis, als er hier davon spricht, daß der oberste Gott *das Prinzip aller Dinge* sei und „in der eigenen Muttersprache" eben Zeus heiße: es geht mithin an erster Stelle um den Begriff der ἀρχὴ τῶν πάντων und nur sekundär um den Namen. Entsprechend läßt sich vermuten (und ist auch immer wieder vermutet worden), daß auch die anderen Götter in Wahrheit Substitute für Prinzipienbegriffe sind und in Wahrheit Prinzipienfragen beantworten, so daß die Theologie von Mistra insofern in der Tat nicht einfach eine willkürlich aufgestellte „neue Mythologie", sondern eine sinnfällig gemachte „Archäologie", allenfalls eine, wenn man den Ausdruck der Tübinger Stiftler hier aufgreifen will, „Mythologie der Vernunft" ist. Man kann dies relativ leicht schon dadurch erhärten, daß dem Einheitsprinzip Zeus mit Hera, die die Materie ins Spiel bringt, ein Vielheitsprinzip entgegengestellt ist, was der pythagoreisch-platonischen Disjunktion von Einem (ἕν) und unbestimmter Zweiheit (ἀόριστος δυάς) entspricht; die Tübinger Platonschule hat im zwanzigsten Jahrhundert diesen prinzipientheoretischen Hintergrund der platonischen Philosophie stark herausgestellt, und in der Tat ist für das Verständnis Platons, insbesondere auch seiner nach Prinzipienaspekten gestuften Ontologie, dieser Rahmen von einiger Bedeutung. Poseidon zeugt, wie erwähnt, mit Hera die dem vergänglichen Bereich angehörigen Götter, die Sonne etwa und andere Gestirnsgottheiten, d.h. die Mächte, die den Bereich der sichtbaren Natur regieren. Aber es gibt auch den unsichtbaren Bereich und diesem zugeordnete Götter; es gibt, um es gleich philosophisch zu wenden, *konstitutive* Prinzipien aller Dinge, die selbst nicht in der Gestalt *erscheinender* Dinge hervortreten, sondern deren „absoluter Hintergrund" bleiben. Platon hatte im *Theaitetos* bekanntlich von den κοινά, den Allgemeinbegriffen wie Sein, Gleichheit oder Ähnlichkeit gesprochen, welche die Seele nur kraft ihrer göttlichen Natur vernünftig einsehen, aber nicht in der Empirie antreffen kann[18]; im an den *Theaitetos* anschließenden *Sophistes* führt Platon überdies die „obersten Gattungen", die den Zusammenhang und die Unterscheidung der Ideen betreffen, die μέγιστα γένη, ein, wobei als solche obersten Gattungen bekanntlich genannt werden: Sein, Identität, Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung[19]. Der Sinn des Rückgangs auf diese „Meta-Ideen" (Krämer) ist: Was immer etwas in Bestimmtheit ist, hat auf je bestimmte Weise an diesen „Gattungen" teil und ist über sie zugleich auf anderes bestimmtes Seiendes bezogen; die obersten Gattungen regieren also das All des Seienden, ja, noch das Insgesamt der bestimmten Ideen, und sie verbinden das ideal-reale Universum auch erst zu einem gegliederten Ganzen. Bei Plethon geht es bei den Göttern nun aber gerade um jene realen (Wirk-)Mächte, die das All allererst sein lassen und dabei auch in geordneten Bahnen halten; in der Literatur hat man so denn den Plethonschen Götterhimmel auf die obersten Gattungen Platons

---

[18] Cf. Platon, *Theaitetos*, bes. 185 e.

[19] Platon, *Sophistes* 254 c ff. Zur Einordnung der Lehre von den μέγιστα γένη in die platonische Prinzipienlehre nach Tübinger Verständnis cf. übrigens H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Mailand 2001[6], 204ff.

zurückgeführt[20]. Was man jetzt gewinnt, ist der kategoriale Horizont einer realbegrifflichen Weltauslegung: für das *Sein überhaupt* (τὸ ὂν αὐτό) steht Zeus; Apollon, einer der Brüder Poseidons, steht für die *Identität* (ταὐτόν), seine Schwester Artemis für die *Verschiedenheit* (θάτερον), der Schmiedegott Hephaistos soll die *Ruhe* (στάσις) bezeichnen, Dionysos schließlich und Athene die Bewegung (κίνησις): ersterer nämlich die *Selbstbewegung*, letztere die *Fremdbewegung*. Mit allen weiteren Differenzierungen erhalten wir insgesamt das folgende *Schema zum Göttersystem Plethons*:

I) Der erste, unvordenkliche, eine Gott:
Zeus (ungeschaffener Schöpfer, Vollkommenheit)

↓

II) Götter des zweiten Ranges:
Poseidon (Bild des Zeus, Lenker des Universums und Herr der anderen Götter, Aktualität)

Olympische Götter:	*Titanen / Unterweltsgötter:*
Hera (Potentialität, Zweiheit)	Kronos
Apollon (Identität)	Aphrodite
Artemis (Differenz)	Demeter
Hephaistos (Ruhe)	Persephone
Dionysos (Selbstbewegung)	
Athene (Fremdbewegung)	

↘

III) Götter des dritten Ranges:
Helios und die anderen Planeten (Herrscher der sichtbaren Welt)

IV) Götter des vierten Ranges:
Dämonen des irdischen Bereichs

Diese erste Übersicht gibt bereits hinreichend Anlaß zu einigem Nachdenken über Plethons „Archäologie“ und enthüllt dabei auch einiges Merkwürdige. Das erste ist, daß Platons bekannte Lehre vom Einen-Guten oder obersten Prinzip, das alles Sein noch bei weitem transzendiert, hier zugunsten einer „Einbindung“ des Einen in den kategorial-realen Prozeß der Generation der Welt aufgegeben zu sein scheint. Plethon betont an verschiedenen Stellen die absolute Güte Zeus’, dem keinerlei Vollkommenheit mangelt[21]; aber diese Vollkommenheit hält sich in seinem System nicht im Jenseits der Welt, ist nicht das wesentlich Unzugängliche ἕν der Neuplatoniker im Gefolge Plotins, sondern jenes höchste Gut, das sich unmittelbar verströmt und im Wirken und Erwirken einer in sich mannigfachen Welt aktualisiert. Plethons Gott „entläßt“ sich in

[20] Cf. etwa Fr. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, bes. 221-115; Blum, 64-67.

[21] Cf. z.B. *Nomoi* III, 43 (Alexandre 242): ἡ ἀρχὴ αὕτη τῶν πάντων, ὁ μέγιστος θεός, ὅν γε ἡμεῖς πατρίῳ φωνῇ Δία καλοῦμεν, ἄκρως ἀγαθός ἐστιν, οὐδεμιᾶς αὐτῷ ὑπερβολῆς μὴ οὐκ ἐς ὅσον οἷόν τε βελτίστῳ εἶναι λειπομένης.

die Vielfalt seiner Kinder und Enkel, er bleibt nicht bei sich selber stehen; er ist „Ursache" einer kosmischen „Wirkung" und – zumindest mittelbar – in dieser präsent. Wenn man sich daran erinnert, daß der christliche Gedanke der göttlichen Kondeszendenz (συγκατάβασις) im byzantinischen Denken in gewisser Weise den Widerpart zum neuplatonischen und negativ-theologischen Transzendenzmotiv gespielt hat[22], dann wird man auch sagen können, daß gerade der „Heide" Plethon die platonisch-neuplatonische Transzendenzbewegung gebrochen oder umgekehrt hat in die genetische Bewegung einer „diffusio boni", einer prinzipientheoretisch vermittelten Aus-Wirkung des Einen in die Fülle des intelligiblen wie auch des sichtbaren Kosmos hinein. Wir sprechen für dieses Motiv von einer „Immanentisierung der Transzendenz", die wir später bei anderen Renaissancedenkern ebenfalls antreffen – bei Ficino etwa, aber dann bis hin zu Bruno, bei dem Gott und Welt durch die Klammer der „unendlichen Kausalität" Gottes untrennbar zusammengehören[23]. Das Ergebnis ist dann *auch* eine Intensivierung der Welterfahrung, ist eine metaphysische Aufwertung noch der sinnlichen Realität, die als Spielraum der göttlichen Energien selbst den Charakter der Gottespräsenz gewinnt. Was man die „Weltfrömmigkeit" der Renaissancephilosophie nennen kann und was man bereits bei Plethon – in weit stärkerem Maße als etwa bei Cusanus – antrifft, ist dann sozusagen die aus einem christlichen Motiv (Gottes Kondeszendenz) heraus gebremste Flucht in die Transzendenz, die paradoxerweise zur Theosis der Mannigfaltigkeit und darin zur Restitution des „Polytheismus" wird – soweit hier von einem solchen die Rede sein kann.

