ΦΙΛΟΘΕΟΣ **5 (2005)** **PHILOTHEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković
Chair for Philosophy at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade

Beograd 2005

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 5 (2005) pp. 1–460

Richard Wisser: Die Tiefendimension des Symbols 3
Evêque **Athanase** (**Yevtitch**): Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais 39
Vittorio Hösle: Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas 68
Ingolf U. Dalferth: Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding . . 87
Otto Pöggeler: Heidegger im theologischen Kontext 103
Vid Snoj: Deed in the Beginning 108
Bogoljub Šijaković: «La Métaphysique de la Lumière» 124
Wolfgang Speyer: Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums 139
Vladan Perišić: Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith 154
А. В. Семушкин: Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания 165
Thomas Alexander Szlezák: Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons 174
Jean-Claude Larchet: La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote 191
Christos Terezis: Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle. . . . 197
Željko Djurić: Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria 203
Dražen N. Perić: Ὁ «ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο 208
Maksim Vasiljević: Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας. 240
Penelope Voutsina, **Spyridoula Athanasopoulou-Kypriou**: The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology 248
Andreas Müller: Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität 255
Georg Scherer: Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz 279
Walter Sparn: Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät" 294
Christoph Jamme: Goethes *Proserpina* 312
Clemens Tonsern: Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* 321
Сергей Анатольевич Нижников: Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова 344
Abdurrahman Aliy: Phänomenologie und Interpretation 362
Vasilije Vranić: Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? 394
Slaviša Kostić: Orthodox Responses to the Social Problem 402
Irinej Dobrijević: "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church 416
Татьяна Григорьевна Человенко: Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования 425
Felix Körner: Time and Eternity, Bible and Koran 430
Михаил Николаевич Громов: Цивилизационный выбор России 439
Book Reviews • Besprechungen • Comptes-rendus 446
Authors in *Philotheos 1* (2001) – *5* (2005) 456

Philotheos **5** (2005) 3-38

Richard Wisser
Mainz

Die Tiefendimension des Symbols

1. Vom Zeigen der Zeichen, ihren Bekundungen und ihren Verweisungen

In einer Zeit, in der sich der Mensch von Zeichen der verschiedensten Art umstellt und zurechtgewiesen sieht, wird der Blick jeden Augenblick zur Aufmerksamkeit gerufen. Schon von klein auf muß der Mensch beispielsweise die Bedeutung der Verkehrszeichen lernen, soll er sich nicht der stets drohenden Gefahr aussetzen, überfahren zu werden. Ohne ihre strikt zu befolgende Weisung würde in unserer hochzivilisierten, vom Auto und der Automation abhängigen Gesellschaft der differenzierte Kreislauf der verkehrs- und kommunikationstechnischen Einrichtungen zusammenbrechen. Der Mensch muß sich innerhalb der kleinwordenen Welt in den allgemeinen Umtrieb einschleusen, und er sucht die Welt als Ganze in den mathematischen Symbolen einer sog. „Welt-Formel“ zu begreifen, um nach der Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinsten über die Vorgänge verfügen und sich ihnen einfügen zu können.

Die Regelzeichen der Technik legen die Bahnen des Lebens und die Zonen des Todes genauestens fest, und die wissenschaftlichen Symbole bringen die Weite und Breite, die Höhe und Tiefe menschlichen Lebens auf eine handliche Formel, die, wenn man sie kennt, es ermöglicht, sie zu handhaben. Wollten wir auf den Gebrauch dieser eindeutig festgelegten Zeichen und klar umrissenen Symbole verzichten, unsere kleine und unsere große Welt entglitte unserem Griff, Zugriff und Begriff, und wir kämen ins Getriebe einer Maschinerie im kleinen und einer Mechanerie im großen.

Aber diese technischen Zeichen und wissenschaftlichen Symbole sind etwas anderes als die merkwürdigen *Sinnzeichen* und *Sinnbilder*, die nicht einzig der Sphäre eines Zwecken und Gesetzen ergebenen und auf sie bezogenen Verstandes entstammen, sondern dem Menschen einen Wink geben möchten, der die Seele erhebt und der seinem *Sinnen* und *Trachten* den denkwürdigen Weg urtümlichen menschlichen Lebens, das einer anderen Ordnung als derjenigen der konstruktiv konstruierten, zweckbetont ambitionierten, gesetzmäßig funktionierenden Ordnungs-gemäßheit zugehört, weist.

So ist beispielsweise für den Christen aufschlußreich, die mannigfachen Abwandlungen der *Kreuzform* zu betrachten, die nicht nur formgeschichtlich, sondern auch symbolisch von Bedeutung sind. Lassen sie doch in einer besonders eindringlichen und einfach herben Weise erkennen, daß und in welcher Form die Jünger Jesu die denkwürdige und heilsgeschichtliche Form des Kreuzes ihres „Herrn“, das durchaus auch eine eigene Geschichte hat, dem Erlöser allein und ausschließlich zugeordnet haben wollten. Für den Christen ist das Kreuz das durch Christi Opfertod und Erlösung geheiligte und deshalb ehrwürdige Zeichen der Christenheit. In ihm begreifen sich alle christlichen

Konfessionen und unter ihm sind sie, was sonst sie trennen mag, und es gibt deren nicht weniges, eins.

Es lohnt, sich ein wenig mit dem Kreuz und mit dem, was mit ihm zusammenhängt, und mit dem, der an ihm hängt, zu befassen, weil, was dabei an Auffassungen und an geschichtlichen Vorgängen zur Sprache kommt, als Vorblick auf das gestellte Thema „Tiefendimension des Symbols“ aufschlußreich ist.

Bereits im 5. Jahrhundert drängt das Kreuz sogar das Monogramm Christi in den Hintergrund, und das will einiges besagen. Aber aus einer gewissen Scheu vor der sinnfälligen Darstellung des Gekreuzigten, die noch Goethe, wenn auch in gewandelter Form, teilt, tragen älteste Kreuzigungsbilder statt des Corpus Christi ein Lamm. Dies auch deshalb, weil schon Jesaia (53,7) den erwarteten Messias mit einem Lamm vergleicht, und Philippus diese Stelle ausdrücklich im Hinblick auf Jesus deutet (Apg. 8,32). Und Johannes der Täufer spricht das Wort, das diesem Kreuzigungstyp entspricht: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt“ (Joh. 1, 29, 36).

Es gibt jedoch auch die Gegenbewegung gegen diesen als Ausweg und Ersatz empfundenen Brauch. Eine für die lateinische Kirche nicht verbindliche Synode von Konstantinopel (a. D. 692) verbietet das Vor-Bild, das Lamm, und zwar mit der Begründung, daß, nachdem ja das Vollkommene, die Gestalt Christi, an seiner Stelle und an seiner statt erschienen ist, *er* diesen Platz einnimmt. Und doch bleibt das Agnus Dei, das Lamm Gottes, bis auf den heutigen Tag ein bevorzugtes Symbol. Das Beispiel zeigt, welchen Rang die Bekundungen haben, und welches die Verweisungen sind, die mit ihnen verbunden werden, aber auch, welche Gremien bemüht werden, den Akzent auf das Wesentliche zu setzen. Die Bevorzugung und die Zurückstellung, Ausdruck des Wandels der Einstellungen, manifestiert aufschlußreich die Anschauungsweisen und gibt dadurch nicht nur geschichtliche Vorgänge sondern auch innerseelische Befindlichkeiten und Sensitivitäten, von dogmatischen Intentionen ganz abgesehen, zu erkennen.

Aber auch die *Form* des Kreuzes hat mannigfache Abwandlungen erfahren, die nicht nur formgeschichtlich von Bedeutung sind, sondern den faktischen leidensgeschichtlichen Umgang mit dem Kreuz und mit dem, was es den Betreffenden als Kreuz Christi bedeutet, zeigen. Eine vergleichsweise neutrale Grundform zeigt das gleicharmige sogenannte griechische Kreuz (✚). Das lateinische Passionskreuz (✝) verwandelt sich in das Petruskreuz (✝), weil dieser aus Demut gegenüber Christi Opfertod für die Menschheit am umgedrehten Christus-Kreuz sterben wollte und gestorben ist. Es wird das Kreuz aber auch in anderer Weise gedreht und gewendet, wird nicht mehr vertikal gestellt, sondern horizontal gelegt und damit zum Kreuz des Apostels Philippus (✚), der ebenfalls wegen eines symbolischen Grundsinnes nicht am Christus-Kreuz, sondern an einem erniedrigten, waagrechten Kreuz das Martyrium erleiden wollte. Durch Querstellung entsteht das sogenannte Andreas-Kreuz (✕), das zugleich den Tod in Christus (griechisch Chi = X, der Anfangsbuchstabe der Kennzeichnung von Jesus als Christós, Χριστός) symbolisiert. Wird von der Grundform der obere Kreuzarm weggelassen, sieht man das ägyptische oder Antonius-Kreuz (T) vor sich. Gemäß 2. Mose 12, 22ff. rettete die Juden in Ägypten das mit Blut an die Türpfosten geschriebene T vor der Vernichtung. Es wird aber auch der Anker, von dem bereits im Hebräerbrief (6, 18f.) als Symbol der Hoffnung als dem „sicheren und festen Anker unserer Seele“ die Rede ist, zumal er eine andeutungsweise Kreuzform zeigt, herangezogen und zu einem empfohlenen und beliebten Kennzeichen christlichen Vertrauens.

Auch ein Blick auf das Christus-Monogramm, von dem an anderer Stelle noch die Rede sein wird, konfrontiert mit Einstellungen und Erwartungen und spricht, wie man so sagt, Bände, denn die Wortabkürzung für den griechischen Namen Christus (X=Chi; P=Rho) erhält bald monogrammatische Bedeutung.

Oder, um noch ein später ausführlicher zu behandelndes anderes und nicht auf Christus bezogenes Symbol anzuführen: Beim alten wie beim neuen Heidentum erfreut sich die Taube und der Ölzweig als Zeichen des Friedens in einer nur diesseitigen Welt großer Beliebtheit. Für den Christen ist die von Noah ausgesandte, mit einem grünen Zweig des wieder erwachten Lebens zurückkehrende Taube gemäß Gen. 8,11 das Sinnbild für die hoffnungsvoll durchgestandenen Drangsale der Sintflut, die alles zu vernichten drohte. Deshalb findet sich ihr Bild schon in den Katakomben und noch heute auf den „Friedhöfen“ als Ausdruck der Hoffnung auf ein Jenseits und des Glaubens an die beglückende Seligkeit des himmlischen Friedens.

Weitere veranschaulichende Beispiele ließen sich in großer Zahl beibringen, auch Beispiele für frühchristliche Tiersymbole, die allerdings weniger allgemein bekannt sind oder jedenfalls nicht immer in all ihren Bedeutungsnuancen erfaßt werden. So ist etwa der Hahn zugleich Symbol für Christus, aber auch für die Unkeuschheit, so daß das 6. Gebot in verkürzter Zeichnung geradezu durch den Hahn versinnbildlicht wird.[1] Der Hahn ruft zur Buße, ist aber auch Bild des Zorns. Man braucht nur an Marc Chagall zu erinnern, um den Unterschied zu der in der Patristik weitverbreiteten christlichen Hahnen-Symbolik zu gewahren. Neben solchem Gleichniswesen bietet sich ein außerordentlicher Reichtum an Bildern, Gesichten, Schauhaftem, Bedeutsamem an, kurzum solches, das den „Beschaulichen“ an-spricht und ihn zu geistiger und geistlicher Vertiefung einlädt. Ohne Animosität, wenn auch etwas überspitzt, darf man vielleicht sagen: Auf die Verkehrszeichen und wissenschaftlichen Symbole muß heute aufpassen, wer überleben will. Wer leben will, sollte aber auch heute noch die Heilszeichen nicht übersehen und auf sie *achten*.

Heil braucht hier nicht sogleich in einem letzten religiösen Sinne als Erlösung verstanden zu werden. Die Achtsamkeit auf die aus den Tiefen der Seele aufsteigenden Symbole verhilft manchem Menschen zur Heilung vertrackter Krankheiten und verkrampfter Kränkungen, weil in ihnen die hilfreiche und lösende Erfahrung des Heilen angebahnt wird. Gewiß, vom Symbol zur Phrase ist es nur ein winziger Schritt. Aber ihn tut gerade der nicht, der um die Kraft echter Symbole weiß, während man gerade in unserer Zeit überall dort seltsam unsicher ist, wo ein wirkliches Wissen fehlt und sich in den Lücken die Feldzeichen des Aberglaubens, die Transparente der Phrasen und die Machwerke des Ideologischen einfinden.

So ist es denn um der seelischen wie um der geistigen Gesundheit willen unerläßlich, das Sinnbild vom Zerrbild zu unterscheiden und, statt Emblemen und Hoheitszeichen nachzulaufen, der *Tiefendimension* der Symbole inne zu werden. Wenn, wie der Christ glaubt, Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, und die Welt ein Werk seines Wortes und seiner Bildungskraft ist, dann entspricht alles Anschauliche seinen Vor-Bildungen und Vor-stellungen und alles Schaubare weist auf seine Sinn-gebung hin. Es „ist“ nicht nur, sondern ist Gleichnis, d.h. es „hat“ Bedeutung. Es spricht nicht nur von sich, sondern zugleich von etwas anderem, weist über sich hinaus.

---

[1] Wilhelm Molsdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, 2. Aufl. Leipzig 1926, 185 und Tafel VIII.

Es dringt in die Tiefe der Phänomene deshalb ein, weil es ihre Bedeutsamkeiten hervorkehrt. Es bleibt nicht auf Schichten fixiert, weil es transportierbar ist. In solchem Sinne sind Symbole anschaulich weisende Sinnbilder einer unanschaulichen Wirklichkeit. Durch sie und mit ihnen wird alles Endliche zum Medium des Schauens in die Unendlichkeit, denn noch im Bruchstück west das Ganze an, und das recht verstandene Endlicheweist auf das Voll-endbare hin.

Man spricht nicht erst seit heute oft von der Diskontinuität ehemals festgefügter Bezüge, von Zersplitterung und Auseinanderfall. Viele Wege der Forschung führen ins Spezielle. Daß dieser Gang wichtig ist, von seiner Nützlichkeit und Ergiebigkeit gar nicht erst zu reden, sollte keinem Zweifel unterliegen. Wie gefährlich aber der Verlust einer integrierenden Instanz, psychologisch gesprochen des Selbst, werden kann, läßt sich allerdings, wenn man sich nicht nur durch die Bilderflut des „Bildschirms“ ums Sehen bringen läßt, nicht übersehen. Immer schwerer wird es, über dem Minutiösen und Speziellen, dem Zugeschnittenen und eigens Berücksichtigten noch die Beziehung zu erkennen. Es wird fraglich, ob es überhaupt noch „Teile” eines „Ganzen” sind, die zueinander gehören, ja, zusammen gehören. Die Partialitäten machen sich selbständig und verlangen mehr als ihnen möglicherweise zusteht. Atomen gleich entladen sie Explosionsenergien, die früher im Ganzen und vom Ganzen gebunden schienen, gebunden nicht wie von einer Fessel, sondern von einer das Gesamt durchziehenden sammelnden Spannung.

Die Zusammengehörigkeit, das gemeinsame Band, das Gehörige, die Symbolbeziehung vermag Verbindungen aufzuhelfen, Separationen zu verhindern. Am Fühlfaden des Symbols macht sich der suchende Geist, ohne Schaden zu nehmen, daran, durch die Geheimnisse der Schöpfung hindurchzufinden. Wissenschaftliche Symbole bringen die Welt auf einen Nenner, künstlerische deuten sie, religiöse verwandeln sie. Das Symbol vermittelt nicht nur ein Instrumentarium, es ist ein Hermeneutikum und ein Therapeutikum. Dies besonders dann, wenn im Symbol nicht nur ein Faden ergriffen wird, an dem das labyrinthisch scheinende Diskontinuierliche von Welt und Zeit Gestalt gewinnt, als Gestalt erkennbar, fühlbar, erfahrbar wird, sondern zugleich etwas, das die Zeit durchragt.

Das Symbol ist in Verständnis, Deutung, Veränderung, Seitenerhellung, Perspektivität auch Indiz und Index des Geschichtlichen, ist Leitfaden durch die Zeit. In ihm hängt nicht nur manches miteinander zusammen, in ihm erscheinen die Veränderungen der Zeit als sinnvoller Wandel, heilen die Brüche und die Abbrüche. Das unterscheidet das Symbol ja von der Allegorie, die den lebendigen Prozeß der Zeit ignoriert und abstrakte Beziehungen dekretiert. Wegen seiner Aufgeschlossenheit der Bewegung des Lebensvorganges gegenüber ist das Symbol nicht exakt fixierend, sondern intelligibel erschließend. Was als Mangel erscheinen mag, ist gerade die geordnete Freiheit des Symbols. Worin sie gründet, davon wird im Folgenden die Rede sein müssen.

Überreich, fast verschwenderisch mutet den modernen und erst recht den postmodernen „Betrachter“, und wir haben ja nur auf ganz weniges hingewiesen, die Fülle und die Weite der religiösen Symbolwelt an, die der Geistesraum der christlichen Renaissance und des Barock birgt. Im dichten Geflecht der Katakomben der christlichen Frühzeit jedoch breiten sich ihre Wurzeln und ihr Wurzelwerk aus, das in der Romanik die Erde durchstößt. In der Symbolik von Grundriß und Aufriß des christlichen Kirchen-

gebäudes bezeugt sich die bewährte Kraft einer Sprache, die alles in einem neuen Geist verwandelt und sich in der Gotik bis in die Turmspitzen hinein fortpflanzt.[2]

Nun ist die Symbolsprache zwar eine Sprache, die den Menschen umfängt und durchwächst, die er aber gelernt haben muß, will er sie sinnvoll verstehen und überzeugend sprechen. Und es erhebt sich hier die Frage nach der oft behaupteten Allgemeinverständlichkeit der Symbole. Hier muß unmißverständlich gesagt werden: Wer die Bibel nicht liest, wird auch den Sinn christlicher Symbole nicht „lesen“ und das heißt ergreifen und begreifen. Vielleicht wird er, was durchaus eindrucksvoll sein kann, beispielsweise, angesichts des für den Christen durchaus handgreiflichen Kreuzes anderes, das Zusammentreffen und das Zusammensein der Dimensionen des Allraums, des Rechten und Linken, des Oben und Unten imaginieren und im Schnittpunkt der Linien den jeweils anders zu besetzenden Seinsort von allem, was sich erstreckt, symbolisiert sehen. Vielleicht wird er aber auch nur den Treffpunkt der Lot- und der Waagrechten ins Auge fassen. Tatsache ist, daß der moderne „Betrachter“, der in der Regel kein aus christlichem Geist heraus Lebender und Denkender, kein an-dächtig An-denkender mehr ist, geschweige ein denkend Dankender, sich von museal anmutenden Symbolen umstanden und umstellt sieht, jedenfalls ihnen konfrontiert sieht, deren Aussagekraft und Zeugnis ihn nicht mehr erreichen, und die er deshalb leichtfertig, jedenfalls leicht fertig abtut. Diese Absage, und dessen gilt es sich bewußt zu sein, spricht jedoch nicht gegen die Symbole, sondern verrät, wenn sie meint, begründet zu sein, - Unverstand und Indolenz.

Vielleicht läßt es sich so ausdrücken: Christliche Symbole sind zwar für alle da, aber nicht für jeden. Zwar ist es noch nicht so weit gekommen, daß die Symbolsprache christlicher Verkündigung und die Bekundungen christlicher Zeichen allgemein derart fremd anmuten wie etwa die Darstellungen aztekischer Kunst, deren Ausdruckswert und deren ästhetische Bedeutsamkeit wohl niemand leugnen wird, deren geistige Bedeutung und deren Wirklichkeitsgehalt uns aber weitgehend verborgen bleiben.[3] Immerhin gründet unsere Kultur, und sei es in säkularisierter Form, auch in christlichem Weltverständnis. Und deshalb bleibt in der Regel selbst in der Verkehrung, selbst im Mißbrauch und in der Veräußerlichung ein fernes, wenn auch verzerrtes Echo doch irgendwie noch vernehmbar.

Eine Wende in der Einstellung den Symbolen gegenüber ist merkwürdigerweise von zwei Seiten aus befördert worden, von denen man es vielleicht am wenigsten er-

---

[2] Man vgl. unter verschiedenen Gesichtspunkten wenigstens Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seine Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg Br. 1902, 2. Aufl. 1924. Hans Sedlmar, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich und Freiburg Br. 1950. Alfred Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels, Köln 1950. Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin 1951. An die Stelle des mangelhaften Sinnes für das Symbolische, den Bandmann beklagt, tritt solange kein ursprungsbezogenes Gespür, solange – was Sedlmayr (man mag zu mancher seiner Thesen stehen, wie man stehen zu müssen meint) beanstandet hat – die Ikonologie von der Form getrennt bleibt, weil dadurch statt einer echten Ikonologie, einer „Neuen Wissenschaft vom Daseinsgrund der Bilder“, nur eine Ikonographie, „eine Wissenschaft von Fragmenten“ übrigbleibt, in: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit, Salzburg 1948, 2. Aufl. 1951, 89f.

[3] Mit Recht betont der objektkundige Hugo Schnell (Zur Situation der christlichen Kunst, München-Zürich 1962) immer wieder, daß die Besinnung auf das ursprünglich Christliche und nicht die „Programmatik des Sakristei-Christentums“ (16) die Wurzel aller neuen Gestaltungen, sei es im Kirchenbau, sei es im Hinblick auf das „Christliche“ in unserer Zeit, ist.

wartet hätte: durch die *Wissenschaft* und ihre Forschung und von der *Politik* und ihren -Umtrieben.

Einerseits hat die Entdeckung, richtiger gesagt, die Wiederentdeckung der außergewöhnlichen Wirksamkeit der Symbolsprache im Leben der ursprünglich eingestellten Völker durch die Ethnologie und die Kulturgeschichtre die Aufmerksamkeit auf diese kulturtragenden und demonstrierenden Kennzeichnungen des „Weltbildes“ gelenkt. Und auch die Psychologie hat mit ihren Mitteln dazu beigetragen, daß die grundlegende Bedeutung der in den Tiefenbereichen der menschlichen Seele webenden und wirkenden urtümlichen Symbole für die Personwerdung wie für die Gesundung des kranken Individuums wieder beachtet wird. Offensichtlich spielen Symbole nicht nur für die Zukunft des Einzelnen, sondern auch für die ganzer Völker eine gewisse Rolle. Es ist deshalb nicht nur wichtig, sondern unumgänglich, nicht allein kritisch den Sinn der Sinnzeichen und Sinnbilder zu erschließen, sondern auch erneut den Sinn „für“ diese Weisheiten und Wegweisungen wieder zu entdecken.

Zum anderen haben Zeiten politischer Unterdrückung ihrerseits viele Menschen unmittelbar erfahren lassen, welch unbeschreibliche Kraft von den oft unter Lebensgefahr und trotz der drohenden Entsetzlichkeiten totalitärer Terrorsysteme hingekritzelten Bekenntnissen simpel anmutender Zeichen und Symbole ausgehen kann. Ernst Jünger beispielsweise hat in seinem Buch „Der Waldgänger“ Wichtiges zu diesem Punkt gesagt. War es nicht tödlich, daß wir zu bestimmten Zeiten etwa das Symbol des Totenkopfes, das Vorzeichen einer die beabsichtigte Ausrottung eines ganzen Volkes imaginierende Zukunftsvision, nicht rechtzeitig verstanden haben? Und mancher wird daher fragen: Sollen angesichts dessen, die auch heute noch von der Erlösung, der Hoffnung und der Seligkeit kündenden christlichen Symbole ihrem prophetischen Gehalt nach nur deshalb unbeachtet bleiben, weil sie, wie modernes Gerede sich auszudrücken beliebt, nicht mehr „up to date“ sind? Soll der *dernier cri*, der „letzte Schrei“ des unentwegt neuesten Neuen, des „post“ nach der „Postmoderne“ wirklich das *letzte Wort* haben? Es könnte sein, daß man sich dadurch einem Quellbereich verschließt, aus dem Kräfte strömen, Mächte uns zu Hilfe kommen und Haltungen erwachsen, die dem modernen und postmodernen Menschen gerade in den dunklen Stunden seines Lebens ein Licht zu spenden vermögen, für das das gleißnerische Flackern der Neonröhren einer technisch perfekten Welt kein echter Ersatz ist.

2. Zum Begriff Symbol, wie es begreift und wie es begriffen wird

Nun ist die Symbolsprache zwar eine Sprache, die den Menschen umfängt und durchwächst, die er aber gelernt haben muß, will er sie sinnvoll verstehen und überzeugend sprechen. Während man gemeinhin nun allerdings den Sprachcharakter der Symbole nicht bezweifelt, herrscht gegenüber dem Wort „Symbol“ bei all denen eine gewisse Zurückhaltung, die sich der erheblichen Schwierigkeiten bewußt geworden sind, die *Bedeutung* dieses schillernden Ausdrucks eindeutig und wohldefiniert anzugeben.