Ein zweiter Gesichtspunkt ergibt sich aus den „Überschüssen", die gegenüber der μέγιστα-γένη-Lehre Platons bestehen. Schauen wir das Schema noch einmal an, so ist der hierbei auffälligste Punkt, daß Poseidon, der oberste *gewordene* und alles aktual lenkende Gott, nicht nur das „Bild" des Zeus oder dieser in der Zweitheit ist, sondern das Prinzip „Aktualität" vertritt, während die Mutter der Götter des Vergänglichen, Hera, für die „Potentialität" steht. Das bedeutet, daß Plethon hier mit dem Akt-Potenz-Gegensatz seinem System eine Grundunterscheidung der *aristotelischen* Philosophie integriert – und zwar nicht irgendeine Unterscheidung, sondern gerade jene, die das aristotelische System gegenüber Platon zum vergleichsweise „dynamischeren", dem Werden offeneren macht. Plethons Platonismus ist ein Platonismus mit immanent gesetzter Transzendenz, aber eben auch mit einer konkret wirksamen, in den Verlaufsgesetzen der Welt energetisch präsenten Transzendenz „mitten unter uns".

Drittens jedoch lassen sich auch an die *Namen* der Plethonschen Götter, besonders auch im Blick auf ihre prinzipientheoretische Stellvertreterschaft, einige weitere Bemerkungen knüpfen. Im Anschluß an die bisherige Interpretation werden wir zunächst sagen können, daß die Individuation oder Personifikation der Prinzipien durch Eigennamen – wir denken dabei auch daran, daß Plethon regelrechte Kulte seiner Götter be-

---

[22] Cf. dazu Kl. Oehler, *Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches*, in: ders., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 15-37, bes. 31f. Wichtig ist auch der Hinweis Oehlers, daß die byzantinische Theologie den „antiken Energiebegriff[]" „abschließend personalisier[t]" habe (32). Inwieweit man Plethon dann vielleicht sogar auf den Energiebegriff des Palamismus beziehen kann, wäre eine eigene Untersuchung wert.

[23] Cf. für Brunos Kausalitätsbegriff Th. S. Hoffmann, *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 145ff.

trieben hat – gerade dem Motiv der „immanenten Transzendenz“, der Gegenwart oder Nähe Gottes in den Strukturen und Läuften der Welt Ausdruck geben könnte. Was dann die Einzelnamen betrifft, kann zunächst darauf hinweisen, daß es für den Zeusglauben des Denkers von Mistra eine außerordentlich gut dokumentierbare Vorläuferschaft gibt. Der Göttervater ist seit alters in besonderer Weise der „Gott der Philosophen“ gewesen, und zwar auch und gerade dann, wenn sich die Philosophen gegen Volksreligion und Mythologie entschieden abgegrenzt haben[24]. Das gilt bereits für die Vorsokratiker, etwa für Xenophanes und Heraklit, es gilt für Platon, der z.B. im *Philebos* Zeus und die Weltvernunft zusammenrückt[25], es gilt zuletzt in besonderer Weise für die Stoa, die den Welten-Logos mit Zeus identifizieren kann. Das berühmteste Dokument dafür aus der Zeit der älteren Stoa ist selbstverständlich der Zeus-Hymnus des Kleanthes[26], mithin des zweiten Schulhaupts nach Zenon. Gerade diesem Hymnus kann man zahlreiche Motive entnehmen, die weiterhin nachgewirkt haben und die wir auch bei Plethon, der übrigens ebenfalls ein Zeusgebet hinterlassen hat[27], antreffen: so etwa den Gedanken von Zeus als dem Allesbeseeler, dem Gesetzgeber aller Dinge, der Allvernunft, dem Vater und Fürsorger auch der Menschen. An das stoische Denken ist bei Plethon, wie wir gesehen haben, auch schon insofern zu erinnern, als auch er den stoischen Determinismus, die Lehre vom Schicksal, übernimmt. Die Lenker des Schicksals sind bei beiden die Götter oder, in letzter Instanz, Zeus; das unterscheidet übrigens schon die Stoa von dem alten griechischen Polytheismus, in dem die Götter ja noch einmal unter einer auch sie zwingenden, anonymen Schicksalsmacht, der Moira, standen. – Recht leicht verständlich ist sodann auch die Zuordnung Heras, der Mutter der dem Endlichen zugeordneten Götter, zu dem Differenz- oder Materialprinzip; Plethon selbst spricht sich hier in wünschenswerter Deutlichkeit aus, wenn er in seinem Gebet an die Göttermutter sagt, sie sei „die Herrscherin über die Vervielfältigung der Dinge“[28]. – Etwas schwieriger ist die Kombination Poseidons mit dem Aktualitätsprinzip. In seinem Gebet an diesen ersten der Zeussöhne sagt Plethon: „Auch du bist groß, König Poseidon, der soweit möglich größte und erste Sohn vom größten und ersten Vater, ohne Mutter geboren und selbst das nach Möglichkeit mächtigste und vollkommenste der Werke des Vaters, mit dem Vater gemeinsam der Beherrscher der anderen Werke, du Vater des Himmels und zweiter Schöpfer“[29]. Um diese Zuordnung zu verstehen, ist es hilfreich, an eine zumindest mögliche Etymologie des Namens zu denken, die auf πόσις und Δᾶ (zu Γᾶ, „Erde“) zurückführt[30]; Poseidon ist so der die Erde Befruchtende (in Teilen des Mythos ist er in der Tat ihr Mann), was sehr gut zu Plethons System und dem Akt-Potenz-Gegensatz, den er in dem Götterpaar abbildet, paßt. Auch Apoll als Repräsentant der Identität ist verständlich, da bereits Platon[31] den Namen als „Nicht-Vieles“

---

[24] Cf. dazu die zahlreichen Belege im RE-Artikel „Zeus. Teil I“ von H. Schwabl (Bd. X A, 1972, §§ 109-139). Sp. 1388f. weist Schwabl zudem auf gelegentliche christliche Allegorien (Zeus = Christus) hin.

[25] Cf. Platon, *Philebos* 30 d.

[26] Text bei v. Arnim, SVF I, 537.

[27] Cf. *Nomoi* III, 34.

[28] τῶν ὄντων ἐς πλῆθος προόδου ἡγεμών (bei Alexandre 134).

[29] Ibd.

[30] Cf. P. Kretschmer, in: *Glotta* 1 (1901), 27f.

[31] Cf. Platon, *Politeia* VI, 509 c.

auflösen konnte; daß seine Schwester Artemis dann das Gegenprinzip, das ἕτερον, vertritt, verwundert um so weniger, als diese dem Mondlicht und den Schatten nahestehende Göttin zugleich der freien Natur, der Zweitheit und Mannigfaltigkeit zugeordnet ist. Etwas schwieriger ist es dann schon, den Schmiedegott Hephaistos dem Prinzip Ruhe zuzugesellen; man würde bei ihm, der auch ein Feuergott ist, zunächst vielleicht eher das Gegenteil vermuten. In Betracht kommen kann hier freilich, daß Hephaistos selbst, weil von Zeus vom Olymp hinabgestoßen, in seiner Bewegungsfähigkeit, da hinkend, beinträchtigt ist und außerdem auch andere, z.B. mit dem Netz, in dem er Ares und Aphrodite einfing, am Fortlaufen hinderte. Daß Dionysos schließlich für Bewegung steht, ist leicht erklärlich; schwieriger ist es wieder bei der kriegerischen Athene, die für ein von außen Bewegtwerden steht. Aber man kann hier vielleicht an den Mythos denken, daß bei ihrer Geburt die Erde erzitterte und die Sonne stillstand, wie auch daran, daß sie als Kriegsgöttin in der Tat Bewegung in fremde Verhältnisse bringt. – Plethon sagt übrigens ausdrücklich, daß der Gebrauch der vaterländischen Namen für die Götter anstelle einer begrifflichen Bezeichnung ihrer Funktionen damit begründet ist, daß die Masse eben den Begriff nicht leicht fassen würde und eine Übernahme barbarischer Namen oder gar eine Neuerfindung nicht in Frage käme[32]. Aber wie dem auch sei: wir treffen bei Plethon in jedem Fall auf den Versuch, die Ordnungsmächte des Seienden durch Benennung, ja Anrufung zu individuieren, damit ansprechbar und zu Näheinstanzen zu machen. Es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, daß die neue Entdeckung der Welt im 15. und 16. Jahrhundert mit der Grundprämisse Plethons, daß Welt als andrängendes, gottvolles Gegenüber unmittelbar zusammenhängt. Welt ist jetzt nicht wie im Mittelalter „das Vorletzte", auch nicht nur „Bild" wie noch bei Cusanus, sondern selbst die entscheidende Gegenwart des Logos. Die Stellung des Menschen zur Welt ist hier nicht mehr, wie in den Offenbarungsreligionen, durch eine Semiotik Heiliger Schriften gebrochen, die immer eine Verschiebung, einen Aufschub der letzten Bedeutung und Gegenwart enthält. Sie versucht statt dessen, der Gegenwart des ewigen Sinns hier und jetzt gewiß zu sein. Wir werden im zweiten Teil der *Synkephalaiosis* sehen, was dies bezüglich der Kosmologie bedeutet, beantworten jetzt aber auch die oben gestellte Frage (2): wie steht es um die Spannung von Einheitsdenken (das im Zeus-Prinzip ja eindeutig repräsentiert ist) und „polytheistischer" Vielfalt? Die Antwort ergibt sich aus unserer Beobachtung, daß es den schlechthin welttranszendenten Gott bei Plethon nicht gibt, jetzt relativ leicht. Gott ist „Ursache" (ἀρχή) aller Dinge und ist in ihnen als seinen Wirkungen über die „Götter", seinen konkreten Vermittlungen, präsent; er ist das die Dinge durchgängig und in jeder Hinsicht Bestimmende. Ähnlich wie dann im durchgängigen Determinismus Plethons zeigt sich auch hier ein „monistischer" Zug des Platonismus von Mistra, in dessen Verfolg Plethon den einheitsmetaphysischen Charakter der platonischen Philosophie mehr als jeder andere zur Geltung gebracht hat; es gibt bei Plethon eindeutig keinen ontologischen Dualismus mehr, jedenfalls keinen, der nicht in einem intern gestuften System der sich entfaltenden Einheit immer schon aufgefangen und mit der Totalität vermittelt wäre. In den „Göttern" auch in ihrer Pluralität meldet sich so auch nicht eine fremde oder alogische Vielheit; was in ihnen