Tatsächlich haben ja die Symbole nicht nur selbst eine Geschichte, auch das *Wort* „Symbol“ unterliegt Veränderungen und einem Wandel. Deshalb lassen sich wort- und sachgeschichtliche Untersuchungen anstellen, und diese fördern eine manchen Interessierten vielleicht fast verwirrende Fülle von Bedeutungen und Meinungen zutage.[4]

[4] Die Haupttypen religionsphilosophischen Denkens, das statt an einem allegorisch-nominalistischen an einem realistisch-ontologischen Symbolbegriff anschließt, schildert Hans Loof, Der Symbolbegriff in der

Schon frühzeitig hat Schlesinger am Beispiel des Wortes „Symbol“ allerdings deutlich gemacht, daß Wortbewertungen „nicht nur ein Fallen, sondern auch ein Steigen, nicht nur eine Verflachung, sondern auch eine Mehrung, kurz einen häufigen Wandel in der Geschichte und Bedeutung des Worts darstellen“.[5] Seine Untersuchungen bestätigen die Richtigkeit des Mottos, das er Fritz Mauthners „Wörterbuch der Philosophie“ entnommen hat: „Man wird sich daran gewöhnen müssen, in jeder Wortgeschichte eine Monographie zur Kulturgeschichte der Menschheit zu erblicken.“

Als Beispiel für eine sehr dezidierte philosophische und theologische Auffassung gebe ich eine Formulierung von Erich Przywara wieder. Nachdem dieser die Auffassung abgelehnt hat, daß das Symbol Legitimation ist, durch die sich zwei Menschen einander zu erkennen geben, indem sie die Bruchstücke eines ehemals Ganzen aneinanderfügen, und nachdem er auch die Erklärung zurückgewiesen hat, daß das Symbol als ein Sinnenhaftes auf ein geistig Intelligibles hin transparent ist, läßt er sich derart vernehmen: „Symbol sagt ein solches ‚Mit (*sym*)‘ des ‚Zueinander-Fallens (*-bol*, als von ‚*ballo*‘)‘ zwischen einer Realität und dem ihr einwohnenden ‚Sinn‘, daß, einerseits die Realität selbst voll diesem ‚Sinn‘ dient, indem sie ihn ausdrückt (wie ‚*symbolon*‘ etymologisch ‚Wahrzeichen‘ heißt, in dem ein göttlicher Auftrag oder eine göttliche Sendung sich kundgibt – oder ‚Kenn-Marke‘ oder ‚Siegel‘ zu Unterpfand menschlicher Begegnung oder des Vertragsabschlusses zwischen Staat und Staat), – während, anderseits ein ‚Symbol in sich‘, so sehr es ‚in‘ der Realität als ‚symbolische Realität‘ einwohnt, doch diese Realität transzendiert, um kraft solchen Transzendierens die Realität, gleichsam als ihre ‚Entelechie‘ über sich hinaus zu ‚Dynamisieren‘“.[6]

Dies ist und soweit geht die dezidierte, wenn auch gewiß nicht leicht zu lesende gehaltreiche Definition Przywaras, die aber einen guten Eindruck von den außerordentlichen Schwierigkeiten gibt, mit denen jeder zu kämpfen hat, der sich mit dem Thema Symbol in den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit bis hin zu dem von mir bereits apostrophierten und skizzierten exzeptionellen Realitätsgrad spezifisch religiöser - Symbolik befaßt.

Es mag dahingestellt bleiben, ob das Symbol in erster Linie ein Erkennungszeichen ist, ein Ausweis, eine Legitimation, eine Beglaubigung, durch die sich einer dem anderen zu erkennen gibt,[7] was immer schwierig ist, wenn der eine den anderen nicht kennt, es also eines Mittels bedarf, zu *ver*mitteln. Oder ob das Symbol nicht vielmehr eine Art Stellvertreter-Funktion erfüllt, durch die von jemandem einem Symbolkundigen gegenüber ein *An*spruch erhoben wird beziehungsweise durch die ein symbolisch Denkender einem anderen gegenüber einen *Zu*spruch zum Ausdruck bringt.

---

neueren Religionsphilosophie und Theologie, Köln 1955 (Ergänzungsheft 69 der „Kant-Studien“). Er stellt aber nicht nur die wichtigsten Symbol-Denker vor, sondern sucht auch systematisch Unentbehrlichkeit wie Grenzen des Symbolbegriffes für das religiöse Verhalten darzutun.

[5] Max Schlesinger, Geschichte der Symbole, Berlin 1912, 33. Zur Wortgeschichte des Symbols, 5-34. Der Symbolbegriff in der Philosophie und den Symbolwissenschaften wird abgehandelt: 63-144.

[6] Erich Przywara, Mensch, Welt, Gott, Symbol, in: Umanesimo e Simbolismo, Archivio di Filosofia, Padua 1958, (35-50; ital. 51-63), 49.

[7] Walter Müri, ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studien. Beilage zum Jahresbericht über das Städtische Gymnasium, Bern 1931. – Ich teile das Problembewußtsein derer, die sich angesichts terminologischer Verwirrung um die Klärung der Begriffe verdient gemacht haben, kann aber hier nur die Pobleme andeuten, nicht sie durchdiskutieren. Sollte ich mich in den Augen scharfsichtiger Philologen mancher Grenzverwischung schuldig machen, so läßt sich dies hier nicht immer vermeiden, zumal der verwendete Begriffsfächer durch gleitende Übergänge charakterisiert ist.

Es soll in unserem Zusammenhang auch nicht darüber befunden werden, ob das Symbol seiner entscheidenden Bedeutung nach eine Qualität ist, die Erinnerungen freisetzt, welche in der Tiefe des Menschenwesens schlummern und der taghellen Geburt - entgegenharren, oder ob das Symbol nicht gerade den schwer überbrückbaren Abstand zum Ausdruck bringen soll, der zwischen dem ausdrückbar Faßbaren und dem ungegenständlichen, einer anderen Dimension angehörenden Urgrund und Abgrund, zwischen dem greifbar Begreifbaren und dem unermeßlich Erhabenen und unbezwinglich Überlegenen sich auftut.

Ob Beglaubigungszeichen, ob Stellvertretung, immer ist *Zusammenhang im Getrennten und im Geschiedenen* angezielt, *Unterschied im Verein*. Das Symbol sagt nicht das gleiche wie das, dem es entspricht. Aber es sagt auf seine Weise dasselbe wie das, dem es zugehört.

So kommt es, daß man bei aller Unterschiedlichkeit der Wortbedeutungen von „Symbol“ doch etwas Gemeinsames hervorgehoben hat: „Immer spielt die Vorstellung mit, daß Symbol ein Verbindendes darstellt, daß es ein Kompromiß ist, oder daß in ihm ein Zusammentreffen vieler Assoziationsstrahlen in einem Punkt stattfindet“.[8] Und deshalb wird das Wort „Symbol“ in gewisser Weise selbst zum charakteristischen Ausdruck für all das, was es an Bedeutungsvielfalt „zusammenballt“ und was in einem bestimmten Sinne in ihm selbst „zusammengeworfen“ wird, wie die griechischen Bedeutungen es sagen. Für eine wissenschaftliche Untersuchung mag es unumgänglich sein, zu Beginn die Begriffe zu klären, mit denen operiert wird. Dies darf aber bei unserem Thema nicht dazu führen, daß man über dem Wetzen der Messer das Schneiden vergißt und über dem Spitzen der Griffel das Schreiben, d.h. um der Begrifflichkeit willen die Sache vernachlässigt.

Uns geht es hier lediglich darum, festzuhalten, daß im Symbol stets ein *Zusammenhang in Getrenntem und Geschiedenem*, in voneinander Unterschiedenem, das aber aufeinander bezogen ist, anklingt, und daß folglich die Vereinigung nicht zu so etwas wie Verschmelzung oder dergleichen führt, sondern betont *zueinandergehörende Auseinanderhaltung* fordert. Es geht beim Problem „Symbol“ nicht um symbolische Logik sondern um die Logik des Symbols.

Ernst Cassirer, dessen Name und Werk in diesem Gedankengang nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, hat dieses merkwürdige Wesen des Symbolischen, das uns wegen des *Zusammen des Auseinander* und wegen der *Beziehung von Unterschiedenem und Geschiedenem* so brennend interessiert, wenn auch in speziellerer Hinsicht einmal so beschrieben: In ihm tritt kein „bloßes Beieinander“, sondern ein merkwürdiges „Ineinander“ zutage, obwohl dieses Ineinander doch „niemals als vollständige Kongruenz und Koinzidenz“ gefaßt werden darf; denn das Symbolische sucht weder „nackte Identität“ noch „bloße Verschiedenheit“ auszudrücken. Es erstrebt vielmehr, „eine in sich unterschiedene und gegliederte Einheit“ zur Sprache zu bringen.[9]

Was hier durch ein Aufgebot philosophischer Termini als ein für die Logik höchst interessanter Fall beschrieben wird, gründet in der Erfahrung eines jeden, der ein Symbol nicht einfach nur für das nimmt, was es greifbar gestaltet, sondern zugleich auch auf das hin betrachtet, was es beinhaltet, weshalb es ungut ist, die Spannung von Sinn*gestalt* und Sinn*gehalt* zugunsten einer der beiden Hinsichten aufzulösen.

---

[8] Walter Baatz, Zur Wort- und Bedeutungsgeschichte von Symbol, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 3. Jg., H. 1, Würzburg 1955, 104.

[9] Ernst Cassirer, Wesen und Wirken des Symbolbegriffs, Darmstadt 1956, 223.

Die Spannung darf jedoch nicht so verstanden werden, als wäre etwa die Sinngestalt hier und der Sinngehalt irgendwo anders zu finden. Das Wesentliche des Symbols besteht ja gerade darin, daß Zweierlei sich aneinander bildet, ja sich gegenseitig ausbildet, ohne lediglich zu amalgamieren, anders gesagt, daß es sich als zusammengehörig erweist. Steht ein Symbol gewissermaßen unter Spannung, dann bedeutet dies nicht, daß es das Augenmerk auf ein Vorgegebenes lenkt, das bereits fertig und bekannt ist und das, wer weiß wie, auch anders als auf symbolische Weise gefunden werden kann. Es lenkt vielmehr den Blick auf einen Prozeß des Aufschließens,[10] der durch Erschließen erst Fuß faßt im bisher Unbetretenen und auf andere Weise nicht Betretbaren.

Schon der deutsche Dichter Jean Paul (1763-1825) hatte in seiner „Vorschule der Aesthetik" von der Metapher gesagt, daß sie der Beweis für die Einheit beider Welten ist. „Die Metaphern aller Völker (diese Sprachmenschwerdung der Natur) gleichen sich, und keines nennt den Irrthum Licht und die Wahrheit Finsterniß"[11]. Und der ursprungs-eröffnenden Fähigkeit der Metapher geht instruktiv Franz Vonessen nach. Er legt den Tatbestand wieder frei, demzufolge man nicht mehr das Phänomen, das man Metapher „nannte", „als" Metapher „verstand", sondern die Metapher verdinglicht und zu etwas Un-eigentlichem, zu etwas bloß Metaphorischem degradiert hat. Deshalb fordert er, echtes Verständnis für das Wesen der Metapher aufzubringen und „den Boden zu suchen und immer besser kennenzulernen, auf dem die Möglichkeit des Andersartigen, trotzdem vergleichbar zu sein, in den Blick tritt."[12]

Insofern widersetzt sich gerade das Symbol sowohl jeder unzulänglichen Veräußerlichung als auch jeder zu weit gehenden Verinnerlichung, und damit nicht nur dem, was Romano Guardini einmal die „Selbstverschließung der Welt" genannt hat, sondern auch jeder Ausleerung des Welthaften. Vielleicht kann man auf das Symbol, das Eingrenzung und Entgrenzung ineins ist, ein Wort Guardinis über die „echte Grenze" anwenden. Sie ist „wie Haut: sie atmet, fühlt, übersetzt von der einen Seite auf die andere".[13] Das religiöse Symbol könnte dann als *Unendlichkeit atmende Endlichkeit* angesprochen werden.

Zu Recht hat man das Symbol geradezu „das lebendige Zeichen" genannt.[14] Das Symbol hat gewissermaßen zugleich eine konvexe und eine konkave Seite, ja bei ihm ist, je nach der Blickrichtung, jeweils die eine Hinsicht die Vorform der anderen. Zum Wesen des Symbols gehört das Komplementäre der Blickwendung.

3. Vom Kunstverständnis

Wenn dies aber so ist, dann wird verständlich, weshalb die Symbolsprache immer in der Gefahr steht, daß nur noch die *direkte Draufsicht*, aber nicht mehr die *indirekte*

---

[10] Ferdinand Weinhandl, Über das aufschließende Symbol. Sonderheft der Deutschen Philo-sophischen Gesellschaft 6, Berlin 1929, 79f. „Das Symbol als aufschließendes Symbol blickt nicht so sehr auf das, was aufgeschlossen werden soll im Sinne des Vorgegebenen, als vielmehr und gleichsam direkt auf den Aufschluß selbst, auf das, was über das Fertige, Vorgegebene, Bekannte hinausliegt", 79f.

[11] Jean Paul, Vorschule der Aesthetik, SW XLI, Berlin 1827, 22.

[12] Franz Vonessen, Die ontologische Struktur der Metapher, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XIII, 3, Meisenheim-Glan 1959 (397-418), 399, 418.

[13] Romano Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940, 4. Aufl. 1954, 62.

[14] Antonino Pagliaro, Il segno vivente. Saggi sulla lingua e altri simboli, Napoli 1952, 261ff.

Einsicht waltet, daß gewissermaßen nur noch die Worte in aller Munde sind, ihr Sinn aber verloren gegangen ist. Dann falliert das Symbol. Es kann niemals sich selbst genügen, weil es gerade dann sich selbst untreu würde; denn die *Ansichts*-seite, sie mag sich dem sinnlichen Auge noch so gefällig darbieten, darf niemals die intendierte *Schau*-Seite, die für das geistige Auge transparent ist, verleugnen. Um dieser *Tiefendimension* des Symbols willen, sollte selbst eine exzellente künstlerische Gestaltung nicht den Blick an der Fläche, um nicht zu sagen Oberfläche, festhalten.

Angesichts dieses Phänomens läßt sich sogar die Frage aufwerfen, ob das heute noch weithin in Geltung befindliche Verständnis der Kunst als einer eigenen, vom ästhetischen Bewußtsein ausgelegten ästhetischen Welt dem Wesen der Kunst und ihren Wirklichkeit erschließenden Hervorbringungen gerecht wird. Man kann nicht so einfach über das hinwegsehen, worauf auch der Heidelberger Philosoph Hans-Georg Gadamer aufmerksam gemacht hat. Er fragt nach der hinter einer ästhetisierenden Kunstauffassung wirksamen Idee. Und er greift in ein Wespennest, wenn er gerade an dem geläufigen Begriffsgegensatz von „Symbol“ und „Allegorie“ demonstriert, daß die lange Zeit hindurch unwidersprochene abschätzige Beurteilung der „Allegorie“ als eines Verstandesmäßigen, eines kalt Ausgedachten, und in Gegensatz dazu die Hochschätzung des angeblich organisch gewachsenen „Symbols“ auf die Genie- und Erlebnisästhetik des 19. Jahrhunderts zurückgeht. Da für Gadamer der in ihr aufbrechende Unterschied und Gegensatz zwischen dem mythisch-allegorischen und dem ästhetisch-symbolischen Bewußtsein aber kein absoluter ist, kommt er sogar zu einer gewissen „Ehrenrettung der Allegorie“.[15]

Das bedeutet nun aber nicht, daß er irgendwelche abstrusen Sinnbilder sinnträchtigen Kunstwerken vorziehen würde. Gadamer sieht vielmehr und stellt es heraus, daß Kunstwerke nicht nur der unbewußten Produktion der sogenannten Genies entstammen, sondern auch der bewußten Aneignung weltanschaulicher, religiöser und sozialer Verbindlichkeiten. Man kann es vielleicht so formulieren: Nicht nur das Genie spiegelt sich in der Kunst, sondern auch das gelebte und bewußt ergriffene Welt-, Menschen- und -Gottesverständnis einer Gemeinschaft. Gadamer kommt daher zu dem Schluß: „Man kann jedenfalls nicht bezweifeln, daß die großen Zeiten in der Geschichte der Kunst solche waren, in denen man sich ohne alles ästhetische Bewußtsein und ohne unseren Begriff von ‚Kunst‘ mit Gestaltungen umgab, deren religiöse und profane Lebensfunktion für alle verständlich und für niemanden nur ästhetisch genußreich war.“[16]

Wer das Wesen und Wirken der Kunst auf solche Weise betrachtet, für den ist Kunst weder „für sich“ da, noch „für das Volk“, sondern wegen einer menschlichen Gemeinschaft und bezogen auf ihr Leben und die Situationen, in denen sie steht. Gerade in der modernen wie in der „postmodernen“ christlichen Kunst, wobei diese Kennzeichnungen, die höchst problematisch sind, jetzt lediglich registierend verstanden werden sollen, zeigt sich besonders typisch, wohin es führt, wenn künstlerische Form sich verselbständigt und nicht mehr auf den *geistigen* und in diesem Fall *geistlichen* Gehalt

---

[15] Hans-Georg Gadamer, Symbol und Allegorie, in: Umanesimo, 28.- Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Buch, § 50 (Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt, 2. Auflage, Leipzig 1922) sieht im Symbol nur eine „Abart der Allegorie” (282), weil seiner Auffassung nach „zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer, als willkürlicher Zusammenhang ist” (286). Da Schopenhauer das Symbol für nichts als eine „Verabredung” hält, erscheint es ihm in der bildenden Kunst geradezu als „verwerflich” (283).

[16] Gadamer, Symbol und Allegorie, 28.

achtet, dem sie mit ihren Mitteln Ausdruck zu geben vermag. Was hier zu sagen ist, gilt in analoger Weise aber für alle Spielarten und Themenbereiche in der Kunst.

Verspielte Dekoration, nichtssagende Ornamentik, blutleerer Formalismus verkünden dann in den Kirchenräumen oft eine Botschaft, die alles andere besagt, als das in der Bibel Wort, Gesicht, Schau Gewordene oder in der christlichen Tradition zur Sprache Gebrachte. Gewiß, auch das andere Extrem sollte vermieden werden: die allzu naiv am Gegenstand und am Subjekt klebende naturalistische Kopiersucht, die obendrein erhabene Inhalte in ungebührlicher Weise verdinglicht, zumeist verniedlicht und - sentimentalisiert, und in allzu zeitbedingten Formen einem allzu mäßigen geistigen Niveau unterwirft. Beiden Extremen kann nur entgehen, wer nicht nur vom *Gehalt* christlicher Botschaft ergriffen ist, sondern ihn auch in einer *Gestalt* begriffen hat, die nicht subjektiver Willkür und Laune entspringt, sondern der Botschaft entspricht, die ja an alle und an jeden gerichtet ist.

4. Die Unkenntnis der Symbolsprache

Allzu leicht jedoch brechen unter gewissen Bedingungen Zeichen und Bezeichnetes auseinander, und statt des Ineinander greift deshalb das Auseinander Platz. Ich wiederhole den oben bereits gesagten Satz: Wer die Bibel nicht liest, wird auch den Sinn christlicher Symbole nicht mehr „lesen“, und das heißt, *er*greifen und *be*greifen können. Aber auch der, dem das Neue Testament, wie die Christen es nennen, noch, wie Carl Friedrich v. Weizsäcker es ausgedrückt hat, das „revolutionärste Buch (ist), das wir besitzen“[17], sollte sich nicht um die christliche Ikonographie, um diese „théologie monumentale“, bringen lassen, wie sie schon Louis Réau in seinem mehrbändigen Werk beschrieben hat.[18]

Wenn Paul Tillichs Satz richtig ist, daß „der Reichtum der Symbole seinen Grund in der Dynamik des Glaubens hat“[19], dann zeigt ein Blick auf die heutige Symbol-Anämie, daß es um den Glauben nicht allzu gut bestellt ist. Immerhin gründet, wie gesagt, unsere Kultur, und sei es in säkularisierter Form, auch auf christlichem Weltverständnis, bewußt oder unbewußt, ideell oder faktisch. Aber die Gefahr, daß wir selbst uns um einen oder gar um den tragenden Grund unserer Lebens- und Denkformen bringen, ist größer denn je.

Dafür Beispiele anzuführen, würde jedoch zugleich bedeuten, dem heutigen Menschen Schritte auf dem Wege zur Erkenntnis seines Selbst und seiner selbst beizubringen, ihm zu zeigen, wie er mit Selbstverständlichkeit Dinge tut und Gedanken denkt, die einen tieferen Sinn haben, als er – im Alltagsbewußtsein befangen – dahinter vermutet. „Nehmt nur eine Gabel – und schon betretet ihr, durch Neptun oder Freud, das Reich der Mythen – und kompromittiert euch!“, hat ein Franzose auf einer Tagung, die Problemen des Symbolischen gewidmet war, ausgerufen.[20]

---

[17] Carl Friedrich v. Weizsäcker, Bedingungen des Friedens. Ansprache anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt am Main 1963, 52. Vgl. Richard Wisser, Carl-Friedrich von Weizsäckers Werk und Persönlichkeit, in: Messe-Sondernummer des Börsenblatts für den deutschen Buchhandel, 19. Jahrgang, Frankfurt am Main, 12. 9. 1963, 5-26.

[18] Louis Réau, Iconographie de l’Art Chrétien, I, Paris 1955. Introduction générale, 4.

[19] Paul Tillich, Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962, 8.

[20] Marcelin Pleynet, Sekretär der Revue „Tel Quel“ (Paris); zitiert nach Albert Schulze-Vellinghausen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28.10.1963.

Das ist das manchem vielleicht ungeheuerlich Erscheinende, daß alle und jede Wirklichkeit dem erkennenden Auge ihre Symbolträchtigkeit und Symbolsinnigkeit preisgibt. Die Verstandeskurzsichtigkeit, die zweifelsohne auf ihre Weise und im Blick auf das von ihr ins Auge Gefaßte etwas für sich hat, hat aber die Dimension der Tiefe aus dem Auge und dem Sinn verloren, und das Sandkörnchen Selbstverständlichkeit läßt das Auge tränen und verschleiert ihm so den klaren Blick.

Wir können hier lediglich einen Hinweis darauf geben, wie leicht heute die jetzt einmal im weitesten Sinne verstandene Symbolsprache früherer Zeiten mißverstanden werden kann und wir uns um die *Tiefendimension der Bedeutsamkeit* bringen lassen. Er möge zugleich verdeutlichen, daß es nicht ratsam ist, allzu schnell mit der Deutung von Symbolen bei der Hand zu sein. Das Schlimmste ist nämlich, daß wir oft gar nicht bemerken, daß wir, statt zu „verstehen“, etwas „unterstellen“, daß wir, statt etwas „auszulegen“ ihm uns „unterlegen“, uns also in etwas „hineinlegen“, d.h. uns selbst hereinlegen, und solcherart, statt die Sache zu erfahren, uns selbst im Spiegel betrachten.

George Ferguson, ein amerikanischer Symbolkundler, hat bereits 1954 ein umfangreiches Buch unter dem Titel „Signs & Symbols in Christian Art“ (New York) vorgelegt, das vornehmlich die religiösen Zeichen und Symbole aus der Periode der christlichen Renaissance-Kunst, übersichtlich gesammelt und schematisch dargestellt, wiedergibt. Rush H. Kress schildert in einem Vorwort, was den Anstoß zu diesem symbolkundlichen Werk gegeben hat. Die eigene sieben Jahre alte Tochter betrachtet eine Farbreproduktion von Tiepolos Bild „Madonna mit dem Stieglitz“, auf die sie gerade gestoßen ist. Plötzlich fragt sie, was der Stieglitz in der Hand des Jesuskindes bedeute. „Diese Frage, die meine Tochter vor einigen Jahren gestellt hat, legte den Grundstein für dieses Buch.“[21] Wenn Rush H. Kress auch nicht die eigene Antwort anführt, gibt es doch für den, der mit dem Sinn der Symbole und Zeichen vertraut ist, nur „eine“ zutreffende Antwort.

Während man heute geneigt ist, in dem farbenfrohen, lustigen Vögelchen den neckischen Spielgefährten des Jesuskindes zu vermuten, oder vermeint, der Künstler habe durch die Abbildung des in der Natur bekanntermaßen recht scheuen und mutwilligen kleinen Gesellen, der sich aber vor der Hand des göttlichen Kindes nicht fürchtet, das Zutrauliche verdeutlichen wollen, kurzum eine idyllisch häusliche Szene mit allerlei schönen Gemütswerten, hat der Andächtige vor noch nicht allzu langer Zeit sofort gewußt, was der Künstler tatsächlich sagen wollte.

Der Stieglitz oder Distelfink sucht sich seine Nahrung unter Dornen und Disteln, und Volksfrömmigkeit[22] hat es deshalb nicht schwer gehabt, die Legende zu bewahren, derzufolge der Distelfink dem ans Kreuz geschlagenen Erlöser die Dornen aus der schmerzhaften und schändlichen Dornenkrone herausgezogen hat. Das Vögelchen, das manchem modernen und „postmodernen“ Betrachter als ein Erweis der lange vergangenen Behaglichkeit des Biedermeier erscheinen mag, ist in Wahrheit eine Anspielung auf die diesem Kind dereinst unweigerlich und unabwendbar bevorstehende Passion. Für den mit der Symbolsprache Vertrauten gerinnt durch dieses Sinnbild die vermeintliche lyrische Idylle zum Beginn der Leidensgeschichte.

---

[21] George Ferguson, Signs & Symbols, New York 1954, IX. A sign represents (z.B. das Kreuz den christlichen Glauben); a symbol resembles (etwa das Lamm den Christus), XII.

[22] Beispiele für das Zeitalter des Barock bringen Ludwig Andreas Veit und Ludwig Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg Br. 1956.

Auch hier zeigt sich, daß die Symbolsprache zwar eine Sprache ist, die in jeweiliger Zeit und an jeweiligem Ort, also chronologisch wie topologisch Menschen umfängt und durchwaltet, die ihren *Augen* entspricht und die nicht nur ihre *Zungen* bewegt. Zugleich wird erneut deutlich, daß sie zu anderen Zeiten und an anderen Orten, soll sie verstanden und sinn-gemäß aufgenommen, geschweige gesprochen werden, gelernt sein will wie andere Sprachen auch.[23]

Wie hier bleibt das bloß ästhetische Bewußtsein, das sich nicht selten für genial und frei und für den Quellgrund unbegrenzter Möglichkeiten hält, aber nicht mehr im Sinn des griechischen Wortes Aisthesis (αἴσθησις) wirkliche Wahr-nehmung ist, ohne rechtes Verständnis auch für anderes aus dem verschwenderisch anmutenden Reichtum religiöser Symbolsprache. Um den Blick für die *Tiefendimension* der Symbole wieder freizulegen, bedurfte es aber einer Wende in der Einstellung den Sinnzeichen gegenüber.

5. Geschichtswissenschaft ent-deckt Symbole

Wie oben angedeutet ist diese Wende gerade auch von zwei Seiten aus befördert worden, die eigene Arten des Umgangs mit den Dingen darstellen und die nicht, wie das r-eligiöse „Unternehmen“ und der religiöse Bereich, manchem von vornherein verdächtig sind: von der *Geschichtswissenschaft* und von der *Politik*.

Nicht nur die Kulturgeschichte und die Ethnologie haben das Ihre dazu beigetragen, das in Zeichen und Bildern Sprechende und sichtbar Gemachte, das Aufgelesene zu lesen, ja kulturphilosophisch die „Weltbilder” auszulegen. Man braucht nur an Ernst Cassirer und seine dreibändige „Philosophie der symbolischen Formen“ zu erinnern[24], um des Reichtums an Beobachtungen und der Vielschichtigkeit der Probleme ansichtig zu werden, die nicht erst seit ihm von der Forschung erschlossen wurden. Das Interessante bei Cassirer ist, daß er nicht nur die symbolische Bedeutung der Sprache freilegt, er deckt auch die Symbolschicht mythischen und religiösen Denkens auf und er verabsäumt nicht, auch den Zugang zur Formsymbolik des wissenschaftlichen Erkennens zu erschließen. Auch die religionsgeschichtliche Forschung hat, nicht zuletzt durch die anregenden Schriften von Mircea Eliade[25], sogar das aufmerksame Interesse weitester Kreise gefunden.

---

[23] Ein bezeichnendes Beispiel gibt Wolfgang Menzel, Christliche Symbolik, 2. Aufl. Regensburg 1856, 1. Teil. In dem aus Benediktbeuern stammenden „Speculum humanae salvationis“ findet sich ein Bild des „keuschen Joseph, der unten in einem Fischleib endet, während die Versuchung daneben als Schlange dargestellt ist. E. Förster, deutsche Kunst I, 197, will in dem Fischleibe Josephs nur die kalte Fischnatur der Keuschheit symbolisiert sehen, was nicht im Geist mittelalterlicher Symbolik gedacht ist. Der Fisch bedeutet auch hier nur die im reinen Element lebende Seele, und eignet sich zum Sinnbild für Joseph, weil dieser als Vorbild Christi galt“, 289f.

[24] Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache, Berlin 1923; II. Das mythische Denken, Berlin 1925; III. Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929. Index, bearbeitet von Hermann Noack, 1931. Cassirer definiert später den Menschen geradezu als „animal symbolicum“ (Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der Kultur, Stuttgart 1960, 40f.). Vgl. Richard Wisser, Probleme der philosophischen Anthropologie, insbesondere der Kulturanthropologie, in: Die Welt der Bücher, 2. Folge, H. 6, Freiburg Br. 1961, 297f.

[25] Genannt sei wenigstens: Traité d’Histoire des Religions, Paris 1949; dt.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, ein Werk, das verdeutlicht, daß gerade das Symbol befähigt ist, die Ureinheit zwischen mehreren Bereichen des Realen zu offenbaren und in seinem Bestreben, mit dem Ganzen eins zu werden, eine „Einverleibungstendenz“ zeigt, die, ohne die Ebenen zu verschmelzen, die Vielfalt zu integrieren und transparent zu machen sucht, 512f. Das symbolische Denken ermöglicht dem Menschen freie Bewegung innerhalb aller Ebenen des Realen und vereint scheinbar unzurückführbare Realitäten, 516.

In besonderem Maße hat aber auch die Psychologie, zumal die sich selbst „Tiefenpsychologie“[26] nennende, auf die Lebenswirklichkeit des in den Tiefenbereichen der menschlichen Seele wirksamen Urtümlichen von Symbolen aufmerksam gemacht und ihrer Art wie ihrer Rolle im Seelenhaushalt nachgefragt. Doch sei zunächst auf eine philosophische Theorie des Symbols hingewiesen.

„Man” respektive Susanne Langer hat, und dies Beispiel soll etwas näher ausgeführt werden, nämlich davon gesprochen, daß die Philosophie „auf neuem Wege” sei, nachdem die transformatorische Natur des menschlichen Bergreifens, der ununterbrochene Prozeß der symbolischen Verwandlung von psychophysischen Impulsen und die verschiedenen Medien symbolischer Objektivationen in Sprache, Ritual, Mythos und Kunst ans Licht getreten sind.[27] Ihr Buch ist in dieser Hinsicht aufschlußreich, selbst wenn es die zu diesem Thema angefallene angelsächsische Literatur nur bis zum Jahre 1940 berücksichtigt.[28] Interessanter Weise zeigt sich gerade auch bei ihr, daß es bei der Erforschung der Bedeutsamkeit des menschlichen Symbolisierungs-Vermögens sowohl auf einen klaren Sach-Verstand, als auch auf ein feines Gegenstands-Verständnis ankommt, also sowohl auf Rationalität, als auch auf Spiritualität. Es bedarf einer gewissermaßen feinsinnigen Rationalität, die sich gegen jeden Irrationalismus wendet, der die Flinte der Ratio zu früh ins Korn wirft, wie auch gegen jeden Rationalismus, der kurzschlüssig alles das, was er nicht begreift, als emotionalen Mystizismus abzutun versucht. Dieser dem Sinn und den Sinnen offene Geist richtet sich gegen jeden Intuitionismus, der einen gehörigen Denkprozeß umgehen möchte, aber auch gegen jeden Sprachpositivismus, der zwischen einem Aufschrei und einem lyrischen Gedicht nur einen graduellen Unterschied glaubt feststellen zu können. Eine Theorie des Geistes, die von der fundamentalen Fiktion der symbolischen Formen aus entwickelt wird, läßt sich unter solchem Betracht auf die Formel. bringen: „Rationalität ist das Wesen des Geistes, symbolische Transformation ihr elementarer Prozeß”[29].

Diese philosophische Perspektive ergibt sich, wenn man von den Mathematikern, aber auch von der Gestalt-Psychologie und von der Logik lernt, daß das Problem der sog. Tatsachen-Beobachtung von dem der Bedeutung, dem Symbolverständnis, in den Schatten gestellt wird. „Im fundamentalen Begriff der Symbolisierung – gleichviel ob mystischer, praktischer oder mathematischer Art – liegt der Schlüssel zu aller menschlichen Existenz”.[30] Im Aufbau der menschlichen Welt spielen Bedeutungen und Symbole eine entscheidende Rolle. Gerade die Symbolforschung hat gezeigt, daß die sog. Irrationalität der Riten und der Mythen zu groß ist, als daß sie als Fehler praktischen Verhaltens, als bloß irrige Theorien gedeutet werden könnten. Und sie ist zu tief, um als betrügerische Ranküne, als bewußter Schwindel mißverstanden werden zu können. Bei der ursprünglichen Liebe zur Magie, der hohen Entwicklung des Rituals, der be-

---

[26] Vgl. Hans-Helmut Hillrichs, Philosophie als Beweggrund tiefenspychologischen Fragens. Der Versuch einer existentialen Fundierung der Tiefenpsychologie bei Josef Meinertz, Philosophische Dissertation, Mainz 1977.

[27] Susanne K. Langer, Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, 1965. Deutsche Übersetzung von „Philosophy in a New Key“,. Cambridge Mass. 3. Auflage 1957.

[28] Vgl. Richard Wisser, Besprechung dieses Buches in: Die Welt der Bücher. Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, 3. Folge, Heft 4, Freiburg Br. 1965, 179-181. Vgl. auch die Besprechung in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Literaturblatt, 23. November 1965.

[29] Langer, 104.

[30] Langer, 33.

zwingenden Größe der Mythen, dem Ernst der Kunst und den vielschichtigen Träumen des Menschen handelt es sich um ein vom Nützlichkeitsdenken nicht zu erfassendes „primäres Anliegen", um die „symbolische Transformation" von Erfahrung.[31] Sie ist als Ausgangspunkt allen spezifisch menschlichen Verstehens zwar vorbegrifflich, aber nicht vorrational. Soll eine Theorie des Geistes nicht einseitig werden, muß sie alle Arten symbolischer Erfahrungs-Transformation einbeziehen.

Daß es sich bei Symbol-Untersuchungen nicht um Symbol-Gerede zu handeln braucht, zeigt gerade auch Langers Bestreben, die logische Struktur dessen zu entwickeln, was Bedeutung konstituiert. Der wichtigste Unterschied besteht in der wesensmäßigen Verschiedenheit von Anzeichen und Symbol. Während Anzeichen dem Subjekt ihre Gegenstände ankündigen, bewegen Symbole das Subjekt dazu, sich Gegenstände vorzustellen. Damit tritt aber die Aufgabe zutage, das verwickelte Bedeutungsgewebe, aus dem das eigentliche menschliche Leben besteht, zu untersuchen.

Dazu ist erforderlich, daß man zwei Grundformen des Symbolismus unterscheidet: die „Logik des Diskurses"[32], die diskursive Sprache, ohne die es keine wörtliche Bedeutung gibt, und den nicht-diskursiven Symbol-Modus, den „präsentativen Symbolismus"[33], bei dem Symbole nur von einer simultanen und integralen ganzheitlichen Struktur aus verstanden werden können. Während beispielsweise bei Rudolf Carnap metaphysische Aussagen ebenso wie Lachen, Lyrik und Musik zwar expressiv sind, aber nichts aussagen[34], und der frühe Wittgenstein das „Unsagbare" als unsinnig auf sich beruhen läßt[35], betont Langer mit Cassirer und Whitehead, daß das Feld der Semantik weiter reicht als das der Sprache.[36] Die Anerkennung des Präsentativen" Symbolismus bedeutet aber weder einen Ausflug in ein „Jenseits des diskursiven Denkens", das sich das Denken überhaupt erspart und dem Mystizismus gegenüber kapituliert, noch eine unzumutbare sprachliche Auslegung von nicht-diskursiven Gestalt-Phänomenen. Es bringt vielmehr eine Erweiterung der Vorstellung dessen, was Rationalität

---

[31] Langer, 59; vgl. 50, 54.- Ernst Benz betont, daß der Mythos „als der verborgene Quell der Metaphysik und in einem tieferen inneren Sinn" erscheint, weil er „Überschuß über den Logos" ist und weil er „mächtiger, seinsgeladener, seinsreicher als die Metaphysik" ist (27). Der Mythos ist für ihn „Ikone, Offenbarung der transzendenten Welt" als einer tatsächlich existenten Welt (28). Gerade dieser „Ikonencharakter des Mythus, der Umstand, daß er vom Transzendenten her lebt, erklärt auch seine Überfülle". Und mag der Mythos auch danach drängen, Logos zu werden, „der Stoff des Mythus verzehrt sich nicht, er wird vom Transzendenten her immer neu gespeist" (29). Zusammenfassend schreibt Benz in: Adam. Der Mythus vom Urmenschen, München-Planegg 1955: „Die Offenbarung des Transzendenten in der Ikone des Mythus ist uns heute noch nicht verschlossen" (30).- Vgl. Erich Kahler, Die Verantwortung des Geistes. Gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main 1952, nennt in dem Kapitel „Das Fortleben des Mythos" den ursprünglichen Mythos einen „Luftzug aus der Region des Unerreichbaren", 203.

[32] Langer, 75, 99f., 103.

[33] Langer, 103, 276; vgl. 4. Kapitel: Diskursive und präsentative Formen, 86-108.

[34] Rudolf Carnap, Philosophy and Logical Syntax, 1935, 28: „Viele sprachliche Äußerungen sind dem Lachen darin analog, daß sie nur eine expressive, keine repräsentative Funktion haben. Beispiele dafür sind Aufschreie wie ‚Oh, Oh' oder, auf höherem Niveau, lyrische Verse... Metaphysische Aussagen haben – wie lyrische Verse – nur eine expressive, aber keine repräsentative Funktion. Metaphysische Aussagen sind weder wahr noch falsch, denn sie sagen nichts aus..." (zitiert nach Langer, 90).

[35] Ludwig Wittgenstein, Schriften, Frankfurt am Main 1960: Tractatus logico-philosophicus, 4.003: „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig...". 4.116: „Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden. Alles was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen".

[36] Langer, 93, 95, 100, 146, 259.

und Intellektualität ist, und zwar über manche traditionelle Grenzen des zu eng gefaßten Denkens hinaus, ohne der Logik im strengen Sinne untreu zu werden.

Susanne Langer hat, und sie steht hier stellvertretend für eine große Anzahl von Symbolforschern, vier Typen von Bedeutungssituationen und ihre Eigenarten untersucht: die Sprache, das Ritual, den Mythos und die Musik. Originell ist vornehmlich, was sie „Vom Sinngehalt der Musik" zu berichten weiß, weil es die dringend notwendige Aufgabe, eine nicht von Vorurteilen gesteuerte ursprüngliche Philosophie der Kunst in Angriff zu nehmen, klar erkennt. Das Exemplarische der Musik für eine Theorie der Kunst besteht darin, daß bei ihr weniger leicht als bei der sog. bildenden Kunst oder der sprachgebundenen Dichtung der Trugschluß aufkommt, die Genesis einer Sache mit ihrem Sinngehalt zu verwechseln. Bei der Musik ist es schwerer als bei den anderen Künsten, über die „Bedeutung", den „Sinngehalt der Form" und die Artikulation der Formen gewissermaßen hinwegzus*ehen* oder hinwegzu*lesen*. Auf Töne muß man hören. Sie sind nicht zu überhören.

Bei der Akustik zeigt sich aber auch, daß es nicht angeht, wegen der Unaussprechbarkeit des musikalischen Sinngehaltes die Musik dem Bereich der Bedeutung zu entziehen und den Versuch zurückzuweisen, Musik als Semantik zu deuten, weil man den Verdacht hegt, ihre Autonomie könnte gefährdet werden. Musik artikuliert Formen, die durch die Sprache nicht kundgetan werden können, aber doch – und das ist wichtig – verstanden werden. Was hier zu tage tritt, ist insofern wesentlich, als es zeigt, daß die Philosophie der symbolischen Formen die Einheit des menschlichen Geistes in der Symbolbildung beschlossen sieht, und für sie das Problem der Philosophie die Morphologie von Sinngehalten ist. Und mag auch Blaise Pascal recht haben, wenn er in seinen „Pensées" einmal notiert: „gegen die reden, die zu sehr in Sinnbildern machen"[37]. Es wäre zu kurz gedacht, wenn man gerade das Symbol bei einer umfassenden Theorie des Geistes nicht berücksichtigen wollte, eine Notwendigkeit, die gerade Pascal klar erkannt hat.

Hinsichtlich der Psychologie sei wenigstens C.G. Jung genannt. Er hat auf die grundlegende Bedeutung der in den Tiefenbereichen der menschlichen Seele webenden urtümlichen Symbole für die Personwerdung wie für die Gesundheit, aber auch für die Krankheit des Individuums Beachtung aufmerksam gemacht und durch immer umfangreicheres und merkwürdigeres Material seinerzeit zu erkennen gegeben, daß die wahre Geschichte des Geistes und der Seele gewissermaßen nicht in gelehrten Büchern aufgezeichnet ist, sondern daß in den typischen, ja „archetypischen" Symbolen jedem einzelnen der Niederschlag menschheitlicher Erfahrung präsent werden kann. „Ohne diese tieferen Schichten hängt unser Geist in der Luft." Und C.G. Jung geht soweit, zu behaupten, daß wegen des Fehlens echter Symbolträchtigkeit „die große Mehrheit gebildeter Leute aus fragmentarischen Persönlichkeiten besteht."[38] Er glaubt sogar, gerade über die Vertiefung psychologischer Einsichten die Bedeutung des Religiösen, jedenfalls seiner Struktur, neu erfassen und die neue Bedeutung des Religiösen in solchem Sinne sinnfällig machen zu können: „Ich wende mich... an jene vielen, für die das Licht erloschen, das Mysterium versunken und Gott tot ist. Für die meisten gibt es kein Zurück, und man weiß auch nicht genau, ob der Rückweg immer der bessere ist. Zum Verständnis der religiösen Dinge gibt es heute wohl nur noch den psychologischen Zu-

[37] Blaise Pascal, Pensées. Fragmentzählung nach Léon Brunschviccg: 649.
[38] C.G. Jung, Psychologie und Religion, Zürich 1947, 79.

gang, weshalb ich mich bemühe, historisch festgewordene Denkformen wieder einzuschmelzen und umzugießen in Anschauungen der unmittelbaren Erfahrung.“[39]

C.G. Jung hat deshalb alles darangesetzt, darzutun, daß immer dann, wenn die Beziehung zu den Symbolen von dem taglichtigen „Duodezverstand“ abgebrochen worden ist, um des homo totus, um des ganzen Menschen willen, „die Träume Nacht für Nacht Philosophie auf eigene Faust treiben“[40].

Man mag mit Recht vorsichtig sein gegenüber manchen Schlußfolgerungen C.G. Jungs. Seine Forderung jedoch, dem Menschen die Kunst des symbolischen Sehens wieder um seiner selbst willen beizubringen und ihn wieder fähig zu machen, den Zusammenhang zwischen den Symbolen und seiner eigenen Seele zu erfahren, entspricht in einer von technisiertem Funktionieren und rationalisierter Steuerung beherrschten Welt einer höheren Notwendigkeit. Und er hat einiges dafür getan, den Sinn „für” diese Weisheiten und Wegweisungen wieder zu wecken.

Dabei darf, worauf gerade auch August Vetter hingewiesen hat, das „Janusantlitz des Symbols”, an dem einerseits das physiognomisch-ausdruckskundliche Verstehen, andererseits die tiefenpsychologische Innerlichkeits-Sichtung ansetzen, nicht unbeachtet gelassen werden. Vetter selbst bestreitet im übrigen die Gleichgewichtigkeit und Gleichwichtigkeit der beiden Symbolinterpretationen und versucht, geistesgeschichtlich zu erweisen, daß der „anschauliche Rückhalt” der sinnlichen Wahrnehmungswelt und der „bedeutungsträchtige Anmutungsgehalt” der Erscheinungswelt, kurzum, daß die „Natursymbolik... die Grundlage für das Sinnverständnis innerer Bilder” abgibt und „der Symbolgehalt der Sinneswelt in ihrem Aufbau zugleich den überdauernden Hintergrund für eine Strukturanalyse des menschlichen Wesens” bildet[41].

Sollte das Symbol-„Denken“ ein solches An-denken an Ursprüng-liches sein, ein Er-innern des in Vergessenheit Geratenen und doch Unvergeßlichen, weil in ihm wurzelt, was ohne diesen Grund verkümmert, das heißt krank wird und nicht nur die Gesundheit verliert, dann hängt von der Er-schließung und der Wiedererschließung des Sinnes der Sinnbilder und Sinnzeichen, weil sie zu Gründlichem und Gründenden in Beziehung setzen und bringen, einiges ab, zumal wenn es sich um ein „Äußerstes“, aber gerade nicht „Äußerliches“ handelt, um Heil oder Unheil. Daß dies allerdings kritisch zu geschehen hat, dafür tritt zum Beispiel Erwin Panofsky ein, der in seinen „Studies in Ikonology“ schon vor langer Zeit unter anderem eine Erläuterung seines eigenen Übersichtsschemas über Umfang und Interpretationsmethoden der Ikonographie gegeben hat.[42]

6. Zeichen im politischen Leben – „Politik“ belegt Symbole mit Beschlag

Was die Politik, besser gesagt, die sich ideologisch verabsolutierende Politik betrifft, ist zu sagen, daß sie Symbole, sei es das „Hakenkreuz“, seien es „Hammer und Sichel“, zu jeweils alles andere ausschließenden Signa und Signalen eines „tausendjährigen

---

[39] C.G. Jung, Psychologie und Religion, 161.

[40] C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, 2. Aufl. Zürich 1952, 31, 254.

[41] August Vetter, Ausdruck und Symbol, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 3. Jg., H. 1, Würzburg 1955, 19f., 22.

[42] Erwin Panofsky gibt in Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance, New York 1939, eine Erläuterung seines Übersichtsschemas über Umfang und Interpretationsmethoden der Ikonographie, 3-17.

Reiches“ respektive gar der „Weltrevolution“ stilisiert, statuiert und verabsolutiert hat. Menschen haben, wie gesagt, gerade in solchen Zwangsverhältnissen erfahren und sie erfahren es auch angesichts des heute weltweit agierenden „Terrorismus“, was Symbole im Guten wie im Bösen vermögen, denn angesichts von Situationen, in denen Kopf und Kragen auf dem Spiele stehen, sieht sich der Mensch zur Stellungnahme herausgefordert, soll er nicht gewissermaßen innerlich „verwesen“.

Erst wenn das Verhängnis seinen Lauf genommen hat, reißt für den entschlossenen Menschen der Vorhang wieder auf, den Selbstverständlichkeit und Alltäglichkeit, Gewohnheit und passabler Trott vor Dinge, Gedanken und Mitmenschen gezogen und vorgezogen haben. Fragen werden laut, und alles kommt darauf an, Rede und Antwort zu stehen. Wie aber soll der Mensch das sagen, was doch schwer stilisierbarer existentieller Ausdruck dessen ist, woraus er sich als aus einem ihn übergreifenden Bezug heraus versteht? In solcher Not greift er zu Symbolen.

Ernst Jünger beispielsweise hat, wie oben kurz erwähnt, in seinem Buch „Der Waldgang“ einiges zu diesem Punkt gesagt und vom „Aufleuchten der Symbole“ und ihrer Fähigkeit gesprochen, „Verdichtung auf engstem Raum“[43] zu leisten. Wichtig ist, daß ein Mensch sich in Symbolen nicht nur zu Erklärungen und Festlegungen anschickt, daß nicht nur *er* in Dokumentationen *sich* ausspricht, sondern daß Symbole ihrerseits – und das verdient im Hinblick auf die gemeinde- und gemeinschaftstiftende Wirkung größte Beachtung – den ansprechen, der ihrer ansichtig wird, ja, sie springen mitunter geradezu ins Gesicht und fordern dazu auf, sich der Gesinnung und Haltung derer einzugliedern, die auf solch abgekürzte Weise nicht etwa gestammelt, sondern stichwortartig demonstrativ und entschieden gesprochen haben.

Ernst Jünger hat geschildert, was viele Menschen im politischen Bereich einer fast total überwachten, manipulierten und vom Terror verschiedenster Art beherrschten Welt erleben und erlebt haben: Wenn da etwa der „weiße Rand eines Wahlplakates, ein öffentliches Telephonbuch oder das Geländer einer Brücke, über die täglich Tausende von Menschen gehen“, mit Aufmerk-Zeichen gewissermaßen gezeichnet werden. Und selbst in solchen Zeiten, in denen im Unterschied hierzu Opposition geradezu zum guten Ton im politischen Bereich zählt und von Berufenen und Unberufenen der „Aufstand geprobt“ und Kritik forciert wird, haben bestimmte Zeichen und Markierungen, auch wenn sie nicht unter Einsatz des Lebens sondern nur mit Farbe vorgenommen werden, ihre Wirkung nicht verfehlt und verfehlen sie sichtlich nicht, von den allerorten ins Auge stechenden Graffitis ganz zu schweigen.