[32] Cf. bei Alexandre 130.

auftritt sind vielmehr nur die real-kategorialen Formen des Einen, sich als intern differente Einheit, in der Sprache der neueren Philosophie gesprochen: als „System" darzustellen. Plethon rückt insofern, vom systematischen Grundansatz her betrachtet, in die Nähe der großen neuzeitlichen Denker einer intern systematisch verfaßten Totalität und „der Vielheit fähigen Einheit" – in die Nähe Spinozas, Leibnizens oder auch Hegels, bei denen allen sein eigenes zentrales Motiv, die „immanent gesetzte Transzendenz", wiederzufinden sein wird. –

Wir kehren zu Plethons „Glaubensbekenntnis" zurück! Der zweite Teil der *Synkephalaoisis* behandelt das All als solches, also die zweite Sphäre der eigentlich göttlichen, das Reich der gezeugten und geborenen Götter, deren oberster Helios ist. Vergleicht man die Weltsicht sagen wir des *Dies irae* mit dem Kosmos Plethons, so tut sich je länger, je mehr eine gewaltige Kluft auf. Plethons All ist nicht vergänglich, sondern (als Ort der Gottesgegenwart) ewig, es hat in der Zeit keinen Anfang und kein Ende, ist allerdings gleichwohl von Zeus (nämlich „ewig") „geschaffen", d.h. nicht einfach ein autarkes Seiendes. In ihm sind die Götter des zweiten und des dritten Ranges anwesend, in der Erde hausen zudem die Dämonen. Das All ist insgesamt zusammengesetzt aus Teilen, die aufs vollkommenste zu einer Einheit gefügt sind, ihm fehlt nichts zu der ihm nur möglichen Vollkommenheit und es behauptet eine unwandelbare Form, die es niemals verliert. Diese Kosmologie unterscheidet sich zum einen von der christlichen Schöpfungslehre, da von der Ewigkeit der Welt die Rede und auch der Stabilität der Weltform, also gerade nicht von einem irgendwann drohenden Weltenende die Rede ist. Sie unterscheidet sich aber ebenso auch von der aristotelischen Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, die Gott nur als oberstes *Strebensziel* der Weltwesen, als Flucht- und Attraktionspunkt ihrer eigenen Bewegung auf Vervollkommnung hin denkt und bei dem von einer „Anwesenheit" der Götter in der Welt auch nur sehr bedingt die Rede sein kann. Die Welt erscheint statt dessen unter dem Bild des optimal eingerichteten und verwalteten Ganzen; es ist eine Harmonie aus Vielem in Einem, wobei übrigens offenbleibt, wie genau Plethon sich das Viele denkt, aus dem das All zusammengesetzt ist: ob etwa aus platonischen Körpern bestehend oder anderen Elementen. In jedem Fall wirkt hier alles mit allem zusammen, bildet alles *einen* kosmisch-eukosmischen Zusammenhang, der kein Weltwesen, kein Ereignis nicht erreicht. Man muß ein Weltbild wie dieses vor Augen und dabei auch den stoisch-plethonschen Determinismus vor Augen haben, um zu verstehen, weshalb gerade zur Zeit der Renaissance die *Astrologie* jene große Bedeutung gewinnen konnte, die sie tatsächlich hatte. Die Astrologie ist zwar wiederholt auch zur Zeit der Renaissance bekämpft worden, fand aber ihre Vertreter bis hin zu ausgesuchten Köpfen wie Pomponazzi oder auch Melanchthon, dem Humanisten an der Seite Luthers. Die Voraussetzung, die sie macht, ist, daß alles mit allem gesetzmäßig zusammenhängt (σύμπνοια πάντα) und daß die entscheidenden Wirkungen auf die irdischen Ereignisse tatsächlich „von oben", von der göttlichen Übermacht über uns am Himmel und dahinter stammen. Gewiß: daß es ein ungeheurer Kurzschluß ist, von den Gestirnen und ihren Bewegungen unmittelbar auf die Lebensschicksale individueller Menschen zu schließen, ist in der Astrologiekritik, die mindestens bis auf Augustinus zurückreicht, immer wieder betont worden. Aber diese Kritik hat gegen ein Bewußtsein, das sich erneut dem Welten-Logos ausgesetzt war, offenbar wenig vermocht; erst die grundsätzliche Depo-

tenzierung der äußeren Welt, die zu den entscheidenden Signaturen der Neuzeit gehört, hat hier den Umschlag gebracht. –

Im dritten Teil der *Synkephalaiosis* schließlich geht es um uns, die Menschen. Wir besitzen eine unsterbliche Seele, die uns den Göttern verwandt macht, die aber an den Bereich unserer Welt gebunden bleibt und niemals ins „Empyreum", in das olympische Jenseits der obersten Götter wechselt. Die Seele ist vielmehr immer auf Materie bezogen, auch wenn sie selbst kein materielles Wesen ist. Sie wird von den Göttern bald diesem, bald jenem Leib verbunden, das alles mit Rücksicht auf die Allharmonie, die ἁρμονία τοῦ παντός, wie Plethon in einem fast schon Leibnizschen Ausdruck sagen kann. Darin liegt die Begründung einer wiederum an Platon angelehnten Reinkarnationslehre, allerdings mit der besonderen Pointe, daß das Dasein der Seele in einem bestimmten Leib jeweils zum Zusammenhalt des Universums und seiner Gesamtordnung beiträgt. Die menschliche Seele bezeichnet den Grenz- und zugleich Übergangspunkt zwischen den göttlichen und den vernunftlosen Wesen, die sie in der Ordnung des Alls zusammenbindet; im Hintergrund steht hier eine Seelendefinition, die sich in den bereits erwähnten *Chaldäischen Orakeln* findet und die lautet: „die Seele ist ein in der Kraft des Vaters leuchtendes Feuer, unsterblich und die Herrin des Lebens"[33]. Wenn in der Renaissance, von Cusanus angefangen, immer wieder die Sonderstellung des Menschen im Kosmos betont wird, so hat hier auch Plethon dazu seinen Beitrag geleistet. Das Lebensziel von uns Menschen ist das Schöne und Gute, durch das alleine wir mit den Göttern verwandt sind (Plethon spricht von einer συγγένεια πρὸς θεούς); alles andere, was wir erstreben, würde in den Bereich der wandelbaren und todverfallenen Dinge gehören, nur in der Ausrichtung auf das Schöne und Gute haben wir an dem Wesen und Werk der Götter teil. Zuletzt wird noch betont, daß unsere Glückseligkeit nur in dem unsterblichen Teil von uns selbst lokalisiert werden kann, der deshalb auch der wichtigste Teil unserer selbst und das eigentlich Menschliche an uns ist. Das Unsterbliche, das vom Menschen übrig bleibt, so sagt Plethon an anderer Stelle, ist „recht eigentlich der Mensch"[34]. Die Glückseligkeit besteht so darin, daß der Mensch seinen Beruf, Mittelglied des Universums im Sinne der Vermittlungsleistung seiner Seele zu sein[35], bewußt ergreift und sich mit weniger nicht zufrieden gibt. Er ist glücklich, wenn er gut ist, er ist gut, wenn er der Allordnung willentlich dient, und wenn er dies tut, ist er auch dem Sein so nahe, wie er nur sein kann.

3. Politische Philosophie und Aristoteleskritik

Plethon erweist sich so bei näherem Zusehen als ein Platoniker ganz eigener Art: als Einheitstheoretiker, der zugleich eine im Ansatz dialektische Vermittlung des Vielen aus dem Einen und insofern dessen Kondeszendenz denkt; als Denker des Guten, der doch den Schwerpunkt auf die eigenenergetische Ankunft des Guten bei uns legt; als Denker einer Weltschöpfung, der doch die sinnliche Welt gerade nicht überspringt,

---

[33] Cf. *Orac. Chald.* V, 22.

[34] *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia* IV, 3; hier zitiert nach der Übersetzung von Blum, 120.

[35] Cf. *Nomoi* I, 1 (Alexandre 26). Das Motiv von der „Mittelstellung" des Menschen ist in der Renaissancephilosophie weit verbreitet.

sondern in ihr das möglichst „massive“ Produkt der intelligiblen Ordnungsmächte antizipiert. Worin sein Platonismus dann zentral besteht, wird vor allem in zweierlei Hinsicht deutlich: in Plethons (1) politischer Philosophie wie in der (2) Abgrenzung gegen Aristoteles.