Buchstaben und Bilder, Symbole und Zeichen gewinnen „unmittelbares“ Leben und sie bieten, „statt zu erklären, Stoff für Erklärungen“. Sie geben den Anstoß zu mannigfachen Auslegungen, die plötzlich und urmächtig die Nebel zerteilen. Das Ins-Auge-Springende, das den Aufblickenden Mit-sich-Reißende eines solchen Zeichens, das eine ganze Kette von Assoziationen hervorrufen kann, das ein gewaltiges Potential von Energien aufblitzen läßt und das die eigene Aktion freisetzt, hat im politischen Bereich die Symbole neu in ihre Wirksamkeit eingesetzt, seien es „Heils“-, seien es „Unheilssymbole“.

Je nachdem wird ein Raum der Freiheit verspürbar, dem physischer Druck und Terror eines Systems nichts anhaben können, da er einer anderen Dimension angehört

[43] Ernst Jünger, Der Waldgang, Frankfurt am Main 1950, 24.

und durch äußere Mittel nur hinausgeschoben, aber nicht aufgehoben werden kann. Oder aber es findet in den Zeichen ein Raum der Knechtschaft seine formelhafte Verdichtung, so daß sie bereits zu einem Zeitpunkt, in dem noch eine gewisse innere Freiheit und einigermaßen erträgliche Zustände herrschen, das Wesen des im Kommen Befindliche erahnen lassen. Das wollte ich sagen, als ich auf das Symbol des Totenkopfes als „Vorzeichen“ und vor- und voraus-zeigendes Zeichen einer Zukunftsvision, die nicht rechtzeitig verstanden worden ist, hingewiesen habe.

Solches, was lediglich systemkonform und was nur up to date ist, bleibt, wenn das System zusammenstürzt oder wechselt und wenn seine Zeit abgelaufen ist, auf der Strecke. Symbole, die in Tragfähigem gründen und im Zeit-losen verankert sind, sind davon nicht berührt. Wie gesagt, der dernier cri, der „letzte Schrei“ des unentwegt neuesten Neuen, hat gerade nicht das *letzte Wort.* Wollte man auf ihn hören, würde man sich, wie gesagt, einem Quellbereich verschließen, aus dem Kräfte strömen, Mächte uns zu Hilfe kommen und Haltungen erwachsen, stünde man in der Gefahr, sich selbst umzubringen. Bedarf es nicht gerade echter Symbole, die geeignet sind, heute üblich - gewordene Sicherungen, die, wie sich immer wieder erweist, nur allzu leicht durchbrennen, nicht für das Letzte zu halten?

7. Religiöse Raumstrukturen

„Überall“, sagt Jünger, „residiert ein gewaltiges Leben für den, der seine Symbole errät. Moses klopft mit dem Stabe an die Felswand, aus der das Wasser des Lebens springt. Ein solcher Augenblick reicht dann für Tausende von Jahren aus.“[44] In einer Welt, die den Menschen mit verläßlich funktionierenden Maschinen umstellt und ausrüstet, die ihn an der technischen Perfektion mißt und ihn an der Oberfläche vermeintlich selbstverständlicher Notwendigkeiten festnageln möchte, durchstößt das Symbol und seine *Tiefendimension* die Kruste, reicht bis auf den Goldgrund, überwindet die Mauern und erreicht das Innerste des Nächsten. Es spricht eine Sprache, die hinter das Wort als einer Mitteilung – die obendrein in den einzelnen Sprachen verschieden ist und die deshalb vielen unverständlich bleibt – zurückfindet und auf eine Wirklichkeitschicht aus ist, die ursprünglicher waltet als alle Arrangements und Veranstaltungen der Stunde; denn das Symbol ist zeitlich und zugleich zeitbezwingend in einem, und es ist im Personalen überpersonal, doch niemals anonym.

Wenn von Dimension gesprochen wird, so ist damit nicht eine beliebige Erstreckung im äußeren Raum gemeint, der durch eine geometrische Perspektive schematisch aufgeschlüsselt und, so er durchmessen ist, dann funktional beherrscht wird. Es hat einige Zeit gedauert, bis man Verständnis dafür gewonnen hat, daß das Problem des *Raumes,* das hinter dem der *Zeit* vielleicht doch etwas stiefmütterlich behandelt worden ist, nicht nur für die Raumschiffahrt von Bedeutung ist. Der seinerzeitige Tübinger, früher Mainzer Philosoph und Pädagoge Otto Friedrich Bollnow hat in seinem Buch „Mensch und Raum“[45], das in Abhebung vom abstrakten mathematischen Raum die verschiedenen Aspekte des konkreten, im Leben unmittelbar erfahrenen Raumes ins

---

[44] Jünger, Der Waldgang, 73. Der Stab, der aus dem Felsen Wasser schlägt, ist für Jünger das „urtheologische Vorbild“, 138.

[45] Stuttgart 1963. Vgl. Richard Wissers Analyse und Besprechung, in: Die Welt der Bücher, 3. Folge, Heft 1, Freiburg Br. 1964, 12-15. Vgl. auch Richard Wisser, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 66, Literaturblatt, 18. März 1964.

Bewußtsein zurückruft und die dem Wesen des Menschen zugehörige Räumlichkeit seines Lebens aufweist, für den säkularen Welt-, Umwelt- und Inwelt-Bereich außerordentlich Aufschlußreiches beigebracht.

Bollnow schaltet dabei allerdings bewußt die Frage nach der Raumgestaltung in der bildenden Kunst aus.[46] Deshalb sei noch auf das Buch von Kurt Badt „Raumphantasien und Raumillusionen“[47] verwiesen, der im Blick auf diesen Bereich versucht, den abstrakten Raumbegriff mit Hilfe des konkreten Ortsbegriffes verschwinden zu machen. Dadurch soll an die Stelle einer schematischen Vorstellung, die dem Eigenleben der verschiedenen Raumanschauungen keine echte Entfaltungsmöglichkeit zugesteht und die Überzeugungskraft raubt, die konkrete Mannigfaltigkeit dessen treten, „was sich in den Werken und Darstellungen des Nah und Fern, Oben und Unten und so weiter von Dingen Körpern auf der Erde, unter dem Himmel in Licht und Luft zeigt, insofern es das eine Welt konstituierende In-der-Welt-Sein jener Körper zur Anschauung und zum Ausdruck bringt.“[48]

Während für unseren Zusammenhang die bei Bollnow ebenfalls „ausgeschaltete“ Frage nach dem Übergang von unmittelbar erlebtem zum mathematisch-physikalischen Raum, nicht vorrangig ist, wird sie dies für einen Fragenkreis, den Bollnow auch nicht anspricht und den man mit religiösen, „symbolischen“ Formulierungen umschreiben kann wie: Geborgenheit in der „Hand Gottes“, Paradies, Himmel usw. Gerade angesichts des mathematisch-physikalischen Raumdenkens, ja überhaupt des naturwissenschaftlich perspektivierten Raumdenkens und der dadurch möglich gewordenen technischen Eroberung des sogenannten Welt-Raumes sollte die Theologie, wenn es ihr ernst ist mit ihren Aussagen, zu der dringend notwendigen Aufarbeitung des Problems der Strukturen des religiösen Raumes – das Wort jetzt nicht metaphorisch genommen – noch weiter ausholen.

Vorbild könnte schon Nikolaus von Kues sein, der wissenschaftlich längst vor den astronomischen Vorstellungen des Kopernikus „den Mittelpunkt viel radikaler in Frage gestellt“ hatte[49], d.h. davon überzeugt war, daß die Erde ein Wandelstern ist und daß nicht das Unterwegs im Raume den Himmel erreicht. In seiner Auslegung der Vaterunser-Bitten in der moselfränkischen Predigt von 1441 gibt er einen Wink: „Unter den ‚Himmeln‘ verstehe ich die obersten Geschöpfe... Sie sind die vernünftigen Naturen...“.[50]

Was die Philosophie betrifft, hat Martin Heidegger durch die Hervorkehrung der Frage nach dem „Wohnen“, die in der von ihm gestellten „Seinsfrage“ wurzelt, die Frage nach dem Ort und dem Aufenthalt gestellt und in solchem Sinne das Raumproblem sowohl mit der *fundamentalontologischen* als auch mit der *aletheiologischen*,

---

[46] Bollnow, Mensch und Raum, 25; allerdings 86ff.

[47] Kurt Badt, Raumphantasien und Raumillusionen, Köln 1963.

[48] Badt, Raumphantasien, 102. Vgl. Richard Wisser, Der Gegensatz von „links“ und „rechts“. Kulturphilosophische Hintergründe eines politischen Schemas, in: Richard Wisser, Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte „kritisch-krisischer Anthropologie“, Würzburg 1997, 153-194.

[49] Karl Jaspers, Nikolaus Cusanus, München 1964, 130. Vgl. Richard Wisser, Ein Philosoph denkt sich frei. Zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers, in: Richard Wisser, Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung. Vorträge und Aufsätze, 2. Auflage, Würzburg 1995, 243-262. Vgl. Richard Wisser, Karl Jaspers: filozofija u obistinjenju. Predavanja i članci,. S njemačkoga preveli: Sulejman Bosto, Željko Pavić, Zagreb 2000, 181-195.

[50] Cusanus, Die Auslegung des Vaterunsers. Hrsg. von Josef Koch und H. Teske, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1938/39. Abt. 4: Cusanus Texte I, 6.

also nach der „Wahrheit des Seins“ fragenden Frage, aber auch mit der nach dem „*Ereignis*“ fragenden Frage als der nach dem *Topologischen* fragenden Frage verbunden.[51]

Ersichtlich weist die Tiefendimension der Symbole einen Weg. Gewiß, Symbole sind oft vieldeutig, und manch einer lehnt die Symbolsprache gerade wegen ihrer Vieldeutigkeit und mangelnden „Exaktheit“ ab. Wenn man aber die enge lebendige Beziehung erkannt hat, die zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen besteht, und wenn man ihr im Sinnbild *Ausdruck* zu geben versucht beziehungsweise wenn man diesen Sinn zu *lesen* versteht, dann schwindet für den Symbolsinnigen das gegensätzlich Scheinende, und das verhüllte Offenbare kommt im Reichtum seiner vielfältigen Gestalt-Gehalte zur Erscheinung. Nur der abstrakte, in eingleisigen Alternativen befangene Verstand beginnt zu räsonieren, wenn nicht alles nach seinem Reglement eindeutig ist und verläuft.

Wenn aber das Symbol nicht nur ein besonderer Ausdruck für ein Phänomen ist, innerhalb dessen eine Einheit des Verschiedenen zutage tritt, sondern wenn beispielsweise für den Christen Christus, das uranfängliche Wort als Licht in der Welt, das Symbol schlechthin wird, dann zeigt sich in christlicher Sicht die lebensspendende Kraft des „Symbols“ nach seiner Tiefe und Höhe. So wird verständlich, wenn Paul Tillich einmal davon gesprochen hat, daß „in Christus, dem Gekreuzigten, das vollkommene Symbol unserer menschlichen Situation“ zu finden ist.[52] Aber während Tillich mehr die Bedeutung des Vorganges sieht, scheint uns das Bezeichnende und im Hinblick auf eine Erhellung des Wesens der Symbole Vorbildliche darin zu liegen, daß in Christus und analog in der menschlichen Situation der Sinn*gehalt* die Sinn*gestalt* nicht aufhebt sondern hinaufhebt.

8. Die christliche Grab-Ikonologie

Es gibt daher keinen ursprünglicheren Platz für die christlichen Symbole als den Begräbnis-Bereich, an dem Symbole sich finden und betont angebracht werden. Und wenn der erste neuzeitliche Kulturphilosoph, der Italiener, genauer Neapolitaner Giambattista Vico, „humanitas“ auf gewagte Weise etymologisch von „humanare“, also beerdigen ableitet[53], das heißt, das *eigentlich* Menschentümliche auf das Beerdigen zu-

---

[51] Richard Wisser, Heideggers vierfältiges Fragen. Vor-läufiges anhand von „Was ist Metaphysik?“, in: Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposion im 10. Todesjahr. Herausgegeben von Richard Wisser, Freiburg/München 1987, 15-49. Vgl. auch: Richard Wisser, Heideggerovo ćetverostruko pitanje. Pret-hodno na osnovi spisa „Što je metafizika?“, in: Martin Heidegger – Mišljenje na putu. Preveli Sulejman Bosto, Željko Pavić, Zagreb 2003, 91-113.

[52] Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, Stuttgart 1952, 57. Vgl. Tillich, Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1962: „Wenn das Christentum den Anspruch erhebt, in seinem Symbolismus eine Wahrheit zu besitzen, die jeder anderen Wahrheit überlegen ist, so findet sie sich im Symbol des Kreuzes, im Kreuz Christi. Er, der in sich die Fülle göttlicher Gegenwart verkörpert, opfert sich selbst, um nicht ein Götze, ein Gott neben Gott, ein Halbgott zu werden..., er verneint die Vergötzung seiner selbst. Dies ist das Kriterium für alle Symbole, und es ist das Kriterium, dem sich jede christliche Kirche unterwerfen sollte“, 55.

[53] Giambattista Vico, La Scienza Nuova Seconda, giusta l’edizione del 1744, a cura die Fausto Nicolini, 4. Aufl. Bari 1953, 12, 118, 120. Auch Ernst Jünger weist auf diesen Aspekt bei Vico hin, in: Sprache und Körperbau, Frankfurt am Main 1949, 42. Vgl. zu Vico von Richard Wisser das Stichwort Giambattista Vico, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, VI, 3. Aufl. Tübingen 1962, Spalten 1391-1394. Richard Wisser, Von der Entdeckung des „wahren“ Vico. Geschichtsmächtigkeit des Menschen und Verstehbarkeit von Geschichte, in: Richard Wisser, Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven, 2.

rückführt und in ihm manifestiert sieht, und wenn er die kulturellen Ausprägungen menschlichen Wesens und Waltens von den feierlichen Bestattungszeremonien ihren Anfang nehmen läßt, um wieviel mehr muß, und solches gilt, als für uns nächstliegendes Beispiel, für christliches Welt- und Überwelt-Verständnis, die Zusammengehörigkeit von nicht nur unterschiedenen, sondern auffällig getrennten Bereichen im Begräbnis-Bereich manifest werden. Hier geht es nicht nur um die dunklen Stunden von Menschen, die sich anschließend beim Leichenschmaus stärken und betont wieder den - Genüssen und Freuden des Lebens zuwenden, wogegen ja, wenn dies nicht das Einzige ist, nichts einzuwenden ist, hier geht es um mehr als nur um ein „Problem", hier geht es „ums Ganze", um die Frage nach einer Verbindung und um die Bekundung einer Verbundenheit, einer letzthinnigen Zugehörigkeit.

Tatsächlich finden sich in diesem Bereich nicht nur historisch die ersten christlichen Sinnzeichen und Sinnbilder, die sich gerade hier als die überzeugendsten Aussagen bekunden. Sie künden von der Überwindung des Todes, also dem vermeintlich absoluten Ende, und verkörpern damit die zentrale christliche Grundauffassung angesichts des kritischsten Punktes menschlichen Lebens, ja des Lebens überhaupt.

Zwar ist das Zeichen, das wir auch heute noch auf Friedhöfen aufrichten, das Kreuz, zuerst im christlichen Begräbnisbereich, wo er auch lokalisiert sei, nicht und später selten in direkter Form zu finden, weil es durch die Hinrichtungssitte der damaligen Zeit anfangs noch inkriminiert war. Man denke sich etwa einen Galgen als Monument auf den Massengräbern der KZ-Häftlinge oder eine Giftgas-Dose oder Zyankali-Ampulle auf Gedenksteinen, dann erwacht nicht nur ein rechtes Verständnis für die Aussagekraft der Zeichen und im Zuge dessen auch der Symbole, man wird auch leichter nachzufühlen vermögen, weshalb die Christen zunächst als Sinnzeichen lieber zum Anker, der die Überwindung der Trennung und den durch nichts zu erschütternden - Zusammenhang und Zusammenhalt symbolisiert, als einem Zeigezeichen gegriffen haben, dessen Struktur, wie gesagt, ebenfalls, aber unmißverständlich positiv, übrigens auch im Blick auf die Bedrohungen unverfänglich, denen Christen sich ausgesetzt gesehen haben, das Kreuz abbildet.

Der entscheidende Charakter der Grenzsituation des Todes, der den Menschen nicht nur, wie das bekannte Lied es sagt, „mitten im Leben umfängt", sondern ihn durchwächst oder, wie Martin Heidegger gesagt hat, den Menschen von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten befreit und jede Versteifung auf die je erreichte Existenz zerbricht[54], wird, zumal im Begräbnisbereich der sogenannten „Friedhöfe", von Christen durch mannigfache Symbole beantwortet, die gerade hier, aber durchaus, ihrem Wesen entsprechend, über sich hinausweisen.

Im Blick auf die „Grenzsituationen", wie Karl Jaspers die tiefgreifendsten Erlebnisse und Erfahrungen des menschlichen Lebens nennt[55], angesichts deren Symbole ihre *Ver*bindlichkeit und ihre Ver*bindlichkeit* erweisen, wird vornehmlich all das ins

---

Auflage, Würzburg 1998, 63-92. Richard Wisser, O otkriću „pravoga" Vica: čovjekovo vladanje poviješću i njena shvatljivost. O tendenciji – aktualnosti – strukturi, in: Richard Wisser, Filozofski Putokazi. S njemačkog preveo Dražen Karaman, Zagreb 1992, 47-69.

[54] Martin Heidegger, Sein und Zeit, 10. Aufl. Tübingen 1961, 264.

[55] Karl Jaspers, Philosophie, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948, 483ff. Vgl. Richard Wisser, Ein Philosoph denkt sich frei. Zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers, in: Zeitschr. für philos. Forschung, Bd. XVII, Meisenheim-Glan 1963, 284-296. Vgl. Richard Wisser, Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung, 2. Auflage, Würzburg 1995; siehe oben Anmerkung: Nr. 49.

Auge gerückt, was angesichts der Gräber laut wird, der Schmerz über die Trennung, über den Verlust des geliebten Nächsten, nicht nur über den *Unter*schied sondern über den *Ab*schied, das Grauen, das Entsetzen, die Verzweiflung, die mehr ist als bloße Entzweiung. In gewissem Sinne besteht vielleicht nur diejenige Symbol-Kunst die Probe aufs Exempel, die im Gegenüber in solchen Grenzsituationen sich bewährt.

Angesichts des Todes und der Auflösung zerfällt jedenfalls eine Welt, die es sich oft gerade hatte angelegen sein lassen, durch das Gerede von „ewiger Jugend“ und „Immer-so-weiter“ über die Tiefen und Abgründe des menschlichen Lebens hinwegzutäuschen. Eine Kunst jedoch, die bis in diese Tiefen hineinleuchtet und in ihnen gründet, verliert die Lust am bloß Ästhetischen und sucht, statt im schönen Schein zu verbleiben und zu treiben, in einer Wirklichkeit zu ankern.

Christliche Haltung wendet sich daher, wenn sie sich recht versteht, nicht gegen die Kunst, sondern gegen das bloß Ästhetische, sofern es sich gewissermaßen verselbständigt hat. Gerade im Gegensatz zur „modernen“ und „postmodernen“ ästhetischen Deutung der Kunst wächst vom Symbol-„Denken“, also einem an-denkenden, im Danken gründenden Denken her, das Bedürfnis, die „Kunst in den Rahmen des Absoluten zu stellen“[56]. Das heißt gerade nicht, sie zu einer Religion zu machen, sondern dem religiösen Anspruch nachzuspüren, dem sie Sitz und Stimme verdankt.

Gerade die Symbol-Kunst muß sich besonders vor der Gefahr hüten, in der alle Kunst sich befindet, die im Ästhetischen zu sich gekommen zu sein vermeint und doch nichts ist als „laterna magica, die, statt den Geist zu verwandeln, die Sinne bezaubert“.[57] Die Gestaltung von Bildern und Zeichen stellt, sofern sie frei von Sentimentalität und Verkitschung ist – leider findet man, was „menschlich-allzumenschlich“ ist, gerade auch auf Friedhöfen derlei in „Hülle und Fülle“ –, die mitunter nur oder in erster Linie der Selbstbespiegelung und Selbstdarstellung der „Hinterbliebenen“ dienen, den Künstler daher unter einen hohen Anspruch. Die Schwierigkeiten wachsen, wenn er selbst „fündig“ ist, seine Auftraggeber aber das Gefühl für die Dimensionen, um die es geht und um deren Zusammengehörigkeit es zu tun ist, verloren haben. Der Symbol-Künstler wird dann vornehmlich zweierlei Gefahren entgehen müssen: hinter dem Symbol-Wert zurückzubleiben und dem Niveau des Auftraggebers sich anzupassen. Deshalb ist eine Besinnung auf die geschichtliche Situation, der die christliche Symbolsprache ihre Bewährungsprobe verdankt, auf die Zeit der Katakomben, nicht unschicklich und jeder Versuch, gehaltvolle Zeichen mit dem Gespür für das, worum es damals ging und heute für nicht wenige geht, in zeitnaher Form zu bilden und abzubilden, darf begrüßt werden.

Beides zwingt den Künstler zu einer Art Selbstkritik, jedenfalls zu einer Überprüfung nicht nur seiner künstlerischen Mittel. Und es läßt ihn erkennen, daß solche

---

[56] Ernesto Grassi, Kunst und Mythos, Hamburg 1957, 152, auch: Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1962. Vgl. Richard Wisser, Jenseits des Ästhetischen – Ernesto Grassi: „Die Theorie des Schönen in der Antike“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 171, Literaturblatt, 27. Juli 1963. Siehe auch: Richard Wisser, Erinnerung an Ernesto Grassi. Schwerpunkt: Kunst und Welt. U: Synthesis philosophica, Vol. 7, fasc. 1, Zagreb 1992, 48-104. Sjećanje ne Ernesta Grassija. Težište: Umjetnost i svijet. U: Filozofska istraživanja, 47, Zagreb 1992, 839-857.

[57] Helmut Kuhn, Wesen und Wirken des Kunstwerks, München 1960, 131. Vgl. Richard Wisser, Kunst und Festlichkeit – Helmut Kuhn: „Wesen und Wirken des Kunstwerks“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 70, Literaturblatt, 1. Juli 1961; auch in: Zeitschr. für philos. Forschung , Band XVI, Heft 1, 1962, 146-150.

Symbole und Zeichen in erster Linie nicht, jedenfalls nicht nur der ästhetischen Ordnung an- und zugehören. Sie sind vielmehr Dokumentationen, in denen sich die Einstellung zum Tod überhaupt, nicht nur zum *Unter*schied und der *Scheidung*, die menschliches Leben, weil sie dem Menschen als einzigem unter den Lebewesen bis zu seinem Ende bewußt ist, betont charakterisiert, sondern zum *Ab*-schied überhaupt manifestiert, das Verhältnis zu dem jeweiligen, unverwechselbaren Toten und die eigenen Überzeugungen über die Art und Weise des Fortlebens der Toten wie des Weiterlebens der Zurückgebliebenen spiegelt. Damit soll keineswegs der künstlerischen Kritik ein Maulkorb angelegt werden. Künstlerisches und Religiöses sollen nur nicht jeweils gegeneinander ausgespielt werden, sondern sich so einpendeln, daß weder das Fungierende noch das Substantiierende leiden.[58]

Inwieweit sowohl die christliche Kunst als auch die Kunst der Christen trotz äußerer Bekundungen, die nicht mit erfolgreicher äußerlicher Verbreitung verwechselt werden dürfen, sich schwer tut, die Waage von Verhüllung und Enthüllung im Wesen des Symbols im Gleichgewicht zu halten und die Schablone ebenso wie den verdinglichenden Zugriff zu vermeiden, hat beispielsweise Karl Ledergerber in seinem Buch „Kunst und Religion in der Verwandlung" temperamentvoll geschildert. Ich halte es allerdings für wichtig, daß man sich bei Ledergerbers Thesen weniger von der überbetonten Wendung gegen die „Sakralkunst", die „moderne Sakral-Romantik" und den „Sakralismus"[59] schockieren läßt oder nur in sie einstimmt, sondern wahrnimmt, was er, wenn auch provozierend, meint: daß nämlich das Christliche mit dem religiösen Kern der Dinge, der Welt und der menschlichen Seele Kontakt gewinnen muß, daß die Zeichen des Geistes sich der Menschenseele als Anruf zur Verwirklichung des göttlichen Auftrags mitteilen sollen und daß in allem der Tagessinn auf die alles durchströmende göttliche Liebe hin durchstoßen möchtewird. Man sollte nicht, wozu Ledergerber, wie mir scheint, weniger Zugang hat, nämlich zur wörtlichen, nicht nur zur buchstäblichen Sprache der Bibel, gegen etwas ausspielen, wofür er einen scharfen Blick besitzt, und zwar für die dem Ungegenständlichen zugekehrte Innenseite der Dinge. Doch gilt auf dem Wege zur ausgewogenen „sakralen Abstraktion", was Karl Korn einmal so formuliert hat: „Wo unter Bildern das Gleichnis und unterm Gleichnis ein geistiger Sinn aufbewahrt werden, da kann die Kunst sinnlich-übersinnlich werden"[60]

Wohl ist es heutzutage auch für den Christen oft schwer, die Auffassung jener Zeiten nachzuvollziehen, die die Totentage als die Natalitien, als die Geburtstage bezeichnet und gefeiert haben. Aber sind nicht die bevorzugten Motive jeweils Hinweise auf „Geburtstage"? Noah in der Arche, der Gichtbrüchige, der sein Lager aufnimmt und geht, der vom Schlund des Fisches freigegebene Jonas, die Auferweckung des Lazarus, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, die Erweckung der Tochter des Jaïrus, die Heilung des Blinden, um nur einige wenige Zeugnisse zu nennen.[61] Das christliche Symbol und Bild ist und bleibt nur dann ein christliches, wenn es

---

[58] Karl Ledergerber, Kunst und Religion in der Verwandlung, Köln 1961.