(1) Mit der Akademie von Mistra hat Plethon, wie schon erwähnt, die Verwirklichung von Philosophie als Lebensform im Geiste der platonischen Theorie-Praxis-Einheit erstrebt. Damit sind durchaus politische Ambitionen verbunden, in denen es um die Wiederherstellung altgriechischer Größe, letztlich aber um die Aufrichtung des wahren Staates geht. Plethons Hauptwerk trägt den Titel Νόμων συγγραφή, was selbstverständlich an Platons letztes und umfangreichstes Werk, die „Gesetze“, erinnert. Das Werk ist leider nur fragmentarisch erhalten; aus dem Inhaltsverzeichnis wissen wir aber, daß in ihm die Theologie, und zwar wieder die uns schon bekannte neopagane mit Einschluß konkreter Anweisungen für die Kulte, die Kosmologie, die Psychologie, der Determinismus wie auch ethische Fragen behandelt wurden. Ein Grundgedanke ist dabei, daß sich in der Gemeinschaft der Menschen die kosmische Ordnung (Eunomie) widerspiegeln muß. So wird etwa die Götterhierarchie in den Rängen von Herrscher – Ratgebern – Volk abgebildet, und auch für die Monarchie plädiert Plethon nicht nur aus pragmatischen Gründen, sondern aus einheitsphilosophischen: deshalb, weil auch das Weltganze von dem einen und obersten Zeus abhängt und regiert wird. Das Volk insgesamt ist nach platonischem Modell in drei Stände geteilt, den herrschenden, den dienenden, in dem Handwerker und Kaufleute vertreten sind, und den „selbstschaffenden“, also die Bauern und Viehzüchter. Die Gesetze haben die Aufgabe, jedem Staatsbürger das „beste, schönste und glücklichste Leben“ zu gewähren, was aber heißt, daß sie ihm seine persönliche Aufgabe und Stelle im Ganzen anweisen und ihn davon abhalten müssen, sich mit Dingen zu befassen, die ihn nichts angehen. Das ist ein Nachklang der alten platonischen „Idiopragie“, der Lehre, daß der gute und gerechte Staat nur jener sein kann, in dem jeder das Seine tut. Plethon unterscheidet dabei den echten Staatsbürger, den πολίτης, der sich selbst in diesem Sinne als Teil des großen Ganzen versteht, von dem μονωτής, dem reinen Privatier, wie wir sagen können, der nur seine eigenen Interessen verfolgt und deshalb gerade eine für das Ganze wenig zuträgliche Existenz darstellt. Es geht um die Weckung von Gemeingeist, jenen Gemeingeist, durch den etwa die Spartaner stark waren, aber auch die Perser oder die Römer. Teilweise erhalten ist eine *Epinomis*, ein zusammenfassender Anhang der *Nomoi*, in dem wir noch einmal den Hauptlehren Plethons begegnen: der Götterlehre, der Lehre von der Gleichewigkeit der Welt mit ihrem Schöpfer, der Lehre vom Menschen als sterblich-unsterblich, zweinaturigem Wesen, schließlich auch der Lehre von der Seelenwanderung. Plethon sagt hier, daß sein Hauptgewährsmann Zarathustra sei, dessen Lehren jedoch auch Pythagoras und Platon, ja, in etwas weniger vollkommener Form, auch die Inder gekannt und vertreten hätten. Die antichristliche Stoßrichtung wird insbesondere im Zusammenhang mit der Reinkarnationslehre deutlich. Einige Sophisten – gemeint sind die christlichen Theologen – versprächen den Menschen zwar eine Unsterblichkeit, die mehr als die von ihm selbst gelehrte meine, da sie den Menschen über diese Welt, die eben nicht ewig sei, hinaushebe. Aber dieses Versprechen kommt nicht nur aus nicht unbedingt glaubwürdigem Munde, es spricht auch nur von einer Unsterblichkeit in einer Richtung: der Richtung auf die Zukunft hin. Plethon meint dagegen, mit

einer Unsterblichkeit nach beiden Seiten, der Vergangenheit wie der Zukunft hin, das bessere Teil erwählt zu haben. Daß er freilich mit dieser Position bei den Theologen und christlichen Philosophen auf wenig Gegenliebe stieß überrascht dann nicht – die Tatsache, daß der bereits erwähnte Gennadios Scholarios die *Nomoi* Plethons verbrennen ließ, spricht eine deutliche Sprache. Unabhängig aber von den theologischen Fragen zeigt Plethon gerade in seiner Staatsphilosophie und Anthropologie Züge, die ihm eine überraschende „Modernität" verleihen. Man kann den Denker der immanent gesetzten Transzendenz und der göttlich realisierten Welt von ihnen aus als Theoretiker des nicht entfremdeten Lebens verstehen, als Denker partizipatorischer Fülle – und wird auch in dieser Hinsicht eines möglichen Angesichtes des Platonismus gewahr, das sich an ihm nicht immer als das erste gezeigt hat.

(2) Die entschiedenste Abgrenzung gegen Aristoteles hat Plethon in seiner „Differenz-Schrift", in der Abhandlung *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia*, die 1439 in Florenz entstand, vorgenommen. Diese Schrift hat in Italien eine der großen intellektuellen Kontroversen an der Schwelle zur Neuzeit eingeleitet, die bis zum Ende des Renaissancezeitalters nachwirkte; noch für Bruno etwa ist der Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles ein wichtiges Datum auch für die Selbstpositionierung. Wir vergegenwärtigen uns kurz den historischen Hintergrund der Kontroverse, die immerhin nicht aus der Luft gegriffen ist, auch wenn es in der Tradition, die byzantinische, etwa mit Blemmydes, eingeschlossen, zahlreiche Vermittlungsversuche zwischen den widerstreitenden Positionen gegeben hat. Erinnert seien die wichtigsten Eckdaten: in der *Ontologie* lehnt Aristoteles die Annahme von abgetrennt von den Einzelwesen existierenden Ideen ab; er verlegt die Idee als allgemeine Wesensform vielmehr in das Einzelwesen selbst hinein, das damit zugleich die Bestimmung substantiellen Seins erhält. In der *Kosmologie* bestreitet Aristoteles, daß die Welt, wie sie ist, von Gott im Sinne der Naturphilosophie des platonischen *Timaios* geschaffen worden sei, wie er überhaupt jede aktive Einwirkung Gottes auf die Welt ablehnt; die Welt ist vielmehr ewig und erlangt nur insofern durch Gott ihre bestimmte Ordnungsstruktur, als sie sich in eigenem Vervollkommnungsstreben auf ihn als den unbewegten Beweger hinbewegt. In der *Psychologie* lehrt Aristoteles, anders als Platon, daß die Seele über kein Vermögen eigentlicher Selbstbewegung verfüge, sondern für ihre Bewegung stets eines anderen bedürfe. Dabei gehören die Vitalfunktionen der Seele ganz der vergänglichen Seite des Lebewesens an, nur die Vernunftseele, die von außen her in das Lebewesen sozusagen einfällt, ist wesentlich unsterblich. In der *Erkenntnislehre* bestreitet Aristoteles die platonische Wiedererinnerungslehre; die Logik trennt er von der Ontologie und ordnet sie als eine eigene Disziplin der Philosophie als Hilfsmittel („Organon") zu; überdies gewinnt seine Philosophie in allen Teilen ein gegenüber Platon entschiedener an der Empirie orientiertes Profil: Plethon macht die bissige Bemerkung, Aristoteles, der einige der schönsten Lehren der Philosophie ignoriere, spreche zugleich mehr über Embryonen und Austern, als wirklich nötig[36].

Plethon erinnert zu Beginn seiner „Kampfschrift" daran, daß bei den Alten, den Griechen wie auch den Römern, Platon stets in höherem Ansehen gestanden hätte als Aristoteles. Nur die Jetzigen, insbesondere die im Westen, die sich selbst für klüger hielten als die Alten, würden dem Aristoteles den Vorzug geben, wozu sie von dem

[36] Cf. *De differentia* I, 1 (Blum 113).

Araber Averroes verleitet worden seien. Dieser Zeuge aber erweist sich schon in seiner Psychologie als ein ganz heruntergekommener (φαῦλος) Mensch, da er die Seele als sterblich annimmt. Wer so etwas sagt, hat kein Recht, über Aristoteles mitzusprechen, denn er, Plethon, seinerseits nicht verleumden wolle, wenngleich Aristoteles selbst ein großer Verleumder der Philosophen vor ihm gewesen sei. Plethon behandelt dann im einzelnen zehn Themenkreise, in denen Platon und Aristoteles divergieren; wir greifen davon hier nur einiges heraus.

Plethon beginnt mit der aristotelischen *Theologie*, die er als äußerst mangelhaft ansieht. Bei Aristoteles gibt es keinen irgend aktiv werdenden Schöpfergott; Gott ist nicht in einem materialen Sinne die Ursache der Welt, und dieser als ganzer fehlt es so zuletzt an einem obersten organisierenden Prinzip; Gott ist bei Aristoteles nur der letzte Fluchtpunkt aller äußeren Bewegungen, er ist sozusagen ein Strukturprinzip für die Selbstentfaltung der einzelnen Substanzen, aber er ist nicht der Flucht- und Sammelpunkt des *Seins* und *Wesens* der Dinge. Weiter gibt es im aristotelischen System mehrere unbewegte Beweger, d.h. die verschiedenen Götter oder Intelligenzen werden, eben weil sie nur auf die Organisation von Bewegungsverhältnissen beschränkt sind, im Prinzip gleichgeordnet und sind nicht, wie im System Plethons, ihrer Funktion nach *qualitativ* unterschieden und danach auch hierarchisiert. Der nächste Punkt betrifft die aristotelische Ontologie, in der Plethon die Lehre von der Seinsäquivokation ablehnt. Mit dem bekannten Satz, daß ‚das Sein in vielfacher Bedeutung ausgesagt' werde, hatte Aristoteles den Sinn von Sein in der Tat pluralisiert, und diese Pluralisierung ist bei ihm ein wichtiges nicht nur kategorientheoretisches, sondern auch methodologisches Motiv; die Platoniker haben dagegen immer an einem Einheitssinn von Sein festgehalten, aber auch (wie jetzt Plethon) den Vorrang des Allgemeinen vor dem einzelnen betont, etwa mit dem Argument, daß Gott die Welt nicht wegen eines einzelnen Individuums, sondern umgekehrt das Individuum jeweils um des Ganzen willen geschaffen habe; der Teil ist nicht wichtiger als das Ganze, sondern umgekehrt. In der Psychologie werden einige Widersprüche bei Aristoteles angesprochen, z.B. die Tatsache, daß die Geistseele, die nach Aristoteles „von außen" in den Menschen kommt, einerseits älter sein soll als der restliche Mensch, andererseits aber doch keiner Wiedererinnerung fähig. Plethon setzt dagegen, daß, wenn der Geist überhaupt präexistent ist, nichts ihn hindern kann, vor seiner Inkarnation über Wissen zu verfügen; verliert er aber das Wissen beim Absteig in den Leib, dann ist um so mehr der folgende Wissenserwerb eine Wiedererinnerung, eine Reaktualisierung schon einmal vorhandenen Wissens. Andere Kritikpunkte betreffen die aristotelische Ethik, der Plethon etwa den Eudaimonismus-Vorwurf macht, genauer noch die Voranstellung der Lust, durch welche auch die theoretische Erkenntnis nach Aristoteles erst das höchste Gut sein soll. Aristoteles steht, so Plethon, damit näher bei Epikur als bei Platon, bei dem es einen Vorrang der Sache des Guten vor der seine Wahrnehmung begleitenden Lust gibt. Aber auch die Theorie der μεσότης, der nach Aristoteles einzuhaltenden Mitte zwischen den Extremen, die den Tugendhaften auszeichnet, überzeugt Plethon nicht. Tapferkeit, so hatte Aristoteles gesagt, ist die rechte Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Plethon kritisiert diesen Versuch, die Tugend sozusagen mit quantitativen Mitteln statt durch eine qualitative Auszeichnung zu bestimmen; denn auch, wer das Gute haßt und das Schlechte erstrebt, wird sich in der Mitte zwischen zwei Extremen befinden und ist dennoch der schlech-

test denkbare Mensch. Wir übergehen hier die Einwendungen gegen die aristotelische Physik und erwähnen nur noch zwei Punkte: die Kritik an der aristotelischen Metaphysik und die Metakritik der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre Platons. Die *Metaphysik* ist im Mittelalter immer der Haupttext der Aristoteles-Studien gewesen, und dies aus leicht nachvollziehbaren Gründen: sie ist es, die die aristotelische Theologie enthält, sie ist es auch, der für die Ontologie und Substanzenlehre das Entscheidende zu entnehmen ist. Plethon nun versichert, die *Metaphysik* sei von allen Büchern des Aristoteles das allerschlechteste und begründet dies damit, daß Aristoteles in diesem Werk gegen das Prinzip, es gebe kein Werden und keine Bewegung ohne Ursache, verstößt, und zwar gegen eigene bessere Einsicht. In der Tat lehrt Aristoteles ja, daß es zufällige wie auch spontane Ereignisse gebe, Ereignisse, die kontingent verursacht sind, die ohne Regel eintreten und die sich auch keinem größeren Sinnzusammenhang einschreiben[37]; in der Tradition sind dies die *causae per accidens* – Nebenursachen, die nur „von ungefähr" eintreten. Der wichtigste Fall dieser Nebenursachen ist hier das αὐτόματον, das „blinde Ungefähr", das etwa dazu führt, das in der Natur selbst Naturwidriges entsteht oder das dann vorliegt, wenn wir sagen, ein fallender Ziegelstein habe „einen Menschen erschlagen". Aristoteles macht hier darauf aufmerksam, daß es eine echte *logische Kontinuität* in dem Satz: „Der Stein erschlägt einen Menschen" nicht gibt; denn in der Tat erschlägt der Stein, der nur seinen „natürlichen Ort" sucht, keinen Menschen, er trifft vielmehr nur auf ein Hindernis in seiner Bahn; daß dieses Hindernis ein Mensch ist und das Auftreffen für diesen Menschen Nebenwirkungen hat, betrifft den Stein und seine „Aktivität" gerade nicht. Daraus folgt für Aristoteles aber, wie gesagt, daß es in unserer Welt vieles gibt, was schlicht geschieht, aber gleichsam keine Tiefendimension und in diesem Sinne auch kein Prinzip, keine Ursache im starken Sinne des Wortes hat. Für Plethon nun, der auf die Eukosmie der Welt und die Allwirksamkeit der Götter hinauswill, ist diese Annahme, die auf „Lücken" in der Logizität der Weltwirklichkeit verwiese, ganz unerträglich; er insistiert daher darauf, daß alles, was geschieht, eine Ursache (und das heißt: einen Gottesbezug) hat und, weil es sie hat, auch mit Notwendigkeit geschieht. Mit der gegenteiligen Annahme habe Aristoteles die Allmacht Gottes ohne Not eingeschränkt, unterlaufe er auch den schlagkräftigsten Gottesbeweis, ja, widerspreche er sich selbst, da er doch selbst sagt, daß nichts aus der Potenz in den Akt übergehe, ohne von einem Akt dazu angestoßen zu sein. Mit anderen Worten: Plethon setzt sich auch in diesem Zusammenhang für den Determinismus ein, der Aristoteles in der Tat fremd ist, wenngleich er im Rahmen der Renaissancephilosophie, etwa bei Pomponazzi, auch von Aristotelikern vertreten werden kann. In größerer Perspektive zu erinnern ist hier, daß erst im Zusammenspiel der Thesen von der *Univozität* des Seins (Plethon hatte gegen die Äquivozität, wie wir soeben gehört haben, polemisiert) wie auch derjenigen von der alles durchwaltenden *Notwendigkeit* die Welt als im neuzeitlichen Sinne homogenes Ganzes ausgelegt werden konnte. Es hat, wenn es unter den Erscheinungen keine qualitative Homogeneität, sondern nur unterschiedene Seiendheiten und außerdem noch Zufallsursachen gibt, prinzipiell keinen Sinn, sich auf die Suche nach Naturgesetzen zu machen, die auf berechenbare Weise für den Gesamtkontext unserer Erfahrung gelten sollen. Die Kontroversen, die am Ende des Renais-

[37] Cf. besonders Aristoteles, *Physik* II, 4-6; *Met*. Z 7, Λ 3. Zur Interpretation auch Hoffmann a. a. O. (Anm. 23), 322ff.

sancezeitalters zwischen den Aristotelikern und den Neueren, sagen wir etwa: zwischen Cremonini und Galilei, ausgefochten werden, haben nicht zuletzt mit der Frage zu tun, welches Maß an Gleichförmigkeit wir in den Erscheinungen unterstellen. Schlagwortartig gesagt: der Aristotelismus ist jeder Art von Monismus prinzipiell abhold, während die Platoniker der Einheitswissenschaft eher vorarbeiten; es ist der Aristotelismus, der eher eine multiperspektivische Ansicht der Welt vertritt, der Platonismus aber, der eine Zentrierung in einem Einheitsfocus vornimmt. Plethon jedenfalls hat seine freilich nicht ganz unvorbereiteten Florentiner Zuhörer nun gerade mit der platonischen Option faszinieren können, und er hat es ihnen offenbar auch mit Hilfe seiner nicht immer von Polemik freien rhetorischen Kunst erleichtert, auf Distanz gegen die eigene vorherrschende Tradition zu gehen.