[59] Ledergerber, 141f.

[60] Karl Korn, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.10.1963, 14.

[61] Mag die Einführung des biblischen Motivschatzes in der Plastik und Skulptur, im Gegensatz zur Katakombenmalerei, „in der alle auf die Idee der Rettung beziehbaren Motive der Bibel im gleichen Augenblick entsprungen zu sein scheinen" (318), nur langsam erfolgt sein. Friedrich Gerkes Überblick über den Motivschatz der vorkonstantinischen christlichen Sarkophage bietet weit mehr als eine Ergänzung der Malerei durch die so anders gearteten Kunstwerke. Vgl. vom ausführlichen „Ikonographischen Sachregister"

als Zeugnis für den Glauben an die Wirklichkeit des durch seine Sprache Bekundeten - genommen wird. Ihm geht daher jeder „billige“ Trost ab, ist jede lediglich „künstlerische“, gar nur künstliche Metaphorik fremd und kommt es auf den Verzicht auf alles „theatralisch“ Unverbindliche an. Die Ver-bindlichkeit in dem von mir herausgestellten Sinn ist vielmehr entscheidend angesichts der Scheidung, angesichts des Unterschieds, im Blick auf die Geschiedenheit und die Trennung, den sogenannten *Ab*schied. Christliches Zeichen und Symbol lebt aus der christlichen Verkündigung und lebt nur in ihrer Verheißung. In solchem Sinne ist es *Be*kenntnis zu etwas, nicht *Kenntnis von* etwas.

Angesichts des offenen Grabes greift ein aus den „Tiefen“ der Katakomben-Kunst erwachsendes Gestaltungsvermögen deshalb auch heute noch und wieder auf diejenigen Vor-Bilder und Vor-Zeichen zurück, die in Zuversicht und Hoffnung, in Vertrauen und Unbeirrbarkeit den eigentlichen Sinn des herben und schmerzvollen Geschehens erkennen lassen. Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum, sagt Tertullian, der Glaube der Christen ruht auf der Auferstehung der Toten.[62] So kommt es aber auch dazu, daß nicht selten gerade das paradox Scheinende Verwendung findet, weil es am ehesten dem christlichen Widerspruch, daß das wahre Leben aus dem wesentlichen Tod, die Vereinigung, nicht Verschmelzung, aus der äußersten Trennung ersteht, das heißt aufersteht, entspricht.[63]

In solchem Sinne ist, worauf ich oben kurz hingewiesen habe, allen anderen Symbolen voran gesetzt das *Kreuz*, sei es, wie ehedem, in den Christus-Monogrammen indirekt, sei es, wie später, direkt; denn nur in ihm ist die Auferstehung und Überwindung der Trennung, des Ab-schieds, der Geschiedenheit möglich. Da ist weiter das Opfer*lamm*, das in Geduld alle diesseitigen Leiden erträgt, weil es dadurch den Sinn des jenseitigen Zukünftigen bekräftigt, die zu allem bereite Liebe. Da ist die *Taube*, die in mehrfacher Beziehung immer den gleichen Geist verrät, den Geist der Hoffnung, des Friedens und des Lebens, den „Heiligen Geist“, den heilen und heilenden Geist. Da ist das *Schiff*, das unter „glücklichen Winden dahineilt“ und „himmelanstrebend“ unter dem Zeichen des Kreuzes entweder von Ihm selbst oder von Petrus gesteuert wird.

Der rein künstlerische Gesichtspunkt tritt zurück, wenn es sich um die Christus-Monogramme handelt, deren Bedeutung und Anspruch gar nicht überschätzt werden können, zumal ihre Verwendung darauf schließen läßt, daß die Rangordnung der Zeichen eine gewisse Rolle spielt. Für die verfolgten Christen ging von diesen kargen, aber im Wagnis des Bekenntnisses brennend leuchtenden Zeichen eine heute kaum mehr nachzuerlebende Kraft aus. Sie waren und sind Bekundungen der Zugehörigkeit zum Herrn, Besiegelung der unlösbaren Verbundenheit mit ihm und Zeugnisse des Lebens und Sterbens in Christus und seiner und unserer Auferstehung.

über Symbolik im Allgemeinen und christliche Symbolfiguren der vorkonstantinischen Plastik ausgehend: Friedrich Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, Berlin 1940.

[62] Zitiert nach: Kurt Pfister, Katakombenmalerei, Potsdam 1924, 19. Vgl. im Hinblick auf die Umsetzung bei einem Bildhauer: Christliche Sinnzeichen und Sinnbilder (Gustav Nonnenmacher). Einführung und Bildtexte von Richard Wisser, in: Friedhof und Denkmal, 8. Jahrgang, Nr. 6, Kassel 1963, 1-20.

[63] Oskar Beyer, Die Katakombenwelt. Grundriß, Usprung und Idee der Kunst in der römischen Christengemeinde, Tübingen 1927, apostrophiert die „christliche Paradoxie“ (V, 18ff., 130; dies natalis 26, Anmerkung 32 enthält Belege). Vgl. vom gleichen Verfasser: Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften. Lebenszeugnisse der Katakombenzeit, Kassel und Basel, ohne Jahr, wo er geradezu von der „katakomben-christlichen Paradoxie“ spricht (32-34).

Doch auch heute ist es möglich zu verspüren, daß der Christ gerade durch diese Zeichen, mehr noch als durch Bilder, der Welt zu erkennen geben kann, wer er ist, an wen er glaubt und auf wen er vertraut. In der Frühzeit erlangte die Wortabkürzung für den griechischen Namen Christos (X = Chi; P = Rho) bald monogrammatische Bedeutung und solch entscheidendes Gewicht, daß es verständlich wird, wenn Kaiser Julian Apostata erklärt hat, er führe Krieg gegen das X (Chi). Wird das Monogramm vom griechischen Namen Jesus Christus gebildet, entsteht IHS, insofern die beiden ersten Namensbuchstaben und der letzte Buchstabe kombiniert werden. Der Volksmund, der der griechischen großen Buchstaben (I = Jota; H = Eta; S = Sigma) unkundig ist, hat dieses Monogramm später in das Stoßgebet „Jesus Heiland Seligmacher" verwandelt.[64] Das Christus-Monogramm tritt aber auch mit anderen Zeichen, Buchstaben und Bildern zusammen auf. So ist der Kreis, häufig Symbol der Sonne, auch Zeichen für die göttliche Vollkommenheit. Die runde Gestalt der eucharistischen Hostie erinnert daran, daß Gott ohne Anfang ist und ohne Ende, daß ihm alles zu eigen ist, daß von ihm alles seinen Ausgang nimmt und daß alles zu ihm zurückkehrt. Die Buchstaben Alpha und Omega (A und Ω) besagen auf ihre Weise Ähnliches.

Der Stempel christlicher Art wird aber auch Bild-Symbolen aufgeprägt. Die christliche Kirche greift beispielsweise, nachdem schon bei Jes. 5, 7 das „Haus Israel" und die Männer Judas als der Weinberg des Herrn und als „die Pflanzung seiner Freude" bezeichnet worden waren, immer wieder auf das Gleichnis vom Weinstock und den Reben zurück (Joh. 15, 1, 8). Aber jetzt ist Christus selbst, der Mittler, der „rechte Weinstock" und seine Jünger sind die Reben, und nur „wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht" und ehrt damit den „himmlischen Vater". In Verbindung mit dem Initial von Jesus I (Jota) entsteht aus dem X (Chi) das unkenntlich gemachte, aber dem Kundigen alles sagende Monogramm, das zugleich wie die Speichen der lebenspendenden rotierenden Sonne alles auf sich konzentriert.

In Verbindung mit dem Kreuz symbolisiert dieser Name den fruchtbaren Tod, der die Erlösung erbracht hat. Das Kreuz selbst ist das durch Christi Opfertod und Erlösung geheiligte und deshalb ehrwürdigste Zeichen der Christenheit. In ihm begreifen sich alle christlichen Konfessionen und unter ihm sind sie eins. Bereits im 5. Jahrhundert drängt es sogar das Monogramm Christi in den Hintergrund. Aus einer gewissen Scheu vor der sinnfälligen Darstellung des Gekreuzigten, die noch Goethe, wenn auch in gewandelter und unterschiedener Form[65], teilt, tragen älteste Kreuzigungsbilder statt des Corpus Christi ein Lamm. Schon Jes. 53, 7 vergleicht ja den erwarteten Messias mit einem Lamm, dem Opferlamm, das in Geduld alle Leiden erträgt und den Sinn des Zukünftigen bekräftigt. Und Philippus deutet diese Stelle ausdrücklich im Hinblick auf Jesus (Ap. 8, 32). Johannes der Täufer spricht das Wort, das diesem Kreuzigungstypus entspricht: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt" (Joh. 1, 29; 36).

---

[64] Vgl. Carl Maria Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. Einführung in die Denkmälerkunst und Kunst des Urchristentums, 3. Aufl. Paderborn 1922, § 106. Wilhelm Molsdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, 2. Aufl. Leipzig 1926, 11ff. Oscar Doering, Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst, 2. Aufl. Freiburg Br. 1940, 64-76. Monogramme siehe auch in Friedrich Münters Buch „Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen", 1. H., Altona 1825, 33-40.

[65] Vgl. Fritz-Joachim von Rintelen, Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis, Tübingen 1955, 220, 260.

Mag auch eine für die lateinische Kirche nicht verbindliche Synode von Konstantinopel im Jahre 692 das Vor-Bild Christi, das Lamm, verbieten, nachdem ja das Vollkommene, die Gestalt Christi, an seiner Stelle erschienen ist, so bleibt doch das agnus Dei, das Lamm Gottes, zumal wenn der Altar als Opferstätte gilt, bis auf den heutigen Tag ein bevorzugtes Symbol. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß der unmittelbarer Zugang zu ihm immer schwieriger wird.[66] Wird ihm das Alpha und das Omega, Beginn und Beschluß des griechischen Alphabets, dessen Buchstaben stellvertretend alles umfassen, zugeordnet, dann wird von einem seit dem 3. Jahrhundert allgemein gebräuchlichen Symbol für Christus (Offb. 1, 8) Gebrauch gemacht, das dann besonders seit dem 4. Jahrhundert als Zeichen gegen den Arianismus verwendet worden ist.

Daß die Form des Kreuzes mannigfache Abwandlungen erfahren hat, die nicht nur formgeschichtlich von Bedeutung sind, habe ich zu Beginn meiner Untersuchungen über das Symbol im prospektiven Vorgriff bereits angedeutet und dabei darauf hingewiesen, wie die Jünger Jesu die denkwürdige Form des Kreuzes ihrem Herrn und Erlöser allein zugeordnet haben wollten. Aber, wie ebenfalls bemerkt, tritt auch im Anker das Kreuz für den Christen zutage. Bereits im Hebräer-Brief 6, 18f. wird er als Symbol der Hoffnung auf den Herrn angeführt, dem „sichern und festen Anker unserer Seele“. Er ist, weil selbst eine andeutungsweise Kreuzform, ein empfohlenes und beliebtes Kennzeichen christlichen Vertrauens.

In den Katakomben findet sich aber auch die Taube, die in mehrfacher Beziehung immer den gleichen Geist verrät, den Geist der Hoffnung, des Friedens und des Lebens, oder der Fisch, der sich einer derartigen Verbreitung erfreut und einen derart fruchtbaren Symbolsinn besitzt, daß Franz Joseph Dölger geradezu eine „christliche Archäologie unter dem Gesichtspunkt eines Symbols“[67] hat schreiben können. Mag auch die Deutung der Buchstaben des griechischen Wortes Ichthys (= Fisch) auf die Anfangsbuchstaben der Bekenntnisformel Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτῆρ (Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser) nicht dem Sinn der altchristlichen Darstellungen entsprechen, als Symbol für die Speisung der Fünftausend (Matth. 14, 13ff.) weist der Fisch auf den eucharistischen Christus hin, und der Seelen fischende Petrus wie auch die Apostel und Jünger retten den Menschen ins reine Element der christlichen Taufe.

Ansprechend ist, wie gesagt, auch heute noch das Schiff, das unter „glücklichem Winde dahineilt“ und „himmelanstrebend“[68] unter dem Zeichen des Kreuzes als Mast dem ersehnten Ziele sich zuwendet und die Überfahrt garantiert oder als Sinnbild der rettenden Kirche im Namen Christi entweder von ihm selbst oder von Petrus gesteuert wird. Beliebt ist, heute wie eh und je, die Lampe, deren Licht nicht nur die äußere Finsternis düsterer Stunden verdrängt, sondern gemäß Joh. 1,9 auch die Schatten vertreibt, die die Seele zu verdunkeln drohen, kündet sie doch von dem wahrhaftigen Licht, welches alle Menschen erleuchtet.

Es versteht sich, daß ich hier nicht die vielstimmige und vielsagende Partitur der christlichen Grab-Ikonologie, die bei einem Gang über Friedhöfe aufgeschlagen zu Ta-

---

[66] Wilhelm Stählin, Symbolon. Vom gleichnishaften Denken, Stuttgart 1958, 341. Münter, 81-83.

[67] Franz Joseph Dölger, Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Tafeln. Münster 1927. ΙΧΘΥΣ, IV. Bd., Seite X. Das 5 Bände umfassende Werk wurde, nachdem der I. Band 1909 in Rom erschienen war, in Münster verlegt. Drei Jahre nach Dölgers Tod erschien 1944 die letzte Lieferung. Ein Nachdruck von Bd. V ist 1957 erschienen.

[68] Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst. I. Bd., Freiburg Br 1896, 97.

ge liegt, die man allerdings lesen können muß, entwickeln und ausfalten kann. Das Gesagte dürfte genügen, um ein Gespür dafür zu wecken oder es darin zu bestärken, zu verstehen, welcher Trost von ihr ausgeht, indem sie und weil sie die radikale Scheidung und Geschiedenheit zu überwinden bemüht ist, so sie das Gemüt und den Geist des Menschen erreicht und durchstimmt und „wir davon trächtig werden".[69] Ob es Noah im rettenden Grab der Arche ist, in die er – vermeintlich – aus der Welt verbannt war, - ob Jonas[70] im bergend verwahrenden und schadlos freigebenden Schlund des Fisches gerade überlebt und zu neuem Leben erwacht oder Christus selbst, der als guter Hirte[71] kein Glied aus seiner Herde verlorengehen läßt: immer ist das Symbol Erkenntnis, Anerkenntnis und Bekenntnis in einem, und immer geht es um die lebensnotwendige, überlebenswichtige Verbindung zu dem, wovon nichts den Menschen zu trennen vermag.

Man gibt nicht nur zu erkennen, wie es um einen selber steht, wie ausgesetzt, wie getrennt, wie geschieden und abgeschieden man sich vorkommt, sondern auch, was es mit dem zu Tode Gekommenen im Glauben und Vertrauen der Zurückgebliebenen auf sich hat. Dabei zeigt gerade auch die christliche Interpretation heidnischer Mythen und Vorstellungen, daß die urtümlich menschlichen Bilder und die symbolträchtigen Schichten der Seele dadurch ernst genommen werden, indem man zu zeigen versucht, daß eigentlich jetzt diese dunklen Zeichen und Symbole ihre Auflösung in der Erlösung durch und in Christus finden und daß nichts, was wesentlich ist, außen vor bleibt. Und es bringt erst seine Offenbarung des Sinnes der Welt und alles ihr Zugehörigen ihre *eigentliche Tiefe* ans Licht.

Ob es Orpheus[72] ist, dessen Gesang selbst die Unterweltspforten aufschließt, ob es Odysseus ist, der am Kreuzesmast den Sirenenklängen widersteht oder Amor und Psyche, die die Erfahrung der Auferstehung und das ewige Glück verkörpern.[73]. Ob es

---

[69] Stählin, 341.

[70] Uwe Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jonas-Motivs, Göttingen 1963.

[71] Vgl. Ezechiel 34, 11-16; Joh. 10, 12-16, 26-30.; 1. Petrusbrief 2, 25; auch Matth. 18, 12-14 und Luk. 15, 4-7 (die Parabel vom Guten Hirten) wurde auf Christus selbst bezogen. Den Verbindungen des Bildes vom Guten Hirten zu Taufe und Taufraum ist nachgegangen: Johannes Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und Westens. Das Siegel der Gottesherde, in: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. F. J. Dölger zum 60. Geburtstag dargeboten. Hrsg. von Theodor Klauser und Adolf Rücker, München 1939, 220-244. Christus, der Hirte, ist „dem Urchristentum das beliebteste Symbol des Heilsbringers und Erlösers" (226), nachdem der Gute Hirte schon in der vorchristlichen Epoche das „Symbol des Heilsbringers und Erlösers" (224) war. Siehe von Johannes Quasten ferner: Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie, in: Hl. Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultus. Festgabe für Ildefons Herwegen. Hrsg. von Odo Casel, Münster 1938, 51-58. Der Logos wird bei Philon von Alexandrien als der Hirte gedeutet, der Ordnung in die Masse der Begierden, in das „Vieh der Sinne" bringt (53, 56). Von Klemens von Alexandrien stammt die „ungeahnte Vertiefung", daß Christus als Logoshirte das Heil bringt (57). Das von Quasten 1939 angekündigte Werk: Welthirte und Weltheiland im Kaiser- und Christuskult, ist damals nicht erschienen. Münter, 60-65.

[72] Orpheus: bei Münter (89) Gegenstück zum Guten Hirten und, weil orphische Lieder den Einen Gott preisen, ein Symbol Christi als des wahren Lehrers der Menschheit.

[73] Louis Bréhier, L'Art Chrétien. Son Développement Iconographique des Origines à nos Jours, Paris 1928, 24f. Bréhier unterscheidet unter ikonographischem Aspekt, der nicht Stilentwicklungen, sondern Bedeutungstypen verfolgt (2), sechs Großperioden der christlichen Kunst nach verschiedenen Aspekten: l. die fast ganz auf den Begräbnisbereich begrenzte, ihrem Wesen nach symbolische, nur dem Eingeweihten zugängliche, die in der Erwartung des Reiches Gottes steht; 2. vom 4. bis 6. Jahrhundert an die triumphale und

Helios ist, der von Ost nach West mit dem Sonnenwagen den Kosmos durchmißt, ob es Apollon ist, dieser reine, heilende, lichthelle Hirte[74] oder Herkules, dessen Taten machtvolle und kluge Siege über Ungeheuer und Ungeheueres sind und einen an Übermenschliches grenzenden Opfer- und Leidenssinn voraussetzen. Immerzu ist der Christ davon überzeugt, daß er erst zu sagen vermag, was an wirklicher Wirklichkeit hinter diesen außerordentlichen und packenden Erlebnissen und Erleidnissen, diesen Hoffnungen und Sehnsüchten steht. „Das hier erlebte Christentum weiß sich als Erfüller der heidnischen Inhalte und nicht bloß der jüdischen".[75] Gerade wegen dieser Kontinuität aber geht in den christlichen Symbolen nichts an Gehaltvollem verloren. Zugleich aber wird auch ein Maßstab gesetzt, der all das ausscheidet, was ihm nicht genügt.

9. Sinnlichkeit und Sinnigkeit

Eduard Spranger hat einmal gesagt: „Entmythologisieren" heißt, „die Religion ihrer Sprache berauben"[76]. Ohne unsererseits in einen vornehmlich innerhalb der evangelischen Theologie ausgefochteten Streit mit Argumenten eingreifen zu wollen und ohne die Ernsthaftigkeit und grundsätzliche Wichtigkeit der hier aufbrechenden Frage, was christlicher Glaube „eigentlich" ist, auch nur im entferntesten zu verdächtigen, darf doch mit Karl Jaspers die Auffassung geäußert werden, daß in den mythischen Sprechweisen des Religiösen „wirklichere und wirksamere Wahrheit sich ankündigt als in allem realistischen Wissen".[77] Allerdings sollte man nicht einfach unter selbstgefälligem Hinweis auf die „Fülle" christlicher Symbolik die merkwürdig abstrakt und dünn anmutende Begrifflichkeit mancher „Neuerer" verketzern; schließlich könnte das große Abstrakte vielleicht tatsächlich das große Reale sein.

Aber ebenso wenig ist es angemessen, wenn man so tut, als sei mythisches und symbolisches Sprechen entweder Ausdruck handgreiflicher Banalität oder antiwissenschaftlichen Eigensinnes. Das Gespür für die wegweisenden Wahr-Zeichen einer unbegreifbaren Wirklichkeit und das Verstehen der Anrede Gottes je in der konkreten Situation sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Gerade wer darauf achtet, daß die religiöse Symbolsprache überhaupt erst den Raum schafft, innerhalb dessen die anderen Räume, bis hin zu dem „Weltraum", durch den die „Raumschiffe" kreisen, ihren Wahrheits- und Stellenwert haben, wird nicht kindisch die interstellaren Raumfahrer

---

apologetisch auftretende; 3. den Sonderbereich der fast sakramental eingestellten byzantinischen Kunst (6. – l5. Jahrhundert); 4. die enzyklopädisch eingestellte des okzidentalen 8. bis 14. Jahrhunderts, deren „encyclopédies de pierre", deren Kathedralen „un prétexte à l'affirmation du dogme" sind; die 5. und 6. Periode sind nach Bréhier durch Zuwendung zu besonderen Details und schließlich dadurch gekennzeichnet, daß die Regeln der ikonographischen Kunst „ont été bouleversées" (9f.).

[74] Ferdinand Piper, Mythologie der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins sechzehnte Jahrhundert. I. Bd., Weimar 1847, 96: „die Feier des Geburtstages Christi war auf den (nach dem Julianischen Kalender) kürzesten Tag gelegt, von welchem an die Sonne wieder Kraft gewinnt, den dies natalis invicti Solis. Und das wöchentliche Fest der Auferstehung traf auf den Tag, der von der Sonne seinen Namen hat."

[75] Emil Bock und Robert Goebel, Die Katakomben. Bilder aus der Welt des frühen Christentums, 2. Aufl. Stuttgart 1961, 46. Inwieweit in der Renaissance eine Rückverwandlung stattfindet, ist zu entnehmen: Erwin Panofsky, Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance, New York 1939.

[76] Eduard Spranger, Schlußwort des IV. Deutschen Philosophenkongresses, in: Philosophie der Gegenwart im Spiegel des IV. Deutschen Philosophenkongresses, in: Zeitschr. für philos. Forschung, Bd. IX, H. 2, Meisenheim-Glan 1955, 410.

[77] Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, 89.

als Konkurrenz etwa für die Engel auffassen. Swedenborg hat einmal paradox formuliert, was wir meinen: „je mehr Engel, desto mehr freier Raum.“[78]

Hierarchisch gegliedert, nicht gleichförmig sind die Ordnungen der auf Gott bezogenen Engel: die Seraphim, die Cherubim und die Throne, die Herrschaften, die Mächte und die Kräfte, die Fürstentümer, die Erzengel und die Engel.[79] Sie loben Gott und folgen seinen Weisungen. Eigenartig wie ihre Aufgaben und Aufträge sind sie unverwechselbar. So überwindet Michael durch Gottes Kraft und seine eigene geistige - Wesenheit das Böse.[80] Die Hand Gottes und sein Wort ist den Engeln Gesetz. Deshalb umstrahlt sie die Herrlichkeit des Herrn, wenn sie, körperlos reine Geister, „ausgesandt zum Dienst um derer willen, die erben sollen die Seligkeit“ (Hebr. 1, 14), den Menschen ungreifbar, unbegreifbar zur „Erscheinung“ gelangen.

Es kommt nicht darauf an, ob wir noch etwas „mit ihnen anzufangen“ wissen und uns „aus ihnen etwas machen“. Und wenn auch der Engel in Rilkes „Duineser Elegien“ ausdrücklich nicht mit den christlichen, schon eher den islamischen Engelsgestalten in Verbindung gebracht werden darf, so ist hier doch ein Gespür für ein Wesen wirksam, „das dafür einsteht, im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen“[81] als in der taglichtig zugekehrten Seite der Welt. Den christlichen Himmel mit dem Bereich zu verwechseln, den der Aktionsradius des Sputnik und späterer „Raumschiffe“ durchmißt, oder „die anderen“ für die „Hölle“ zu halten[82], ist manchenorts und bei manchen zwar auch heute noch zeitgemäß, aber deshalb nicht auch sachgemäß.