Die rhetorische Kunst zeigt sich übrigens im Schlußabschnitt der Schrift, in dem es um die Ideenlehre geht, noch einmal in besonderem Maße. Plethon sagt eingangs, daß er in bezug auf diese Lehre Platon nicht einfach folgen könne; das ist ein bemerkenswertes Bekenntnis, gilt die Ideenlehre doch nicht ohne Grund als das Herzstück des gesamten platonischen Systems. Allerdings überrascht uns diese Aussage auch nicht mehr unbedingt: Plethon bedarf zum einen der Ideen nicht, weil er an ihrer Stelle die „Götter“ oder Systemprinzipien eingeführt hat, die eine Kategorisierung der Welt auch von sich aus gestatten; zum anderen aber hängt gerade an den Ideen in ihrem gewöhnlichen Verständnis der platonische „Chorismos“, die Zwei-Welten-Lehre und der Zug zu einer letzten Transzendenz, was alles bei Plethon hinfällig wird. Was Plethon nun aber auch als Kritiker der Ideenlehre gegen Aristoteles bieten will, ist eine Selbstverteidigung der Vertreter dieser Lehre gegen die aristotelischen Angriffe, eine Anwaltschaft gegen das allzu plumpe Mißverstehen, die dann auch im Sinne eines Zwiegesprächs zwischen aristotelischer Positionen und den Erwiderungen der Ideenlehrer in Angriff genommen wird. Plethon bezieht sich insbesondere auf die Einwände, die Aristoteles in seiner *Metaphysik*[38] gegen Platon namhaft gemacht hat. Da ist zum Beispiel das Argument, die Ideen seien „überflüssige Verdoppelungen“ der Erscheinungswelt und es müßte, würde man die Ideenlehre nur konsequent verfolgen, von jedem einzelnen Ding, auch etwa von vergangenen, eine Idee geben. Nein, läßt Plethon hier die Ideenlehrer sagen, die Ideen sind nicht von den Dingen abgezogen, sie sind vielmehr die ersten Schöpfungen Gottes in einer nichtsinnlichen Welt; in einem nächsten Schritt aber sind sie das, worauf Gott selbst blickte, als er die sinnliche Welt erschuf. Für das, was den sinnlichen Existenzen zu ihrer Vollkommenheit fehlt, den Seinsprivationen, bedarf es gerade keiner Ideen, sondern nur ihrer Abwesenheit; das Urbild ist für die Defekte des Abbildes nicht verantwortlich, und ein Urbild auch der Defekte zu fordern, ist sinnlos. Ein anderer Vorwurf des Aristoteles an Platons Adresse lautet, daß die Ideen als Abstraktionen von den Dingen gerade keine Ursachenfunktion für sie innehaben könnten; darauf erwidert Plethon, daß die Platoniker besser als Aristoteles selbst den aristotelischen Begriff von der Formursache verstanden hätten; denn gerade die Ideen enthalten die Formen, in denen alles, was ist, wirklich ist und einzig sein kann, gerade sie sind es, nach deren Bild alles einzelne aus dem Leben der Weltseele sich ausscheidet und darstellt. Überhaupt muß die Ursache eines verur-

[38] Cf. bes. *Met*. A 9.

sachten Seienden wertvoller sein als dieses selbst, das aber heißt, daß es jenseits der erscheinenden Natur etwas geben muß, das sich in ihr nur spiegelt – eben die Ideen. Abschließend bemängelt Plethon dann noch einmal, daß bei Aristoteles Gott eben nicht der „König aller Dinge" und die „Spitze alles Seienden" ist, daß das Zentrum seines Systems jedenfalls nicht mit einem wahren Machthaber über das Seiende besetzt ist, sondern nachgerade leer bleibt. Plethon weiß natürlich, daß Aristoteles im zwölften Buch der *Metaphysik* durchaus eine Theologie, und zwar durchaus auch eine „zentrische", auf den *einen* Gott zulaufende Theologie vertreten hat. Worauf er jedoch aufmerksam machen will, ist die Tatsache, daß es bei Aristoteles durchaus keine vollständige Abkünftigkeit alles Seienden von Gott gibt und insofern das aristotelische System weder die Einheitsursache lehrt noch die Einheitswissenschaft begründet bzw. die systematische Vermittlung der vorausgesetzten Pluralität zu denken erlaubt. Es gibt bei Aristoteles eine Art Selbstsein der Dinge, das Gott gar nicht berührt; für Plethon hingegen ist alles Selbstsein zuletzt von Gott mitgeteiltes, aus seiner eigenen Fülle ins Werk gesetztes, erwirktes Sein.

Das Resümee unserer Betrachtungen zeigt uns am Ende in Plethon noch einmal einen Autor, der nach dem strengen „anabatischen" Zug, der den Platonismus seit Plotin und den Seinen bis hin zu Cusanus gekennzeichnet hat, nun entschieden den „katabatischen" Rückweg einschlägt. Wir haben gesehen, daß darüber die Unvermitteltheit des obersten, göttlichen Prinzips relativiert und in einen Dynamismus der Selbstvermittlung gewendet wird, daß darüber auch die diastatischen Instanzen des platonischen Denkens mit Einschluß der Ideen geopfert werden und vielmehr die Welt als konkrete Auswirkung des Göttlichen neue Füllequalitäten gewinnt. In dieser Perspektive haben Philosophie und Theologie des Mannes von Mistra in weit größerem Umfang, als es zunächst scheinen mag, das Programm des neuzeitlichen Denkens antizipiert. Und sie haben eben damit erwiesen, daß um so mehr für das Denken der Neuzeit der Platonismus kein Fremdkörper oder gar Gegenbild sein muß. Er zählt zu seinen Ursprungsingredienzen.

Philotheos **4** (2004) 320-323

Book Reviews · Besprechungen · Comptes-rendus

Robert B. Brandom: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Aus dem Amerikanischen von Eva Gilmer und Hermann Vetter. Suhrkamp, Frankfurt 2000. 1014 SS.

Robert B. Brandom, Professor für Philosophie an der University of Pittsburgh ist einer der originellsten Philosophen der Gegenwart. Sein Buch „Expressive Vernunft" (engl. *Making it Explicit*) deckt eine extreme Bandbreite philosophischer Disziplinen ab – Mataphysik, Epistemologie, Sprachphilosophie – und markiert eine Art Kopernikanische Wende vom Repräsentationalismus hin zum Inferetialismus in der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Brandom hat sein Buch neben seinem Lehrer, Richard Rorty, dem Andenken von Wilfrid Sellars gewidmet. Der Titel *Expressive Vernunft,* der offensichtlich in Anlehnung an den Titel der ersten Kantischen Kritik zu verstehen ist, postuliert heuristisch schlüssige Argumente für einen universalistischen Vernunftsbegriff. Im Zentrum von Brandoms Herkulesarbeit steht das reflexive Bemühen „das Wesen der Sprache" zu ergründen sowie „diejenigen sozialen Praktiken, die uns als rationale, ja logische, mit Begriffen hantierende Wesen auszeichnet – als Wissende und Handelnde".

Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon logon echon* führt unmittelbar ins Wesenszentrum von Brandoms Sprachkonzeption. Der Mensch ist vernunftsfähig und Vernunftsfähigkeit ist Sprachfähigkeit.

Brandom entwickelt seine Sprachkonzeption in zwei Schritten: dem Entwurf einer „normativen Pragmatik" einerseits und deren Einbettung in eine „inferentielle Semantik" andererseits.

In seinem Entwurf der normativen Pragmatik wird das in jedem Sprachgebrauch implizit enthaltene Gebrauchswissen explizit zum Thema gemacht. Neben Kant folgt Brandom vor allem Frege, Wittgenstein und den Vertretern der Oxford „Ordinary Language Philosophy" insofern als er die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke aus ihrem Gebrauch erklärt. Brandom glaubt indes, dass sich der Sprachgebrauch als System von Regeln und Prinzipien beschreiben lässt, weil alle Arten der Verständigung auf systematisch organisierten „impliziten Normen" beruhen.

Sprachfähigkeit ist Begriffs- und Begründungskompetenz. Sowohl in unseren Handlungen als auch in unseren Behauptungen (die nichts anderes sind als sprachliche, normengeleitete Handlungen) verstehen wir die bindende Kraft von Gründen, sind „Gründegeber und Gründenehmer in einer sozialen Praxis der Rechenschaftsforderung und Verantwortungsübernahme" (Kersting).

Im zweiten Schritt wird die normative Pragmatik in eine „inferentielle Semantik" eingebettet. Der zentrale Begriff, den Brandom aus der Semantik übernimmt, ist jener der „Proposition". Die charakteristische Eigenschaft unserer sprachlichen Praktiken besteht darin, propositionale Gehalte zu haben, das heißt auf einen Sachverhalt zu verweisen. Weil die impliziten Normen, auf denen Praktiken gründen, aber „inferentiell" (nach dem Modell von logischen Schlüssen gegliedert) sind, verleihen sie den Ausdrücken und Handlungen spezifisch propositionale Gehalte.

Begriffe erhalten ihre semantische Zuschreibung also nicht mehr referentiellll – durch Gegenstandsbezug – sondern durch deren Plazierung innerhalb eines inferentiell gegliederten Begriffsnetzes. Die tragende Struktur des Begriffsnetzes ist das pragmatische Regelwerk.

Brandom schlägt ein auf David Lewis und Wittgenstein zurückgehendes Modell vor. Sprache, Geist und Vernunft könne man sich nämlich vorstellen als „deontische Kontoführung" *(deontic scorekeeping)*. Wer sich verständigt, so die Besonderheit dieser Theorie, führt dabei fortwährend eine Art fiktives Kontobuch. Der soziale Diskurs eines wechselseitigen Forderns

und Gebens von Gründen wird von Brandom mit einem Baseballspiel verglichen. So wie zwei Baseballmannschaften vor dem Horizont beiderseitig anerkannter Regeln durch wechselseitige Beobachtung und Beurteilung an ihren Punktekonten arbeiten, so führen auch Sprachteilnehmer eine Art diskursives Punktekonto: Wer begründet seine Behauptung auf welche Weise? Wer ist zu welcher Behauptung berechtigt? Wer hat das Konto der Glaubwürdigkeit überzogen?