Es ist eine Verkennung der entscheidenden Dimension des Lebens, der „Dimension der Tiefe“, und der Symbole, d.h. dem „Ausdruck für das Leben in der Dimension der Tiefe“[83], wenn man etwa glauben sollte, durch die Explorer in das vorgedrungen zu sein, was die Bibel den „Himmel“ nennt. „Zunächst haben wir uns den Himmel nicht mehr untertan gemacht als ein Junge, der mit einer Flinte Schrot ins Meer schießt, sich den Ozean untertan gemacht hat“, sagte der Physiker und Philosoph Carl Friedrich v. Weizsäcker einmal.[84]

---

[78] Zitiert nach Otto Friedrich Bollnow, Mensch und Raum, Stuttgart 1963, 263, ein wichtiges Buch, das in Abhebung vom abstrakten mathematischen Raum die verschiedenen Aspekte des konkreten, im Leben unmittellbar erfahrenen Raumes, besser der verschiedenen, je unterschiedlichen Räume, wieder ins Bewußtsein zurückruft und die dem Wesen des Menschen zugehörige Räumlichkeit seines Lebens aufweist.

[79] Louis Réau, Iconographie de L’Art Chrétien. Tome II: Iconographie de la Bible. I. Ancien Testament, Paris 1956, 30-55. Wolfgang Menzel, 236-250; auch für die später besprochenen Symbole aufschlußreich. Molsdorf, 123-128.

[80] Anna Maria Renner, Der Erzengel Michael in der Geistes- und Kunstgeschichte, Saarbrücken 1929, 16. „Der einzige Engel, der auf die Germanen Eindruck machte, weil er der Drachentöter war.“ (23). – Molsdorf, 124ff.

[81] Rainer Maria Rilke, Briefe, 2. Bd., Wiesbaden 1950, 484.

[82] Jean-Paul Sartre, Dramen, Stuttgart, Hamburg, Baden-Baden 1949: „Bei geschlossenen Türen“, 46. Zu Sartre vgl. Richard Wisser, Jean-Paul Sartre: Philosophie – Dichtung – Praxis. Von der Einheit einer Dreiheit, in: Kriza i perspektive filozofije. Mihailu Đjuriću za sedamdeseti rodendan. Priredili: Danilo N. Basta, Slobodan Žunjić i Mladen Kozomara, Beograd 1995, 465-490.

[83] Paul Tillich, Die verlorene Dimension, 18, 12.

[84] Vgl. Richard Wisser, Carl Friedrich von Weizsäcker – Der geistige Weg und die Erkenntnisse eines Naturforschers und Philosophen unserer Tage, in: Universitas, 19. Jg., H. 1, Stuttgart 1964, (63-74), 73. C. F. v. Weizsäcker nennt in seinem Aufsatz: Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft, in: Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 10. Auflage 1963, das Symbol „ein Zeichen, das man nicht einfach durch Aufweisung des bezeichneten Gegenstandes überflüssig machen kann“ (121).

Den Dimensionen aber, mit denen der religiöse Mensch Fühlung nimmt, und den Wesen, denen er zu entsprechen sucht, nähert er sich mit Symbolen und Sinnzeichen. Zahlreich sind beispielsweise die anthropomorphen und die symbolischen Darstellungen der Göttlichen Dreifaltigkeit in der christlichen Kunst.[85] Sie verleiten unter gewissen Umständen jedoch dazu, das christliche Dogma von der Einheit und Gleichheit der Drei Personen optisch zu überzeichnen. Mitte des 14. Jahrhunderts polemisierte man etwa gegen die Sitte, drei Köpfe auf einen Leib zu setzen, also gegen ein „monstrum in rerum natura“, und noch 1628 ließ Papst Urban VIII. Bilder der dreiköpfigen Trinität öffentlich verbrennen.[86]

So wird es verständlich, daß von Anfang an gerade auch geometrische Formen der Versinnbildlichung dienen. Die geometrischen Trinitätssymbole erstreben, jeweils einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt als Kern der Einheit zu treffen. Zugleich aber versuchen sie auch, die in-, durch- und miteinander währende Freiheit und den unterschiedslos gleichförmigen Umriß zu gestalten. Bedenkt man die Schwierigkeit dieser Aufgabe und begreift man den Tiefsinn der Aussage, ist man erstaunt über die symbolische Kraft dieser Zeichen. Sie lassen einen erst nach jahrhundertelangen Disputen und Kämpfen formulierten christlichen Glaubenssatz dem religiösen Sinn und Auge, das ein ausdrückliches Erkennungszeichen sucht, anschaulich werden.

Während das Dreieck als ein trinitarisches Symbol von Seiten der altchristlichen Kirche eine „starke Zurückhaltung, ja eine glatte und ausgesprochene Ablehnung” erfahren hat, gelang es ihm im Mittelalter „Zeichen der göttlichen Natur zu sein und emporzusteigen zum Sinnbild der christlichen Kirche für die göttliche Trinität.“[87] Man findet auch die „Unitas“ und die „Trinitas“ einander verbundener Fische[88], Hasen, Vögel und Löwen.[89]

Immer wieder zeigt sich, daß die Symboliker es sich nicht leicht gemacht haben, und dies sollte zu einer Überprüfung unserer Einstellung den Symbolen gegenüber beitragen; denn immer noch ist die heute oft gehörte, despektierlich gemeinte Wendung: „es ist ja nur ein Symbol“ weithin für unser Verhältnis zu Sinnbildern charakteris-

---

[85] Réau, II, 14-29. Bekannt sind die dreiköpfige und dreigesichtige Dreieinigkeit, die Vater-Sohn-Hl.Geist-Darstellungen, der sogenannte Gnadenstuhl: die schmerzhafte Dreifaltigkeit. Bonfilius Knipping, De Iconografie van de Contra-Reformation in de Nederlanden. Tweeede Deel, Hilversum 1940, gibt einen Druck aus einem Oratorium, der zeigt, bis zu welchen Zusammenstellungen man kam: Gott-Vater, im Menschenherzen thronend, hält in seinen Händen, wie Spielzeug, eine Taube und ein Lamm, 296.

[86] Hermann Usener, Dreiheit, in: Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 58. Bd., Frankfurt am Main 1903, 1-47, 161-208, 321-362 (182).gl. X. Barbier de Montault, Traité d’Iconographie Chrétienne, TOME Deuxième, Paris 1890: La trinité, 25-30. “En 1745 par Benoît XIV: ‚Urbanus VIII comburi jussit imginem cum tribus buccis, tribus nasibus et quartuor oculis, et alias si quae invenirentur similis‘“ (dort zitiert nach Ferraris, Prompta bibliotheca, au mot Imagines), 26.- Beispiele dafür, wie sich in der Volkskunst diese Vostellungen erhalten und welche Gestalt sie angenommen haben, gibt das Buch von Lens Kriss-Rettenbeck, Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. Rudolf Kriss zum 60. Geburtstag, München 1963, 79-82, Literaturangaben Anmerkung 146, Seite 156f. Bild: 260. Vgl. auch Bild 258, 259, 261, 262 (mit Marienkrönung).

[87] Georg Stuhlfaut, Das Dreieck. Die Geschichte eines religiösen Symbols, Stuttgart 1937, 16, 21. Er verfolgt auch die frühere und die weite außerchristliche Verwendung und Verbreitung.

[88] Dölger, ΙΧΘΥΣ, IV. Bd., Münster 1927, Tafel 291; V. Bd., Münster 1943, 97. Ägyptische Fayenceschale aus der Zeit 1900-1600 v. Chr.: Drei Fische mit einem gemeinsamen Kopf.

[89] Molsdorf, 1-7.

tisch.[90], die doch einen Wink auf ihre Weise geben möchten. Peter Lippert hat angesichts des merkwürdigen Tatbestandes, daß der heilige Geist im Geheimnis der Trinität in besonderer Weise geheimnisvoll bleibt, davon gesprochen, daß selbst die „Offenbarung, sogar im Munde Jesu, des geschicktesten Lehrmeisters, hier sichtlich mit dem Namen gerungen hat.“[91]

Alle vier Evangelisten berichten davon, daß der Heilige Geist in Gestalt einer Taube bei der Taufe Jesu über dem Täufling gestanden habe (Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22; Joh. 1, 32). So wird die überschattend schwebende Taube – seit dem 4. Jahrhundert auch mit Kreuz-Nimbus – zu einem der beliebtesten, obendrein schriftgetreuen Sinnbilder für den Heiligen Geist. Die geist- und lichtausstrahlende Hl. Geist-Taube nimmt von hier ihren verbindlichen Ausgang und ergießt später ihre göttliche Gnade über die aufnahmebereiten, ihr entgegen harrenden Jünger im grabartig verschlossenen Pfingstsaal und lenkt ihr Sinnen und Trachten auf die göttliche Trinität, die bei der Taufe Jesu offenbar wurde.[92]

Da die Taube ein Symbol ist, das die Seele des Menschen elementar anspricht, kommt es bei ihrer Gestaltung nicht nur auf den Sinngehalt an. Angesichts der immer wieder dargestellten Hl. Geist-Taube lassen sich verschiedene Bewegungstypen feststellen, die von der jeweiligen religiösen Stimmung und Hinsicht sprechen, die in die Sinngestalt eingegangen ist. Es ist ein Unterschied, ob die Taube schwebt oder ob sie herabstößt, ob sie sich bewegt oder ob sie verweilt, ob sie im Flug gleitet oder ob sie voll innerer Spannkraft ihrem Ziel zustrebt. Walter Stengel hat allein 100 verschiedene Fluggestalten unterschieden und gesammelt und dabei gezeigt, daß die formal-ikonographischen Typen nicht tote Illustrationen sind. Zugleich hat er darauf aufmerksam gemacht, inwieweit das Taubensymbol des Hl. Geistes ein „Symbol des Geistes (ist), der in den Bildern wohnt, die Personifikation des Bildtemperaments“.[93]

Die Taube symbolisiert aber nicht nur den Hl. Geist. Als Friedenstaube ist sie „Symbol der Sehnsucht aller“.[94] Die Taube und der Ölzweig als Zeichen des Friedens in einer nur diesseitigen Welt erfreuen sich beim alten wie beim neuen Heidentum großer Beliebtheit. Für den Christen ist die von Noah ausgesandte, mit einem grünen Zweig des wieder erwachten Lebens zurückkehrende Taube (1. Mose 8, 11) das Sinnbild für die hoffnungsvoll durchgestandenen Drangsale der Sintflut, die alles zu vernichten drohte. Deshalb findet sich ihr Bild schon in den Katakomben, und noch heute auf den „Friedhöfen“ als Ausdruck der Jenseitshoffnung und des Glaubens an die beglückende Seligkeit des himmlischen Friedens und des Endes der Trennung.

In wieder anderem Sinne tritt uns die Taube als Versinnbildlichung der durch Christus zur ewigen Ruhe gelangten Seelen entgegen. Verschiedentlich haben die Angehörigen diesen Tauben als den Sinnbildern der Seelen die Namen der Verstorbenen

---

[90] Daß damit ein Mißverständnis des Symbolischen einhergeht, darauf macht Tillich aufmerksam in und als: Die verlorene Dimension, 51f.

[91] Peter Lippert, Credo. Darstellungen aus dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre. Gesamtausgabe 3. Aufl. Freiburg Br. 1955, 89f.

[92] Lothar Schreyer, Bildnis des Heiligen Geistes. Ein Schaubuch und Lesebuch, Freiburg Br. 1940, 4ff.

[93] Walter Stengel, Das Taubensymbol des Hl. Geistes. Bewegungsdarstellung – Stilisierung – Bildtemperament, Straßburg 1904, 18, 31.

[94] Heinrich Dittmar, Symbol der Sehnsucht aller. Die Friedenstaube, Düsseldorf 1959, hat eine Geschichte der Taubensymbolik aus fünf Jahrhunderten geschrieben. Münter, 105-109.

beigegeben. Berücksichtigt man außerdem, daß die *Traube* als eucharistischer Wein in das Blut Christi verwandelt wird, findet man Zugang zu der Vorstellung, daß Weintrauben pickende *Tauben* diejenigen Seelen bedeuten sollen, die durch das Blut Christi die Seligkeit erlangt haben. Im Paradies – möglicherweise deutet der mitunter vierfach gegliederte Stamm des Rebstocks auf die vier Paradieses-Ströme (oder die vier Evangelien) hin – laben die Tauben sich an den Trauben, die auch ein Zeugnis für die Existenz des Landes der Verheißung sind (4 Mos. 13, 24).

Beim alten wie beim neuen Heidentum erfreut sich die Taube und der Ölzweig als Zeichen des Friedens in einer diesseitigen Welt, die aber als die einzig mögliche und wirkliche angesehen wird, die sogenannte Friedenstaube großer Beliebtheit. Für den Christen ist die von Noah ausgesandte, mit einem grünen Zweig als Zeichen wieder erwachten Lebens zurückkehrende Taube gemäß Gen. 8,1 das Sinnbild für die hoffnungsvoll durchgestandenen Drangsale der Sintflut, die alles zu vernichten drohte. Deshalb findet sich ihr Bild schon in den Katakomben und noch heute auf den „Friedhöfen“ als Ausdruck der Hoffnung auf ein Jenseits der Endlichkeit und des Glaubens an die beglückende Seligkeit des un-endlichen, des himmlischen Friedens.

Dieser Hinweis auf die Tauben-Symbolik hat bei aller Eindeutigkeit im einzelnen zugleich die Vieldeutigkeit des Symbols vor Augen geführt. Sie ist es, deretwegen mancher den Symbolen mißtraut.[95] Auf die verschiedene Bedeutung des „Hahns“ habe ich bereits eingangs hingewiesen. Der Hahn ist Symbol für Christus, der den neuen Tag ankündigt, aber auch Symbol für die Unkeuschheit, so daß das 6. Gebot in verkürzter Zeichnung geradezu durch den Hahn versinnbildlicht wird.[96] Der Hahn ruft aber auch zur Buße auf und ist zugleich Bild des Zorns. Man braucht, wie oben gesagt, nur an Marc Chagall zu erinnern, um den Unterschied zu der in der Patristik weitverbreiteten spezifisch christlichen Hahnen-Symbolik zu gewahren. Man nahm den Hahn für den aufweckenden und erweckenden Mahner (Ambrosianischer Morgenhymnus) – wie ja das Frühgebet als matutin auch gallicinium genannt wurde – und sah in ihm den Prediger (Hugo von St. Viktor). Noch bevor die Sonne aufgeht, verkündet der Hahn, selbst noch im Dunkel, die zu erwartende und bevorstehende Wirklichkeit des Lichtes.

Schon auf altchristlichen Gräbern bezeugt der Hahn in der ärgsten Finsternis den Morgen, den Morgen der Auferstehung. Später versinnbildlicht er gerade deshalb Christus als den Sieger über die Mächte der Finsternis und des Bösen. Seit dem 10. Jahrhundert wird er auf die Turmspitze der Kirche, noch über das Kreuz postiert[97], und zwar nicht nur deshalb, weil seine Wachsamkeit die Schlafenden aus ihren Träumen und den Betten reißt; und nicht nur, weil er die Sünder Reue lehrt (entsprechend Matth. 26, 74f., Attribut für Petrus, der Christus dreimal verleugnet hat). Während wir heutigentags vom „wetterwendigen” Turm-Hahn sprechen, der „sein Mäntelchen nach dem Wind dreht” und der jedermann zu Gefallen redet, sah man es früher ganz anders: wie der Prediger, der fest im Wort Gottes und in seinem Kreuz gründet, sich aber gegen jeden Angriff auf die Kirche, in heiligem Zorn aufgebracht, zur Wehr setzt, so dreht sich der kampfbereite Hahn auf dem Turm gegen den drohend andrängenden Wind, auf den obendrein kein Verlaß ist, weil er höchst veränderlich ist, weil er wetterwendig ist. Der

---

[95] Meir Wiener, Von den Symbolen. Zehn Kapitel über den Ausdruck des Geistes, Berlin, Wien 1924.
[96] Molsdorf, 185 und Tafel VIII.
[97] Sauer, 143ff.

Hahn dreht sich nicht um die eigene Achse, sondern in der Angel, das heißt im Wort Gottes, er ist gerade nicht opportunistisch und selbstsüchtig, sondern standhaft und treu.

Meir Wiener hat darauf hingewiesen, daß der Abendländer weniger zu Gleichnissen neigt, weil diese nach seiner Auffassung eher die Genauigkeit verwirren als fördern. Er ist deshalb auf Systematik und auf den erschöpfenden Vergleich aus. Der Orientale dagegen verlange, daß nur „eine" gewünschte Eigenheit drastisch ausgedrückt wird, während er für weitere Eigenheiten neuer Gleichnisse fordert. Der Abendländer frage immer danach, ob es „paßt", ob es auch tatsächlich „stimmt". Er neige dazu, die Symbole „beim Wort zu nehmen". Der Orientale suche die „Wertanalogie", habe es auf die begleitenden wertenden Gefühle abgesehen und erstrebe, im symbolischen Gefühlsausdruck das innere Wesen zu bestimmen und den Wert zu schätzen. Wenn es zutreffend ist, daß es nur Eins gibt und die Idee des All-Einen die höchste ist – ein Gedanke, der sich gerade auch christlich deuten läßt -, dann ist alles Hinweis darauf.[98] Aus alledem wird verständlich, daß die Forderung erhoben worden ist, eine „kritische Symbolik", sozusagen eine „Kritik der symbolischen Vernunft", auszuarbeiten. Worin aber soll sie gründen?

Im Wesen der Erscheinungen, in der die geschaffene Welt durchziehenden Analogie, in den Sachverhalten, in der Tiefendimension der Phänomene! Nicht zu Unrecht hat man gesagt, daß der wahre Symbolismus dem Menschen „seine Verflechtung im Kosmos erst bewußt" macht. „Es wird die große Aufgabe einer kritischen Symbolik sein, nach und nach alle bekannten Symbole, Symbolhandlungen usw. darauf zu prüfen, worin sie ihre Begründung suchen und finden. Innerhalb einer bürgerlichen Sphäre zum Beispiel verliert die Symbolik ihren Tiefgang, innerhalb einer atheistischen ‚modernen' Welt ist sie illegitim und nur zugelassen. Und so weiter. Nach solchen Erfahrungen werden sich die echten Symbole besser als es bisher geschehen ist gegenüber dem Abbild, dem Gleichnis, der Metapher, der Allegorie, der Hieroglyphe usw. usw. abgrenzen lassen."[99]

Gewiß, Symbole sind oft vieldeutig, und manch einer lehnt die Symbolsprache gerade wegen ihrer Vieldeutigkeit, die nicht als Chance und Stärke sondern als Abweg und Schwäche angesehen wird, ab. Wenn man aber die enge lebendige Beziehung erkannt hat, die zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen besteht, und wenn man ihr im Sinnbild Ausdruck zu geben vermag beziehungsweise diesen zu lesen versteht, dann schwindet für den Symbolsinnigen das Gegensätzliche und das verhüllte Offenbare kommt im Reichtum seiner vielfältigen *Gestalt-Gehalte* zur Erscheinung.

Nur der abstrakte, in eingleisigen Alternativen befangene Verstand beginnt zu räsonieren, wenn nicht alles nach seinem Reglement klar und eindeutig ist. Das Problem der Symbolik besteht nicht darin, daß die Vieldeutigkeit aufgelöst und eine totale Eindeutigkeit festgestellt wird, sondern darin, daß die Situations- und Lebensbezogenheit der Hinsichten als Vielseitigkeit dessen erkannt wird, was nicht Vielerlei und nicht bloßes Einerlei ist, sondern wesensgemäß durchsichtig ist. So kann, was der Verstand nur als Allgemeinbegriff Hahn zu fassen vermag, Anlaß zur in sich eindeutigen Symbolisierung von Verschiedenartigem, worauf ich oben hingewiesen habe, werden.

---

[98] Meir Wiener, Von den Symbolen. Zehn Kapitel über den Ausdruck des Geistes, Berlin-Wien 1924, 17, 34, 37.

[99] Hans Sedlmayr, Idee einer kritischen Symbolik, in: Umanesimo e Simbolismo. Archivio di Filosofia. Direttore Enrico Castelli, Padova 1958, (75-82), 76, 82.

10. Das Problem der Verbindlichkeit der Symbolsprache

Das Problem in der Symbolik besteht nicht darin, daß die Vieldeutigkeit aufgelöst und eine tote Eindeutigkeit festgestellt wird, sondern darin, daß die *Situations- und Lebensbezogenheit* der Hinsichten dessen erkannt wird, was nicht Vielerlei und nicht Einerlei, sondern was *durchsichtig* ist.

Romano Guardini hat für den Vorgang einer solchen konkretisierenden, bei aller Vielseitigkeit doch eindeutigen Symbolsprache, die nicht über die Dinge, Dimensionen und Personen nur räsoniert, sondern sie selbst zu Wort kommen und Winke geben läßt, großes Verständnis gezeigt. „Das wahre Symbol entsteht als natürlicher Ausdruck eines wirklichen, besonderen Seelenzustandes. Zugleich aber besitzt es, einmal gestaltet, eine oft sehr weitgehende Allgemeingültigkeit... In rein-gestimmtem Einklang müssen Geistiges und Leibliches lebendig ineinanderspielen. Zugleich muß der Geist wach und klar jeden Zug der Gestaltung beherrschen, sicher sondern, feinfühlig eingrenzen, besonnen wägen, damit bestimmte Inhalte auch ihren entsprechenden eindeutigen Ausdruck erhalten.“[100]

Und ist nicht die Wirklichkeit selbst mehrdeutig, wenn auch nicht unbegrenzt? Wenn man nur eine Seite anstarrt und sie borniert für das Ein-und-Alles hält, erscheint einem leicht die andere Seite als vieldeutig.

Nachdem das Symboldenken, das zwar untergetaucht, aber nicht untergegangen war, mancherorts und bisweilen wieder Platz greift, weil der Mensch erkannt hat, daß man mit den spezifisch wissenschaftlichen, zumal den naturwissenschaftlichen „Symbolen“, aber auch den philosophisch penetrant zur Anwendung gelangten logistischen, zwar einen exakten Ausdruck der Welt geben, nicht aber die Seele ansprechen, erheben und beleben kann, wird man daher trotz des erforderlichen und förderlichen einfühlsamen Kunstsinnes bei der Schätzung der Symbole, also auch der christlichen, gut daran tun, das Kriterium nicht nur in rein künstlerischen Gesichtspunkten zu nehmen, geschweige lediglich nur im Ästhetischen, sondern wird auf das Angezielte achten. Und man wird besonders darauf Wert legen, *daß* das Angezielte zum Ausdruck gebracht, nicht so sehr, wenn auch, *wie* es zum Ausdruck gebracht wird. Deshalb mag es nach wie vor gut und schlecht gestaltete Symbole geben. Das Entscheidende ist und bleibt aber, daß sie überzeugen. Wie eine Membrane vermitteln sie der Seele die Wirklichkeit und der Wirklichkeit die Seele. Die *Tiefendimension* des Symbols *weist* einen Weg, weil sie ein *Weg* ist. Gehen aber muß der Gewiesene selbst.

Hier liegt denn auch das Problem. Zum einen: Die Weisung des Symbols wird nicht mehr gesehen, ganz zu schweigen davon, daß man sie vielfach nicht mehr sehen

---

[100] Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, 4. und 5. Aufl. 1920, 53ff. (18. Aufl. Freiburg Br. 1958). – Weitere, diverse Themen behandelnde Literatur: Walter Baatz, Zur Wort- und Bedeutungsgeschichte von Symbol, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 3. Jg., H. l, Würzburg 1955. – Günther Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin 1951. – Christliche Sinnbilder. Neue Entwürfe von G. Nonnenmacher. Mit einer Abhandlung von Richard Wisser. Vorwort von Altbischof Prof. Dr. Wilhelm Stählin. Geleitwort von Weihbischof Walther Kampe, München 1964. – Vgl. die Besprechung des Buches und der Abhandlung als „Buch der Woche“ im Südwestfunk: Kulturelles Wort durch Dieter Stolte (20.12.1964). Publiziert unter dem Titel: Von der Situations- und Lebensbezogenheit christlicher Sinnbilder, in: Begegnung. Zeitschrift für Kultur und Geistesleben, 20. Jahrgang, Nummer 2, Köln 1965, 33-35. – Louis Réau, Iconographie de l’Art Chrétien I, Paris 1955, II, 1956. – Wilhelm Stählin, Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Zum 75. Geburtstag im Auftrag der evang. Michaelsbruderschaft. Hrsg. von Adolf Köberle, Stuttgart 1958. – Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, Basel/Stuttgart (seit 1960).

will und für überlebt hält oder durch bessere Mittel für überholt betrachtet beziehungsweise dafür ausgibt. Und zum anderen: Der Überstieg wird nicht mehr vollzogen.

Wo aber und wenn das Symbol, in dem sich, wie auch immer man es drehen und wenden will, dem Wortsinne nach ja zwei Teile zusammenfinden, ohne zum Einerlei zu werden, und durch das sich aufeinander Bezogenes als zusammengehörig, als zueinander „passend" erweist, den Betrachter, besser den Betrachtenden, und den im eigentlichen Wortsinn Be-schaulichen nicht mehr einbezieht und bindet, nicht mehr verbindlich für ihn ihn, da ist das Symbol tot. Man kann es zwar historisch, geistesgeschichtlich, religionswissenschaftlich zu abstrakter Präsenz erheben, aber es spendet dann kein konkretes Leben mehr, keine Wirk-lichkeit, weil es nicht mehr wirkt.

Unbestritten dürfte aber sein, daß Symbole und Sinnzeichen an der Seele des Beschauers, wenn er ihnen Einlaß gewährt oder sie nicht aus seinem Bewußtsein beziehungsweise seinem Seelenleben verdrängt, arbeiten. Als eigentümlich christliche werden sie in ihm allerdings nur wirksam, wenn er ihnen zu entsprechen vermag. Waren sie ehedem Ausdrucks- und Erkennungszeichen für die im gleichen Geist Lebenden, so muß vielfach dieser Geist durch sie erst wieder geweckt werden. Paul Tillich hat einmal klug und aufrichtig formuliert: „Es ist die große katholische Tradition, die uns diese Symbole vermittelt hat, um die wir ringen müssen, falls die Kraft zu neuen uns noch nicht geschenkt ist... Wenn das Prinzip des Protestantismus nicht das ist, was es sein soll, ein Protest innerhalb der katholischen Substanz, wenn der Protestantismus sich neben die katholische Substanz stellt, neben die Tradition, neben die Symbole, neben das sakramentale Denken, dann wird er leer werden."[101] Daß dies wieder und wieder an der Zeit ist, gehört zu den Grundüberzeugungen all derer, die die Traurigkeiten dieser Erde und den Schmerz des Menschen in den Grenzsitationen nicht als ein Letztes nehmen, sondern den Überstieg wagen.

So ist denn Symbolkunde keine christliche Kurzweil, und es ist die Symbolgestaltung kein künstlerischer Zeitvertreib. Den Sinn*gehalt* von Symbolen zu erfassen und ihre Sinn*gestalt* darzustellen, gehört zum Leben, also auch zum christlichen Leben hinzu. Drückt sich das Leben doch in ihnen nicht nur aus, es begreift sich in ihnen; jedoch nicht in einer über sich nicht hinauslangenden Selbstbezogenheit, sondern, dem ursprünglichen Richtungssinn und der *Tiefendimension* der Symbole entsprechend, sprengt es gerade durch sie die Hüllen des Sichtbaren und geleitet in eine Dimension, die als Ursprung und Ziel alles trägt, erhält und umgreift, und zu der der Mensch sich gerade auch in der Symbolerfahrung unterwegs weiß. Unterwegs nicht einzig und allein auf einem solchen Weg, der am *Ende* des Weges *endet* und den Ab-schied und das Abschiednehmen, das dem Menschen, der durch sein Leben hindurch um das „Sein zum Tode" weiß und das ihm als memento mori in die Handflächen beider Hände geschrieben ist, zu einem endgültigen macht. Unterwegs vielmehr, und zwar durch entsprechende Symbole versinnbildlicht, im Bewußtsein dessen, daß der Grundriß, der durch das Seiende hindurchgeht und als Unter-schied, Trennung, Ge-schiedenheit und dementsprechendes Ab-schied-nehmen manifest ist, endet, wenn die *Endlichkeit* ihr *Ende* findet.

---

[101] Paul Tillich, Der Mensch im Christentum und im Marxismus – Protestantische Vision, Stuttgart und Düsseldorf 1953.

Philotheos **5** (2005) 39-67

Evêque **Athanase (Yevtitch)** de Herzégovine
Monastère Tvrdoš, République Srpska

Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais

Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. (He 13,8)

Ἅπας οὖν τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς ὁ σκοπός εἰς τὸ Χριστοῦ βλέπει μυστήριον... τέλος γὰρ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὁ Χριστός.
(St Cyrille d'Alexandrie, PG 68,268A)

1. Le tout-divin et supra-divin (ὑπέρθεον) **Nom** de Dieu a été révélé par Dieu Lui-même à Moïse qui a vu Dieu au pied du mont Horeb sur le Sinaï: «JE SUIS CELUI QUI EST» (Ex 3,14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה – ἐγώ εἰμι ὁ ὤν).[1] Et il dit: «"Voici ce que tu diras aux Israélites: **JE SUIS** m'a envoyé vers vous." Dieu dit encore à Moïse: "Tu parleras ainsi aux Israélites: Yahvé (le Seigneur), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est *mon Nom* pour toujours, c'est aussi *mon Souvenir* (*mon Mémoire*) de génération en génération"» (זֶה־שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר – Ex 3,14).[2]

Peu après, Dieu a redit à Moïse Son Très Saint **Nom** de la façon suivante: «Je suis **YAHVE** יְהוָה = le SEIGNEUR. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu Tout-Puissant *El Shaddai* (Gen 17, 1), mais je ne leur ai pas révélé mon *Nom* de **YAHVE**» (Ex 6,2-3).

Après Moïse, ce sont les Prophètes qui prononcent et écrivent ce même Très Saint **Nom** de Dieu, le prophète Osée par exemple (Os. 12,6): «Oui, Yahvé, le Dieu Sabaot, Yahvé est Son Titre (יְהוָה זִכְרוֹ)». Ce Nom **YAHVE** est prononcé et écrit par d'autres Prophètes inspirés par Dieu, jusqu'au Prophète Daniel et au Prophète Malachie, par lequel Dieu Lui-même dit: «Car Je suis **YAHVE** et Je n'ai pas changé» (Ml 3,6; cf. Jr 16,21; Ps 6,5; Dn 9,10.12).

Après ces Prophètes, les Hébreux ne prononcèrent plus ce Très Saint Nom de Dieu; et là où dans les Saintes Ecritures était écrit le saint tétragramme **YHVH**,[3] ils le prononçaient comme *Adonaï* = le Seigneur (ou comme *Elohim = le Fort, le Puissant = Dieu*, si le nom Adonaï était placé à côté de YHVH).[4] Ceci s'est produit parce qu'à

---

[1] Voir d'autres traductions possibles dans l'*Annexe*, à la fin du texte.

[2] Le *Nom* et le *Souvenir* sont ici synonymes. Cf. Ps.135,13: «Yahvé (YHVH), Ton **Nom** à jamais! Yahvé (YHVH), Ton **Souvenir** d'âge en âge!»

[3] Sur le Nom de Dieu YHVH voir le développement placé en *Annexe*.

[4] La plupart des exégètes de la Bible considèrent que la pratique des Hébreux qui consistait à substituer le tétragramme **YHVH** par **Adonaï** = **le Seigneur** était en usage au temps de la traduction de la LXX, de sorte que **YHVH** a été partout traduit par Κύριος = **le Seigneur**. Voir M. Erdeljan, Substitucija Imena Božijeg JHVH u Sv. Pismu, *Zbornik Bogoslovskog fakulteta Univerziteta u Beogradu* (M. Erdeljan, La Substitution du Nom de Dieu JHVH, in *Recueil/Annuaire de la Faculté de théologie de Belgrade*), n° 2, Belgrade 1951, pp. 393-413.

cette époque les Prophètes authentiques avaient disparu, ce que fait ressentir déjà le Psaume 74, 9 et ce dont témoignent clairement les Livres des Maccabées (1Mac 4,46; 9,27; 14,41; et Dn 9,24) ainsi que Joseph Flavius.[5] Que s'est-il produit et pourquoi en a-t-il été ainsi? Avant de répondre à cette question, il nous faut examiner d'abord les questions suivantes.

2. Qui est apparu à Moïse sous le Sinaï ? Selon le témoignage inspiré du Saint Archidiacre et Prôto-Martyr Stéphane, qui fut prononcé devant le Sanhédrin juif avant la lapidation, alors que lui-même était «tout rempli de l'Esprit Saint et voyait les Cieux ouverts et le Fils de l'Homme à la droite du Père» – le Prophète Moïse avait eu «*dans le désert du Mont Sinaï la vision (l'apparition) de l'ANGE du Seigneur dans la flamme d'un buisson en feu*», mais cet Ange était le **Fils de Dieu** Lui-même, le Seigneur Jésus Christ. Ceci est attesté par le fait que ce même *Ange* théophanique dit aussitôt à Moïse: *«Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob»* (Ac 7,30-33; Ex 3,2-6.14-15; 6,2).

Par conséquent, l'Ange qui apparaît à Moïse était Dieu Lui-même, or ce Dieu est Dieu *Qui se révèle*, le Dieu de la Révélation divine – Le Fils de Dieu. En effet, dans le récit de Moïse sur cette apparition comme dans la relation et l'explication de cet événement par Stéphane, le changement successif des noms de **Celui qui apparaît** dans le buisson: tantôt «*l'Ange* du Seigneur», tantôt «le *Seigneur*», tantôt «Je suis le *Dieu* d'Abraham, d'Isaac et de Jacob», montre que la Personne de cette *théophanie* était le Fils de Dieu Lui-même, car Il est la Personne Divine de la *Révélation* dans l'Ecriture Sainte et c'est pour cela qu'Il porte le nom d'«**Ange** (le Messager, l'Emissaire) de Dieu», «l'**Ange** *du Grand Conseil*» de Dieu,[6] c'est-à-dire du Conseil de la Très Sainte Trinité, ce qui ne peut désigner Dieu le Père, car Il ne se révèle pas immédiatement, comme le dit Saint Jean l'Evangéliste: *«Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils Unique (Monogène), qui est tourné vers le sein du Père,* ***Lui, L'a fait connaître***» (Jn 1,18).[7]

Ceci est également confirmé par le texte du prophète Malachie 3,1: «Voici que je vais envoyer mon *Ange*, pour qu'il fraye un chemin devant moi (cf. Is 40,3). Et, soudain il entrera dans son sanctuaire, le Seigneur (*ha Adon*) que vous chercher; et l'Ange de l'Alliance que vous désirer, le voici qui vient! dit Seigneur (Yahvé) Sabaot». Il est clair que dans le texte précité, l'identification mystique ne concerne pas l'ange premièrement nommé (v. Mt 11,10, où cet ange est personnifié par st Jean le Baptiste) mais Adon (=le Seigneur) et l'Ange de l'Alliance (cf. Ex 3,2-4 et 23,20) tout en n'étant pas le Seigneur Sabaot mais un autre.

Le Fils Unique de Dieu, Notre Seigneur Jésus Christ, est donc la Personne de la *Théophanie*, de la Révélation de Dieu, car dans l'Ancien Testament la Théophanie se manifeste parfois à travers une *Angélophanie* (comme lors de l'apparition de Dieu à

---

[5] *Contre Apion*, 1,38-43; *De bel. Jud.* Introd. 6,17-19 et 1,1.3.36.

[6] Is. 9,5-6 LXX; 25,1; 46,9-10; Jr. 39,19; cf. Mal. 3,1; Ps. 32/33,11 = Prov. 19,21.

[7] Une telle conception est partagée par tous les Saints Pères de l'Eglise, depuis Saint Justin le Martyr du 2e siècle (*Entretien avec Triphon*, 56-62, précisément 60,4: «Dans la vision à Moïse dans le buisson, est apparu et parlé le Verbe-Fils de Dieu Lui-même qu'on appelle *Ange* et qui est Dieu»; cf. *Apologie* I, 63, 4-17), jusqu'à St. Irénée (*Contra haer*. 4,5,2), Basile le Grand (*Contre Eunom.* 2,18) et d'autres Pères à travers les siècles. Il est intéressant de voir *la Profession de foi* des Pères du concile d'Antioche (268) contre Paul de Samosate (texte publié dans Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 178-182; voir aussi G. Bardy, Paul de Samosate, Etudes historiques /Spic. Sacr. Lovaniense. Fasc.4/, Louvain 1929, 14-19).

Abraham, à Jacob, à Moïse).[8] Aussi le Christ a–t-Il dit aux Hébreux et à Ses disciples: «Qui m'a vu a vu le Père» (Jn 14,9-11) et «le Père est en moi et moi dans le Père» (Jn 10,38; 14,10-11) ainsi que «Moi et le Père nous sommes un» (Jn 10,30).[9] Par conséquent, Dieu **YaHVeH** qui apparut à Moïse, est le Pré-éternel Fils *Unique* (*Monogène*) de Dieu, Qui en s'incarnant et en devenant homme, par l'Esprit Saint et la Vierge Marie, deviendra **Jésus Christ**; le *Monogène* deviendra le *Premier-né*,[10] c'est-à-dire Dieu-homme et Sauveur du monde. C'est ce que répétera Saint Jean dans *l'Apocalypse* (Ap 1,8; 21,6; 22,13), comme on le verra ultérieurement.[11]

Les raisons pour lesquelles les Juifs de l'époque du Christ ont oublié et perdu le vrai et entier **Nom** du Dieu Vivant et Véritable et de Celui qu'Il a envoyé – Jésus Christ, sans Lequel et en dehors de Qui, «nul ne vient au Père» (Jn 17,3; 14,6), sont expliquées par ce Juif ardent et persécuteur de chrétiens que fut Saül avant que le Christ Lui-même ne l'ait rencontré et converti en Paul, devenant Son apôtre et son témoin pour la vie entière. Celui-ci explique qu'il en est ainsi parce que les Juifs qui n'acceptent pas le Christ, ne comprennent ni Moïse ni les Saintes Ecritures, car *«jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce voile demeure* (sur leur visage)… *et jusqu'à ce jour, quand on lit Moïse, un voile est posé sur leur cœur. C'est quand on se convertit au Seigneur* (=Le Christ) *que le voile est enlevé»* (2 Co. 3,13-16).[12]

Du fait de ce «voile», que les Pharisiens ont réussi à imposer à la grande majorité des Juifs,[13] ceux-ci n'ont pas reconnu et ne reconnaissent toujours pas dans les Saintes Ecritures les prophéties claires sur le **Christ-Messie**,[14] Qui, dans l'Ancien Testament

---

[8] On le voit aussi chez le Prophète Isaïe (6,1), dont la vision de *la gloire* de Dieu et de *Ses vêtements* est interprétée par l'Evangéliste Jean (12,41) comme la vision du Seigneur Jésus Christ Lui-même *incarné*, ce que rappelle Saint Jérôme (*Coment. d'Isaïe* 6,1, livre 3 *ad loc.*), qui ajoute: «Nous lisons que le Seigneur (Jésus Christ) a été vu sous une apparence humaine par Abraham (Gen 18,1-33) et que Celui qui a lutté avec Jacob était Dieu (Gen. 32,30). Ezéchiel a lui aussi vu le Seigneur sous une apparence humaine, assis sur les Chérubins (Ez. 1,26-27).» Jérôme ajoute, à juste titre, que l'apparition du Seigneur Jésus Christ correspondait aussi à l'annonce de l'apparition de la Sainte Trinité (ib.), conformément à une perception qu'il avait entendue chez d'autres Pères de l'Eglise.

[9] Car on ne dit pas «nous sommes *une Personne* (εἷς ἐσμεν)», mais «nous sommes *Un* (**ἕν** ἐσμεν)», car le Père et le Fils sont deux Personnes divines distinctes, mais dans une unité substantielle d'une seule Divinité.

[10] Ceci est abondamment traité par St Cyrille d'Alexandrie, dont la Christologie repose précisément sur l'identification du *Monogène* et du *Premier-Né* (en particulier: Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς et Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, PG 75, 1189-1361; nouvelle éd. G.M. de Durand, SCh No 97, Paris 1964. Voir et J. McGuckin, St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology and Text, éd. Brill, Leiden 1994.

[11] Temoigne de cela est l'exegese de St Maxim le Confesseur sur *Notre Père*, oú le *Ton Nomme* (=du Père) est *le Fils*, car Dieu «n`a pas une *Nom* approprié, mais essentiel», aussi comme le *Royaume*, qui est l'Esprit Saint, parceque «le Fils et l`Esprit Saint coexistent essentielement avec le Père» (ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον τῷ Πατρὶ οὐσιωδῶς συνυφέστηκαν, PG 90.884C).

[12] Suite à cette incompréhension juive des Saintes Ecritures et de l'orientation christologique, St Cyrille de Jérusalem a dit: «N'accueille donc pas les propos des Juifs (=pharisiens), mais ceux des Prophètes» (Les catéchèses X,2).

[13] Les Pharisiens, cependant, n'ont pas réussi à imposer une telle conception à tous les Juifs, comme le montre l'exemple du prêtre Zacharie, le père de Jean le Précurseur (Lc.1,68-79). Voir: Н. Куломзин, *Мессия-Пророк*.Мессианские чаяния Еврейского народа около времен Иисуса Христа, Москва 2003.

[14] Particulièrement significatif est le fait par exemple dans *Encyclopaedia Judaica* contemporaine, publiée en anglais (en 16 tomes, 1972/82/92/2002, Judaica Multimedia-Israel, CD Rom Edition) et en russe (en 10 tomes, Jérusalem 1976-2001), les textes sur le Messie sont très pauvres. Il faut reconnaître que les textes sur le Messie dans l'Ancien Testament, quoique meilleurs, sont également réduits aussi dans de

est apparu Lui-même, à la fois comme l'*Ange* de Dieu (=Héraut et Messager) et comme *Dieu*. C'est pourquoi les *théophanies* et les *angélophanies* vétérotestamentaires étaient en fait des apparitions *messianiques* de Dieu – des *Christophanies*, des annonces du **Messie** progressivement révélé aux Patriarches et à leur descendance. Dans l'Ancien Testament, en fait, Dieu Lui-même, par l'intermédiaire de Ses Prophètes, de Moïse à Malachie et Daniel, a prédit clairement qu'Il enverrait à Israël et à travers lui au monde entier, Son **OINT – le Messie,** ou en hébreu **Mashiah de Yahvé** (מַשִׁיחַ יְהוָה), par Qui et à cause de Qui, les grands prêtres, les rois et les prophètes étaient *oints* et donc portaient le nom d'«*Oints* du Seigneur», à l'instar d'Aron, Samuel, David, qui furent τυπικοὶ χριστοί comme le dit saint Cyrille de Jérusalem.[15] Selon Le *Messie-Oint*, Qui apparaîtra dans le peuple élu d'Israël comme «*le Christ* à lui destiné par avance» (τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστόν – Ac 3,20) et à cause de Qui en fait Israël a été élu comme le Peuple de Dieu – parfois Israël sera lui-même appelé l'*Oint* de Dieu. Ceci parce que le Messie = le Christ, promis et annoncé à Israël, comme «issu, selon la chair, d'Israël», étant en même temps l'***Oint et Dieu*** (***ὁ ὢν*** ἐπὶ πάντων *Θεὸς* εὐλογητός εἰς τοὺς αἰώνας – Ro 9,5),[16] n'est pas seulement une Personne individuelle, mais également une Personne collective, corporative=ecclésiale, comme Sauveur d'Israël et de tout le genre humain, comme *la Tête* et *les Prémices* du Nouvel Israël, c'est-à-dire de l'Eglise, comme on le verra ci-dessous.

3. On signalera seulement quelques passages de l'Ancien Testament où on évoque clairement le Messie c'est-à-dire l'*Oint*, le Christ (Ex 30,30; 1Sam 2,35; 24,7.11; 2Sam 19,22; 23,1): *«devant Mon Oint»*: לִפְנֵי־מְשִׁיחִי, *«l'Oint de Yahvé»* מַשִׁיחַ יְהוָה *«l'Oint du Dieu de Jacob»* מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב (dans la traduction de la LXX: ἐνώπιον **Χριστοῦ** μου / **Χριστὸς** Κυρίου / **Χριστὸς** Θεοῦ Ἰακώβ). Dans les Psaumes, on cite fréquemment le ***Messie*** = le ***Christ*** = ***l'Oint*** du Seigneur. Ainsi dans le Psaume 2,2: «les princes tiennent tête à Yahvé (le Seigneur) et à son **Messie** = ***le Christ***» (וְעַל־מְשִׁיחוֹ עַל־יְהוָה = κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ **Χριστοῦ** Αὐτοῦ).[17] Ces passages

---

quelques dictionnaires et encyclopédies bibliques, par exemple le *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Abbaye de Maredsous-Brepols, 1987).

[15] Dans ses *Catéchèses*, St Cyrille en parle abondamment: «Il ne faut pas se contenter de croire simplement dans le Christ Jésus, ni Le recevoir comme l'un des nombreux hommes que l'on a improprement appelés *christ* – χριστοί. Ceux-là en effet étaient des *christs symboliques* – τυπικοὶ χριστοί, tandis que Celui est **le vrai Christ** (Χριστὸς ἀληθής), Qui n'a pas accédé par suite d'une promotion humaine au sacerdoce suprême, mais Il possède éternellement de la part de Son Père, la dignité du sacerdoce suprême… Nous L'appelons Fils de Dieu, non de notre propre initiative, mais bien parce que le Père Lui-même a appelé Son Fils – *Le Christ* … Pierre, par une inspiration du Père qui éclairait son intelligence, a Lui dit: *Tu es le Christ* – pas simplement – mais *le Fils du Dieu vivant* (Mt 16,16)». (*Catéchèses* 11, 1-3). Les passages précités de St Cyrille montrent clairement que dans la conception néotestamentaire et ecclésiale, le Christ est le Fils de Dieu, c'est-à-dire que le *Messie* possède la dignité Divine et qu' Il est Dieu venu de Dieu dans le monde (Ps. 110,1-4; Ac. 13,32-41).

[16] Nous ne voulions pas utiliser ce passage de Rm 9,5 où l'expression **ὁ ὢν** ἐπὶ πάντων Θεός, est littéralement employée, de même que dans Ex 3,14 (LXX) ἐγὼ εἰμι **ὁ ὤν**, comme encore une preuve textuelle que le Christ est YAHVE Qui est apparu à Moïse sur le Sinaï. Ceci ne veut pas dire que ce passage de Paul ne témoigne pas du Christ Véritable Dieu, comme Dieu le Père. Ceux qui tentent, ces derniers temps, de modifier le sens clair de ce passage(Rm 9,5) par une ponctuation différente, ne font que dévoiler leurs tendances hérétiques.

[17] Cf. Ac 4,26-27, où ceci s'applique directement au Christ; voir également Ps 20/19,7; 132/131,10.17; 110/109,1-4.

montrent la Personne merveilleuse et paradoxale du Christ-Messie Qui est proche de Dieu et Qui est aussi une Personne particulière, proche des hommes (cf. He 2,11-14).

De même, dans le Psaume 44/45,3.7-8, il est écrit: «Tu es beau, le plus beau des fils des hommes, la grâce est répandue sur tes lèvres. Aussi tu es béni de Dieu à jamais… Ton trône est, ô Dieu, pour toujours et à jamais! Sceptre de droiture, le sceptre de ton règne! Tu aimes la justice, tu hais l'impiété. C'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu T'a donné l'onction (מִשְׁחֶךָ – ἔχρισέν σε) huile d'allégresse comme à nul de tes compagnons» (cf. He 1,8-9, où ce passage s'applique au Christ).[18] Ce texte démontre que le Messie est Dieu et Homme et qu'il a une intime relation/communion avec Dieu et avec les hommes. Cette double propriété («diophysite» diront plus tard les Saints Pères) du Même Unique Messie, est le cœur de la *Christologie* biblico-ecclésiale.