Das vollständige und explizite Interpretationsgleichgewicht in einer Gemeinschaft, deren Mitglieder die explizite diskursive Einstellung zueinander einnehmen, ist das soziale Selbstbewußtsein. „Eine solche Gemeinschaft ist nur ein Wir, ihre Mitglieder können auch im vollsten Sinne 'wir' *sagen*". Eine der leitenden Ideen Brandoms geht dahin, dass eine Analyse dessen, wie die Semantik in der Pragmatik (die Bedeutung im Gebrauch) verwurzelt ist, nicht nur eine Sache der Sprachphilosophie und Philosophie des Geistes ist, sondern auch der Philosophie der *Logik.*

Die diskursive Praxis wird in Begriffen des Begründens und des Repräsentierens verstanden, vor allem aber in Begriffen des Ausdrückens – der Tätigkeit des Explizitmachens. Doch am Ende ist diese expressive Theorie von Sprache, Geist und Logik eine Theorie darüber, wer *wir* sind. „Wir sind Verstandesfähige: rationale, expressive – das heißt, diskursive – Wesen. Aber wir sind mehr als das. Wir sind auch *logische*, *uns selbst* ausdrückende Wesen. Wir machen nicht nur *es* explizit, wir machen *uns selbst* explizit *als* Explizitmachende".

Kritische Einwände lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Kann man die Sprache des alltäglichen Dialogs tatsächlich auf der einheitliche Perspektive eines Gewinnspiels rekonstruieren? Wie kann die Theorie der „diskursiven Kontoführung" etwa den hermeneutischen Aspekten gerecht werden?

Es handelt sich um ein Buch, das von Kritikern den großen programmatischen Schriften Humes und Kants an die Seite gestellt wird. Habermas bezeichnet „Expressive Vernunft" als einen „Meilenstein der theoretischen Philosophie". Brandoms pragmatische Sprachkonzeption will die Tradition der philosophischen Theorien nicht ersetzen oder gar obsolet machen, sondern bereichern.

Kein sprachphilosophischer Ansatz der Gegenwart hat eine solche detaillierte, systematisch stringente, akribisch strukturierte und inovative Ausarbeitung der pragmatischen Sprachanalyse vollzogen. Eine universalistische Weltsicht zeichnet diesen großen Systementwurf aus, wie man es aus der Philosophie des deutschen Idealismus kennt.

Zoran Andrić

Crispin Wright: *Wahrheit und Objektivität*, Aus dem Englischen von Wolfram Karl Köck, Suhrkamp, Frankfurt 2001. 305 SS.

Der Autor des vorliegenden hochkomplexen und dennoch faszinierenden Buches (orig. *Truth and Objectivity*, 1992), Crispin Wright, Professor für Metaphysik und Logik und Wardlaw Professor an der University of St. Andrew (Schottland) sowie Visiting Professor an der Columbia University in New York, gehört zu den prominentesten Vertretern der angelsächsischen Gegenwartsphilosophie.

Wrights Projekt besteht darin, wie er im Vorwort ausführt, einen neuen theoretischen Rahmen für die philosophischen Debatten über den Realismus präziser zu konturieren – einen Rahmen, den der Autor in einer Reihe von Aufsätzen in den vorausgegangenen Jahren entwickelt hatte in denen er sich mit logischer Notwendigkeit, mit dem Status naturwissenschaftlicher Theorien, mit moralischen Urteilen und mit sekundären Qualitäten beschäftigt.

Wright versucht den Begriff des ‚Realismus' als philosophischen Fachbegriff, der in verschiedenen Kontexten der Debatte fragmentiert worden ist, zu rekonstruieren. Daher stellt er eine minutiöse historische Vorklärung des Begriffes dar.

Der Gegensatz zwischen realistischen und antirealistischen Auffassungen wird anhand *„drei antirealistischer Paradigmen"* aus der angloamerikanischen Philosophie der Nachkriegszeit exemplifiziert.

Das erste Paradigma hat Michael Dummett in Anlehnung an die Ideen des logischen Positivismus und die Sprachphilosophie des späten Wittgenstein sowie mit Auffassungen Hilary Putnams entwickelt. Nach Dummetts ist die Auseinandersetzung zwischen Realisten und Antirealisten innerhalb der Theorie der Bedeutung anzusiedeln, deren zentrale Frage lautet: Wie ist das Verstehen der Aussagesätze des umstrittenen Diskurses theoretisch angemessen zu beschreiben?

Für den Dummettschen Realisten besteht ein derartiges Verstehen darin, über eine Vorstellung zu verfügen, was es für irgendeinen derartigen Satz bedeutet, wahr oder falsch zu sein, und zwar unabhängig von irgendwelchen Fähigkeiten, diesen Satz als wahr oder falsch zu verifizieren oder für diese Wertungen geeignete Evidenz zu beschaffen. Dummetts Antirealist hält es im Gegensatz dazu mit dem grundlegenden Lehrsatz der Spätphilosophie Wittgensteins: Bedeutung ist Sprachgebrauch.

Das zweite antirealistische Paradigma besagt, dass der Realist die Dinge mehr oder weniger richtig auffasst, was die Semantik des Diskurses anbelangt. Der grundlegende Irrtum ist nicht semantischer Art, sondern vielmehr eine Frucht „metaphysischen Aberglaubens".

Eine solche Auffassung vertritt z.B. John Mackie in der Ethik und Hartry Field in der reinen Mathematik. Wright ist apodiktisch: „Die Überzeugung, dass wir in der reinen Mathematik die Wahrheit erreichen, ist schlicht ein Fehler; es gibt da draußen nichts, was die Aussagen unserer reinen Mathematik wahr machen würde". In der Ethik unterliegt Mackie einem ähnlichen Irrtum. Seiner Meinung nach erfordert unser alltägliches Verständnis eines moralischen Diskurses die Existenz moralischer Eigenschaften, die ebenso objektiv und autonom sein müssen wie die primäre Qualitäten materieller Objekte, die die Naturwissenschaften untersuchen. Die Wahrheit aber ist, unterstreicht Wright, dass es keinerlei derartige Eigenschaften gibt; die Realität enthält schlicht keine Sachverhalte, deren Repräsentation Gedanken mit spezifisch moralischem Gehalt verlangen würde.

Das dritte antirealistische Paradigma bestreitet etwas, das die anderen beiden zugestehen: nämlich, dass die Aussagesätze des umstrittenen Diskurses uns in die Lage versetzen, echt repräsentierende Gedanken auszudrücken. Zu den modernen antirealistischen Autoren dieser Tradition der Ethikdiskussion gehören A. J. Ayer, R. M. Hare, Simon Blackburn und Allan Gibbard.

In sechs Kapiteln, die ursprünglich auf Vorlesungen basieren, entwickelt Wright eine zusammenfassende Schau seiner Wahrheitstheorie.

Wright meint, unsere Praktiken der Äußerungen von Behauptungen würde durch zwei verschiedene Normen geregelt: *berechtigte Behauptbarkeit* und *Wahrheit*. Diese beide Normen seien, schreibt Wright, „genau in dem Sinne verschieden, dass man durch Abzielen auf die eine zwar notwendig auch auf die andere abzielt, ohne dass jedoch erfolgreiches Streben nach dem einen Ziel notwendig Erfolg beim Streben nach dem anderen Ziel beinhaltet". Unsere Praxis des Behauptens ist normativ strukturiert in dem Sinne, dass Behauptungen daraufhin beurteilt werden, ob sie der ‚Norm' *der* „gerechtfertigten Behauptbarkeit" (‚warranted assertibility') genügen – das heißt einfach: ob sie gerechtfertigt sind oder nicht. Der Autor beschreibt neben einer Reihe von „Sprachspielen" auch eine Reihe von zentralen Problemen, darunter jene der Repräsentation, Übereinstimmung, Korrespondenz, Konvergenz, Kognitiven Nötigung, der Kosmologischen Rolle, der Frage, ob das Wahrheitsprädikat in einem Diskurs nicht durch Evidenz eingeschränkt wird, und Fragen, die mit dem Euthyphron-Kontrast zusammenhängen.

Mit minutiöser Akribie untersucht Wright verschiedene Testkriterien (u.a. nicht-empirischer Wahrheitsbegriff, Konvergenz der Meinungen), von denen sich herausstellte, dass ihre Ergebnisse in unterschiedliche Richtungen weisen können. Wrights Argument besagt: für verschiedene Diskurse gebe es unterschiedliche Wahrheitsprädikate. Wright begründet seine Argumentation einerseits im Lichte einer pluralistischen und differenzierten Auffassung der Realismus-Antirealismus-Debatte, und andererseits mit einem viel tieferen Verständnis jener „Überlegungen zum Regelfolgen", als es bisher in den vagen Darstellungen erreicht worden ist.

Die Besonderheit dieser exzellenten Abhandlung liegt in der stringenten Systematik und analytischen Tiefe. Die weiterführende Literatur im Appendix verzeichnet Buchbesprechungen, Aufsätze, Aufsatzsammlungen und Monografien, die seit dem Erscheinen der Originalfassung publiziert worden sind und eine fundierte Einführung in die diffizile Materie ermöglichen.

In Auseinandersetzung mit Wittgenstein, Putnam und Davidson konzipiert Wright in seinem „dicht geschriebenen und argumentativ reichhaltigen Buch" (Rorty) einen Begriff der Wahrheit als nichtkausale Beziehung zwischen Sprachlichem und Nichtsprachlichem. Wrihgts „Wahrheit und Objektivität" ist ein Meilenstein in der gegenwärtigen Realismus-Antirealismus-Debatte, doch keineswegs für Anfänger geeignet.

Zoran Andrić

Hubert Markel: *Schöner neuer Mensch?*, Piper, München, Zürich 2002. 296 SS.

Nach den Schlaumeiereien des Doktors Severino Antinori und den leeren Versprechungen der Clonaid-Sekte haben sich die Wogen der kontroversen Klon-Debatte ein wenig geglättet. Zurückgeblieben ist heilloses Wirrwarr an heiklen Themen im Bereich der Biomedizin: Embryonale Stammzellen, pränatale Diagnostik, Designer-Babys, ein Panorama der skurrilen Schreckensszenarien und grotesken Visionen eines genetisch perfekten Menschen.

In Anlehnung an Aldous Huxleys berühmte Satire „Brave New World" von 1932 betitelt Hubert Markel, ehemaliger Max-Plank-Präsident, sein neues Buch, bestehend aus einer Sammlung seiner rhetorisch brillant verfassten Reden zu immer drängenderen bioethischen Fragen, die sich insbesondere nach der Gesamtentzifferung des menschlichen Genoms stellen.

Die Beiträge drehen sich im Resonanzraum der biopolitischen Debatten der letzten drei Jahre – um die erneut aufdringlich gewordene Frage, was der Mensch sei und worin er, gentechnologisch manipulierbar, seine Würde (noch) habe. Die Antwort, die Markel gibt, lautet: Der Mensch ist ein freies und forschendes Wesen, seine ihm eigene Würde besitzt dieses Wesen in eben dieser Freiheit forschender Selbstbestimmung und in der ihm damit auferlegten individuellen Verantwortung, die ihm niemand abnehmen kann und soll. Klingt da nicht der szientistische Stolz jenes Famulus aus Goethes „Faust", dem sein Autor ein „helles, kaltes wissenschaftliches Streben" zugeordnet hat? Die Pointe von Markels Auffassung basiert auf der Ausweitung des Autonomiebegriffs hin zu einer „genetischen Selbstbestimmung".

Markels radikale Selbstbestimmung bekundet sich in der Verteidigung der Freiheit gegen einen „Genfundamentalismus", den er in einer unheiligen Allianz von ökumenisch vereinigten Bischofskonferenzen, Parteien mit großem C, aber auch den Grünen und dem „biopolitisch gleichstimmigen Chor deutscher Feuilletons" zu erkennen vermag . Die neuen Fundamentalisten, so der Autor, sind Feinde der Forschungsfreiheit: Sie meinen der „wahren Kern" des Humanen in den Genen entdeckt zu haben und entrücken sie eben darum in transzendente Sphären. Aus dem Genom werde so etwas „tabernakelhaft Unberührbares", eine „nukleotidchemische Substantiation der Menschenwürde."

Im Unterschied zum Huxleys mystisch-kontemplativen Gedankengang, enthalten Markels Reden rationalistische Grundzüge: Die Kernbegriffe der Aufklärung – Wirklichkeit, Erkenntnis, Fortschritt, Freiheit, Menschenwürde – ziehen sich wie ein roter Faden durch den Text. Markels Texte sind frei von jedweder Utopie und Vision der Menschenzüchtung. Für die „Ahnenreihe philosophischer Menschenzuchtphantasten .... von Platon über Thomas More, Tommaso Campanella, Friedrich Nietzsche bis Peter Sloterdijk" scheint ihm der „argumentative Kehrbesen" wünschenswert. Frankenstein sei letztlich eine Ausgeburt der literarischen Phantasie Mary Shellys und nicht der „machwütigen Medinzenergehirne".

Was ist der Mensch? Worin ist seine Menschenwürde begründet? Was folgt daraus für seine unveräußerlichen Menschenrechte im Zeitalter biogenetischer Aufklärung und biotechnischer Möglichkeiten? Eine definitive Antwort bietet der Autor nicht, sondern er versucht mit immer neuem Anlauf die Frage zu beantworten: „Wann beginnt der Mensch, Mensch zu sein?"

Der Autor vertritt nicht nur einen forschungsfreundlichen, sondern vor allem einen ausdrücklich freiheitsfreundlichen bioethischen Standpunkt. „Denn was könnte Menschlichkeit und Menschenwürde herausragender bestimmen als das angeborene Menschenrecht und die damit verbundene Pflicht, sich in sittlichen Grundfragen nach eigenem Gewissen frei zu entscheiden?"

Mit großem Kenntnisreichtum, analytischem Scharfsinn und zeitdiagnostischer Kompetenz nimmt Markel die Polarität der argumentativen Positionen auf und erstellt eine beeindruckende rechtsethische Zwischenbilanz des kontroversen Phänomens.

Er nimmt für sich ein Paradoxon in Anspruch, nicht als Wissenschaftler zu sprechen, denn „in Fragen von Gewissen, Moral, Freiheit, Verantwortung und Menschenwürde muss jeder Bürger sein eigener Experte sein".

Zoran Andrić

Authors in *Philotheos 1* (2001), *2* (2002), *3* (2003), *4* (2004)

ALEKSIĆ Branko
– La théodicée de Casanova **3**:249-263

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, C. Wright, H. Markel **4**:320-323

BAYER Oswald
– Hermeneutische Theologie **1**:69-82
– Wann endlich hat das Böse ein Ende? **3**:120-125

BEGZOS Marios
– Apophatic Theology and the Contemporary World View **4**:3-11

BEIERWALTES Werner
– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus **1**:150-176

BOUDOURIS Konstantine
– Self, Society and Ecological Self **4**:153-160

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

CLASSEN Carl Joachim
– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius **3**:126-139

CORETH Emerich
– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott **1**:5-16

DIHLE Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

DOBRIJEVIĆ Irinej
– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration **3**:309-314

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

ГОЛОВИЧ Радое
– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева **3**:231-248

GOMBOCZ Wolfgang
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien **3**:294-308

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

HALFWASSEN Jens
– Platons Metaphysik des Einen **4**:207-221

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

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

HÜBNER Kurt
– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

JAMME Christoph
– Mythos und Wahrheit **3**:40-52

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

JÜNGEL Eberhard
– Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive **2**:55-60

KAMITSI Elisavet
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus **2**:135-141

KAPRIEV Georgi
– Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas **1**:144-149

KARAMELSKA Teodora
– Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme" **3**:264-273

KHORUZHY Sergei S.
– 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

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

KOPRIWIZA Tschasslaw D.
– Die metaphysische und die neuzeitliche Philosophie im Widerstreit: Ein Beitrag zur vergleichenden analyse ihrer Grundzüge **2**:31-44

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 SOUJEOLE Benoît-Dominique de
– Le Mystère de l'Eglise **2**:88-115

LOUDOVIKOS Nicholas
– The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" **1**:122-130

LUBARDIĆ Bogdan M.
– The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev **2**:168-223

MAKARIOS of Kenya and Irinoupolis
– Orthodoxy and African Culture **3**:315-319

МАСЛИН М. А.
– Русская философия **3**:188-214

MILIDRAG Predrag
– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

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

NEIDL Walter M.
– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse **2**:45-54

ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Κωνστάντινος
– Βυζαντινή μουσική **2**:234-239

NIKOLAOU Theodor
– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext **1**:261-274

OEHLER Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

PERISHICH Vladan
– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas **1**:131-136

PIHLAR Tanja
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien **3**:294-308

PODSKALSKY Gerhard
– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? **1**:255-260

RICKEN Friedo
– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft **1**:205-224

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

RÖD Wolfgang
– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? **1**:17-29

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

SCHEFER Christina
– Platons Philosophie als Religion **4**:222-236

SCHERER Georg
– Sein und Gott **1**:43-53

SCHNEIDER Theodor
– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung **1**:236-241

SCHOLTZ Gunter
– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff **4**:66-81

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

SIMIJONOVIĆ Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

SPEYER Wolfgang
– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39
– Zur Gottesfrage heute **4**:12-18

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

STEENBLOCK Volker
– Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike **4**:202-206

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

TÉRÉZIS Christos
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus **2**:135-141

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

VIGLAS Katelis
– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247

WICKERT Ulrich
– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes
– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

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

YANNARAS Christos
– Orthodoxy and the West **2**:72-87

As of the next issue “Philotheos” journal will be edited by the editorial board.

Call for papers:
Unpublished papers in any language that the author may choose should be sent to the following address:

Prof. Dr. Bogoljub Šijaković
Filosofski fakultet
P. F. 91
81402 Nikšić
Serbia and Montenegro

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry for Religious Affairs of the Republic of Serbia.