Saint Cyrille d'Alexandrie interprète sans hésitation ce passage dans une perspective proprement christologique:

> Κέχρισται γὰρ εἰς ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (He 3,1), γενόμενος ἄνθρωπος ὁ Υἱὸς, ἵν' ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τὴν εἰς αὐτὸν πίστιν εὐωδιάζοντας. Χρίεται δὲ τῷ ἐλαίῳ τῆς ἀγαλλιάσεως, ἵνα τὴν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐννοήσωμεν χάριν… Εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ Χριστῷ πεπράχθαι λέγεται, ἀλλ' οἰκονομίας ἦν τὸ χρῆμα μεστόν… Δέχεται δὲ ἀνθρωπίνως μεθ' ἡμῶν τὸ Πνεῦμα καὶ αὐτὸς, ὅτε γέγονε καθ' ἡμᾶς, οὐχ ἑαυτῷ τι προστιθεὶς καθ' ὃ νοεῖται καὶ Θεὸς καὶ Λόγος, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ καὶ **πρώτῳ** (=πρωτοτόκῳ – Rm 8,29) τῇ τοῦ ἀνθρώπου φύσει προξενῶν τὸ τῆς ἀγαλλιάσεως Πνεῦμα. Ὅπου γὰρ θείας φύσεως μέθεξις, καὶ χάρις υἱοθεσίας, καὶ ζωῆς ὑπόσχεσις τῆς εἰς μακρὸν αἰῶνα καὶ οὐρανῶν βασιλείαν, ἐκεῖ που πάντως τὸ ἀγαλλιᾶσθαί ἐστιν. Πλὴν *παρὰ τοὺς μετόχους αὐτοῦ* κέχρισται Χριστός: ἡμεῖς μὲν γὰρ τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ἑαυτοῖς ἐσχήκαμεν (2Co 1,22): ὡς δὲ ὁ Παῦλός φησι, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ἐν Χριστῷ νοεῖται σωματικῶς (Col 2,9)… Πότε δὲ *ἐχρίσθη* ὁ Χριστός; Ὅτε ὡς ἐν εἴδει περιστερᾶς τὸ Πνεῦμα ἦλθεν ἐπ' αὐτόν (Mt 3,16). Τότε καὶ τὸ καινὸν ὄνομα ἐδέξατο, κατὰ τὴν τοῦ προφήτου φωνήν. Ἔφη γὰρ ὅτι "καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ καινὸν, ὃ Κύριος ὀνομάσει αὐτῷ." (Is 62.2; Ap 3,12). Πρὸ μὲν γὰρ τῆς ἐνανθρωπήσεως γυμνὸς ἔτι καὶ ἄσαρκος ὁ Λόγος ὢν, θεοπρεπῶς ὠνομάζετο Φῶς καὶ Ζωὴ καὶ τὰ τοιαῦτα. Μετὰ δὲ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἧς τὴν οἰκονομίαν *ἡ τοῦ κεχρίσθαι δύναμις* εἰσφέρει, ὡς κεχρισμένος ἤδη παρὰ τοῦ Πατρὸς *τὸ καινὸν ὄνομα* δέχεται, τουτέστι τὸ **Χριστός** (Phi 2,9). Αὐτὸς γὰρ ὢν ὁ τοῖς ἄλλοις ἁγιασμοῦ χορηγὸς ὡς Θεὸς, μεθ' ἡμῶν ἁγιάζεται κατὰ τὸ ἀνθρώπινον: περὶ ὃ καὶ ἡ χάρις, καὶ τῆς σαρκὸς ὁ ἁγιασμὸς, τῆς οὐ κατὰ φύσιν ἁγίας, ἀλλ' ὡς ἐν μεθέξει τῇ παρὰ Θεῷ. Τοὺς δὲ μαθητὰς (=les Apôtres, le Christ) ἀδελφοὺς ὠνόμασε, καὶ *μετόχους* ἑαυτοῦ κατεστήσατο. Ἁγιάζει γὰρ ὡς Θεὸς, τῷ ἰδίῳ καταχρίων Πνεύματι τοὺς ἐν μεθέξει γεγονότας αὐτοῦ διὰ πίστεως.[19]

Le commentaire de Cyrille montre clairement l'unicité de la Personne, le double caractère de la nature et de la mission du Christ-Messie, comme les conséquences sotério-ecclésiologiques de cet *évènement-mystère* (ce qui sera développé ultérieurement).

De même, l'exemple d'un tel passage *messianique* (=*christologico-ecclésiologique*) se trouve dans le Psaume 102/101,14.16.19-23: «Toi, tu te dresseras, attendri pour Sion,

---

[18] La tentative des traducteurs juifs et d'autres plus récents d'interpréter ce passage, soi-disant pour "des raisons théologiques", comme: «C'est pourquoi *Dieu, ton Dieu*, T'a donné l'onction d'une huile d'allégresse», est en fait une fuite par rapport au texte de ce Psaume, où le Roi-Messie est appelé ***Dieu*** dès le verset 7 (cf. un contexte semblable dans Ps 42/43,4; cf. également Ps 2,7;Is 9,5;Zach 12,8; Ac 10,38 et He 1,8-9 où le Messie est appelé *Dieu*). Voir en particulier Ps 82/81,1.6 et les paroles du Christ dans Jn 10,34-35; également St Jérôme, *Epist*.65,13; Eusèbe de Césarée, *In Psalm*.44,7-8,*ad loc.* PG 23,72-441.

[19] Cyrille d'Alexandrie, Expositio in Psalmos, *ad. loc.* PG 69.1037D – 40A.

car il est temps de la prendre en pitié, car l'heure est venue… Et les païens (*goyim*) craindront le Nom de Yahvé, et tous les rois de la terre, ta gloire; quand le Seigneur (*Yahvé*) rebâtira Sion, il sera vu dans Sa gloire… On écrira ceci pour l'âge à venir et un peuple (nouvellement) créé (עַם נִבְרָא – λαὸς ὁ κτιζόμενος) louera Dieu: Il s'est penché du haut de son sanctuaire, le Seigneur, et des cieux a regardé sur terre, pour publier dans Sion le Nom du Seigneur, sa louange dans Jérusalem, quand se joindront peuples (*amim*) et royaumes pour rendre un culte au Seigneur». Un passage semblable, messianique (=christologico-ecclésiologique) se trouve dans le Ps 22/21,23.26.28-32 et dans Soph 2,11, où s'identifient les expressions: «mes frères», «la grande assemblée» (קָהָל – ἐκκλησία = synanogue-église), «les lointains de la terre», «les familles des nations», «les îles des nations», *«le peuple à naître»* (עַם נוֹלָד – λαὸς ὁ τεχθησόμενος), où ce dernier mot revêt la même signification que l'expression citée plus haut, tirée du Psaume 102/101,19: *«un peuple* (nouvellement) créé». Ajoutons que certains de ces extraits des Psaumes sont cités dans le Nouveau Testament, comme se rapportant au Christ (He 1,10-12;2,12).

Selon les Saints Pères de l'Eglise, tel que Saint Athanase le Grand, les deux Psaumes considérés (22/21 et 102/101) évoquent le salut d'Israël par le Seigneur (à l'époque de la captivité babylonienne et plus tard) mais aussi le salut de tous les peuples qui auront foi dans le Seigneur et accèderont à Sion = l'Eglise, de sorte que tous deux ensemble – le peuple juif et les autres peuples du monde – deviennent, à l'époque messianique du Christ, transfigurés en un *peuple nouveau* (Eph 2,14). Saint Athanase écrit:

> Ἡ διὰ τοῦ ψαλμοῦ προσευχὴ, καὶ ἡ περὶ τῶν ἐθνῶν ἐπαγγελία προφητευομένη, καθάπερ ἐν στήλῃ τυπωθεῖσα δέδοται τοῖς Ἰουδαίοις, εἰς τὸ φυλάττεσθαι τῷ νέῳ Ἰσραὴλ καὶ τῇ κατὰ Χριστὸν γενεᾷ… – c'est justement – *λαὸς ὁ κτιζόμενος* (ὅστις) αἰνέσει τὸν Κύριον. *Ὅτι ἐξέκυψεν ἐξ ὕψους ἁγίου αὐτοῦ* – τὴν αἰτίαν ἡμῖν τῆς κλήσεως τῶν ἐθνῶν παρατίθεται. Αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπιφάνεια τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ, ἣν ἐποίησε κλίνας οὐρανούς. *Τοῦ ἀναγγεῖλαι ἐν Σιὼν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* Καὶ τοῦτό φησι τῆς καθόδου αἴτιον, ὅπως ἡ Ἐκκλησία ἀνυμνεῖν μάθοιεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, αὕτη γάρ ἐστιν ἡ Σιών. *Ἐν τῷ ἐπισυναχθῆναι λαοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό*… – cela montre – τῶν ἐθνῶν… τὴν ἐπὶ τὸν Κύριον συναγωγὴν.[20]

[20] Saint Athanase, Expositiones in Psalmos CI, *ad loc.* (PG 27.429). D'autres Pères de l'Eglise partagent cette interprétation. On citera Didime d'Alexandrie: «Le temps de la restauration de Sion est la théophanie de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ aux hommes, Qui est à l'origine de la reconstruction de Sion; mais on ne doit pas penser qu'il s'agit d'une ville terrestre (Sion), ni de la Jérusalem terrestre, mais de la restauration d'une ville de piété (τοῦ τῆς εὐσεβείας πολιτεύματος –Phi 3,20)… Il est possible que lors de Son premier avènement, le Seigneur ait reconstruit Sion, alors que lors de la deuxième venue, Il apparaîtra dans Sa gloire, puisque le Logos s'est fait chair, et Il a habité parmi nous (Jn 1,14) et Il a bâti spirituellement l'Eglise appelée Sion» (*Catènes* sur Ps 101,14-17. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung /Patristische Texte und Studien, 16/, Berlin – New York 1977, Band II, 224-225). Poursuivant l'interprétation desdits Psaumes, Didime d'Alexandrie dit: «Car les *peuples crées* sont ceux qui ont cru dans le Seigneur, quand ils ont accédé à la foi et adopté le culte de Dieu. Ainsi, si on est en Christ – on est une nouvelle création, alors que deux s'élèvent dans le Christ lui-même, l'un circoncis (=Israël) et l'autre païen (τά ἔθνη), en un seul Homme Nouveau (2Co 5,17; Eph 2,14), car l'expression *création/construction* signifie non pas l'accession à l'être (οὐσίωσιν), mais une transformation/transfiguration (μετασκευασμόν)… Ainsi «le *peuple nouvellement créé* louera le Seigneur», en accédant à la connaissance du Dieu Unique. Il est juste de dire *le peuple nouvellement créé* (ὁ κτιζόμενος); en effet, si on avait voulu parler d'accession à l'être (οὐσίωσιν), on aurait parlé de peuple créé (κτισθείς), car il n'est pas possible de rester toujours au niveau de l'accession à l'être, mais il existe de même des transformations et des changements (μετασκευάζεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι)» (ibid.).

On ne fera à présent mention que de deux passages du prophète Isaïe consacrés au Messie comme d'un «***Rejeton*** sorti de la souche de Jessé» (*hymne messianique*: Is 11,1-10), sur Lequel «reposera l'Esprit du Seigneur (Yahvé), Esprit de sagesse», etc., ce qui sera reproduit, à sa manière, aussi bien dans Is 42,1-7 que dans Is 61,1. Dans le premier verset (42,1+), Yahvé parle de Son Serviteur: «Voici *mon Serviteur* que je soutiens, *mon Elu*[21] en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon Esprit», alors que dans le second verset (61,1), où le Messie parle Lui-même: «L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, car le Seigneur m'a donné l'onction; Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle…» etc. Tous ces passages doivent être reliés au Nouveau Testament (Lc 4,18; Mt 3,16-17; 12,17-21; Ac 2,16-18; Jn 1,33-34), où ils concernent directement le Christ. On citera également un passage messianique semblable, du prophète Jérémie: «Voici venir des jours – oracle du Seigneur – où je susciterai à David un *Germe* (צֶמַח LXX: ἀνατολήν) juste; un Roi règnera et sera intelligent, exerçant dans le pays droit et justice. En Ses jours, Judas sera sauvé et Israël habitera en sécurité. Voici le Nom dont on L'appellera: Seigneur (*Yahvé*) – notre Justice (Jr 23,5-6)».[22] Ce ne sont pas là les seuls passages christologiques chez Isaïe et Jérémie, mais nous y reviendrons ultérieurement.

On se référera à ce stade de notre étude à un passage christologique tiré du Prophète Daniel (Dn 9, 24-26), où la prophétie messianique prédit clairement que «sera **oint** (וְלִמְשֹׁחַ = *ve-limšoah*) **le Saint des saints** (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים)», et que de cette époque… jusqu'au «***Messie*** (=le Christ) **le Chef** (נָגִיד מָשִׁיחַ), sept semaines et soixante-deux semaines…, et au bout de soixante-deux semaines, le **Messie** (מָשִׁיחַ = le Christ) sera mis à mort».[23]

On citera aussi un passage *christologico*-ecclésiologique, bien connu, des Proverbes (8,22-23): «le Seigneur m'a créée/m'a eue (*qanani* – קָנָנִי), prémices de son œuvre (LXX: prémices de ses voies), avant ses œuvres les plus anciennes, dès l'éternité, je fus établie (*sacrée*, *ointe* – Ps 2,6), dès le principe, avant l'origine de la terre».[24] La Sagesse de Dieu prononce ces paroles sur Elle-même. Les exégètes juifs, comme en témoigne Rachi (1040-1105),[25] affirment que le monde a été créé pour la *Torah* et *Israël*, car,

---

[21] Le texte des LXX ajoute: «Israël – mon Elu», où *Israël* correspond probablement à une glose (Bible de Jérusalem) de Is 49,3: «Tu es mon Serviteur, *Israël*» (cf. aussi Is 41,8), mais ceci ne reflète pas une modification substantielle, car Israël est, *par élection*, le symbole du Messie et le Messie est le symbole d'Israël *Elu. Le* Messie est une Personne collective et en Lui se personnifie tout Israël, mais pas seulement Israël. (L'erreur des pharisiens est d'avoir repoussé le *Personne du Messie* en mettant l'accent sur Israël, et, ce faisant, «nationalisé» le *Choix* de Dieu, réduisant la *Semence* d'Abraham–d'Israël à la «biologie», à la place de la miséricorde – grâce (חֶסֶד) de Yahvé = l'Amour = le Christ-Messie: Jr 31,3; Jn 8,33.39; Rm 4,13.16; 9,5-8; Rm 5,5; Ga 3,16).

[22] Jérémie répète pratiquement ceci, dans Jr 33,15-16. Voir également Is 11,1-10 et Zach 3,8 et 6,12, ainsi que dans Ap 5,5, où on retrouve la même expression concernant le Christ.

[23] La traduction de la LXX du Livre de Daniel, jugé inexact, n'a pas été validé par l'Eglise, qui a retenu la traduction de Téodotion, où on trouve: τοῦ χρῖσαι Ἅγιον ἁγίων… ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου … Χρῖσμα, où le nom juif de **Mašijah** (le Christ, l'Oint) a été traduit par l'***onction***.

[24] Le verbe קָנָה signifie *avoir*, *posséder*, *acquérir*, mais aussi *créer* (Gn 14,19), d'où la traduction de la LXX: ἔκτισέ με = *m'a créée*; alors que le verbe נסך signifie *verser*, *couler*, *répandre*, mais également: *sacrer* et *oindre*.

[25] ***Berechith*** *avec commentaire de* ***Rachi*** *accompagne du* ***Targum Ounqelos***, en présentation bilingue, par Jacques Kohn, Jérusalem, éd. Gallia, 1998, p. 3. Une position similaire a été défendue par Philon d'Alexandrie, qui affirmait que la Torah avait une portée universelle, en tant que révélation de la Vérité éternelle de Dieu, alors que Philon avait placé au cœur de tout le *Logos* Divin (tout comme les Targums qui mettaient souvent en exergue la parole de Dieu aux côtés de Dieu),où réside le sens de toutes les Ecritures

d'après eux, la Torah a été appelée «le principe» de la voie de Dieu (selon Pr 8,22, ils identifient la Torah à la Sagesse), alors qu'Israël est appelé le «principe», c'est-à-dire les *prémices de Sa récolte* (Jr 2,3). Pour les exégètes juifs, par conséquent, la Torah correspond au but de la création du monde. Le Nouveau Testament, cependant, affirme clairement que le monde a été créé pour le Christ-Messie (Col 1,16-17) et que Celui-ci est la Sagesse de Dieu (1Co 1,24-30).[26] On pense alors au Christ-Messie ***Incarné***, ce qui signifie que le monde a été créé *pour le Christ et pour l'Eglise*, et plus précisément pour le Christ *avec l'Eglise*, ou pour le Christ *en tant qu'Eglise*, en tant *que Nouvel Israël*, comme rassemblé dans le Christ et en Lui, *Nouvel Adam*, comme *le Monogène* et *le Premier-Né*, tout le genre humain et toute la création de Dieu récapitulés sous un seul Chef uni à Dieu et mutuellement (Eph 1,10; Jn 17,3-4.22-24; 1Co 15,24-28). Aussi pouvons-nous dire que la conjecture imparfaite des exégètes juifs – que la Torah est la fin ultime du monde – est bien orientée, mais que leur interprétation a restreint les perspectives de la Bible toute entière, c'est-à-dire les perspectives de l'Economie de Dieu concernant le monde et l'humanité, les perspectives de la Révélation Divine, les perspectives de l'Amour éternel de Dieu (Jr 31/38,3.31-40; Ap 21,1-7).

Voici comment ce passage messianique (Pr 8,22-23) est interprété par l'Eglise, selon Saint Athanase le Grand:

> Εἰ δὲ κἂν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Λόγου τις λέγῃ τὸ, *ἐποίησεν*, ἀντὶ τοῦ, *ἐγέννησε*, λέγει… ὁ λόγος τὸ ῥητὸν διακαθάρας, ἔδειξε μὴ εἶναι ποίημα τὸν Υἱὸν, ἀλλὰ τῇ μὲν οὐσίᾳ γέννημα τοῦ Πατρὸς, τῇ δὲ οἰκονομίᾳ κατ' εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς, ἐποιήθη δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος καὶ συνίσταται; καὶ διὰ τοῦτο ἄρα λέγεται παρὰ μὲν τῷ Ἀποστόλῳ: *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν* (He 3,2), ἐν δὲ ταῖς Παροιμίαις καὶ τὸ *κτίζεσθαι* (Pr 8,22)… Καὶ ἐνταῦθα γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν τῆς Θεότητος Αὐτοῦ, οὐδὲ τὴν ἐκ Πατρὸς ἀΐδιον Ἑαυτοῦ καὶ γνησίαν γέννησιν ὁ Λόγος σημαίνων, διὰ Σολομῶνος εἴρηκεν, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀνθρώπινον καὶ τὴν εἰς ἡμᾶς οἰκονομίαν Αὐτοῦ.[27]

Poursuivant son analyse avec Pr 9,1: «*la Sagesse a bâti sa maison*», Saint Athanase ajoute:

> *Ἡ Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον* – δῆλον δέ ἐστιν *οἶκον* εἶναι τῆς Σοφίας τὸ ἡμέτερον σῶμα, ὅπερ ἀναλαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος· καὶ εἰκότως παρὰ μὲν Ἰωάννου λέγεται: Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo 1,14)· διὰ δὲ Σολομῶνος περὶ ἑαυτῆς ἡ Σοφία μετὰ παρατηρήσεώς φησιν, οὐχ ὅτι κτίσμα εἰμὶ, ἀλλὰ μόνον ὅτι *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* εἰς ἔργα αὐτοῦ… Οὕτως ἐὰν ἀκούωμεν ἐν ταῖς Παροιμίαις τὸ, *ἔκτισεν*, οὐ δεῖ κτίσμα τῇ φύσει ὅλον νοεῖν τὸν Λόγον, ἀλλ' ὅτι *τὸ κτιστὸν* ἐνεδύσατο σῶμα, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν *ἔκτισεν* Αὐτὸν ὁ Θεὸς, εἰς ἡμᾶς τὸ κτιστὸν Αὐτῷ *καταρτίσας*, ὡς γέγραπται, *σῶμα* (He 3,2), ἵν' ἐν Αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν.[28]

---

et de toute la création. Ainsi Philon avait pressenti, dans un sens, ce que les Apôtres Paul et Jean allaient dire sur le Christ. Il y avait cependant des rabbins juif qui pensaient autrement: «*Rabbin Johanan* (Ben Zakay, 2e moitié du 1er siècle après Jésus Christ) *tenait que le monde fut créé pour le Messie, Qui doit venir*… Polémiste antichrétien Hillel, le fils de Gamaliel, a rejeté la foi de Johanan dans le messianisme à venir». (David Ariel, *What Do Jews Belive?*, Schocken Books, Cleveland 1995, p. 222; voir aussi: P. Samardžić, *Isus Hristos u mraku istorijske kritike*, Trebinje 2004.

[26] Comme le disait Saint Justin le Martyr: que la Torah=Loi est Le Fils de Dieu Lui-même: «*la Loi Eternelle* – αἰώνιος νόμος» et «*la Loi Dernière* – τελευταίος Νόμος» (Dialogue avec Triphon, 43,1; 11,2).

[27] Saint Athanase, Orationes contra Arianos 2,11.45 (PG 26,169.241).

[28] Ibid 2,44.47(PG 26,241.248). – Voir G.Florovsky: The collected works of G.Florovsky, vol. VIII, Belmont, MA/USA, 1987. De même: The Concept of Creation in St Athanasius, *Studia Patristica*, vol. 6, part. 4, 36-57.

L'interprétation précitée de Saint Athanase développe une conception biblique et ecclésiale, une perspective messianique des Apôtres et des Pères: Μονογενής□ est devenu Πρωτότοκος (=le Monogène est devenu le Premier-Né – Jn 1.14.18; 3,16; 1Jn 4,9; He 1,6; Rm 8,29; Col 1,15.18; Ps 89/88,27-29), où est inscrite la vérité sur le fait que le Christ-Messie en tant que Dieu et Homme, est simultanément une Personne individuelle et collective, ce qui ressort des passages messianiques bien connus concernant *Emmanuel*, *le Rejeton* de la souche de Jessé et *l'Eved Yahvé = le Serviteur du Seigneur* (Is 7,14; 9,5-6; 11,1-10; ch.52-53), sur lesquels on s'attardera brièvement.

4. Isaïe est le prophète le plus prophétique et le messager de la Bonne Nouvelle le plus messianique de l'Ancien Testament, aussi est-ce à juste titre qu'il a été appelé *«l'évangéliste vétérotestamentaire»;* en effet, ses prophéties au sujet du Christ-Messie constituent les visions et oracles les plus claires et les plus divinement inspirées, en particulier dans la seconde partie du livre qui porte son nom.[29] Mais déjà la première partie du Livre d'Isaïe, le *«Livre de l'Emmanuel»* (ch. 6-12; le ch. 12 se termine par un Psaume de louange de grâce), représente une annonce claire de la naissance du Messie-*Emmanuel* (7,14) et proclame Sa gloire Divine (9,5-6), où le Christ-*Emmanuel* (עִמָּנוּ אֵל = *Dieu avec nous*), est considéré et annoncé à la fois comme une Personne individuelle et en même temps corporative. Sa naissance prophétisée et décrite dans ces passages (cf. aussi Mic 5,1-3), ainsi que le Nom qui Lui y est donné, sont mentionnés dans le Nouveau Testament comme se rapportant directement au Christ Lui-même, considéré dans l'Ancien Testament comme *le Messie* annoncé, et dans le Nouveau Testament comme *le Sauveur* déjà présent (Is 7,14 = Mt 1,23).

Dans le cadre de cette étude, il importe de rappeler que le nom d'«***Immanu-El*** = **Dieu avec nous**» illustre à sa manière les paroles de Yahvé dites à Moïse au pied du Sinaï: «Je serai avec Toi» (כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ – Ex 3,12). Si on prend en considération que le Nom de Dieu, tel qu'il a été énoncé à Moïse signifie littéralement «***Je serai*** *ce que* ***je serai***» – אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה,[30] marquant la *présence* permanente et dynamique de Dieu,[31] alors la conclusion devient évidente: *Emmanuel* est *Yahvé*, et le Dieu-*Yahvé* apparu à Moïse sous le Sinaï est *Emmanuel*, c'est-à-dire le Christ à venir. Ce *même* Christ-Messie, ce *même* Emmanu-El se caractérise ensuite dans Is 9,5-6, par des désignations et des noms explicitement christologiques, c'est-à-dire messianico-divins et ecclésiologiques:

«Car un Enfant nous est né,
un *Fils* nous a été donné;
Le pouvoir repose sur Ses épaules,
et on Lui donne ce Nom:
[+Ange du Grand Conseil – μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος – LXX],
Conseiller-Merveilleux, Dieu-Fort,
Père-éternel, Š=*Père du siècle à venir* – Πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος – LXX[1],

---

[29] Dans notre article, la question de l'auteur du Livre d'Isaïe ne nous concerne pas car il s'agit d'un livre qui est, dans l'ensemble des textes, canoniques et inspirés, reconnu à la fois par la Synagogue et l'Eglise.

[30] Ceci pourrait également être traduit: «Je Suis et je Serai celui qui Est et celui qui Sera». Voir *Annexe 1* jointe à la fin de ce texte.

[31] Cette *présence* de Dieu (en hébreu: *Chekhinah*, en grec: Παρουσία est la notion fondamentale, ou plutôt la réalité centrale de la Révélation de Dieu, la Révélation biblico-ecclésiale – d'Abraham à Moïse et de la Première à la Seconde *Parousie* du Christ (Gn 17,8; Ex 6,7; 29,45; Lv 26,12; Is 58,11; Jr 7,23; 31/38/33; Ez 37,27; Jn 1,14; Mt 28,20; 2P 1,16-21; 2Th 2,1).

Prince-de-la paix.
Vaste sera l'empire,
Et une paix sans fin
pour le trône de David
et pour son Royaume,
il l'établira et le soutiendra/affermira
par le droit et par la justice
dès maintenant et pour jamais.
L'Amour jaloux du Seigneur (*Yahvé*) Sabaot fera cela.»

Tous ces noms et désignations appartiennent indiscutablement au Messie comme à une Personne Divine, en particulier les termes *l'Ange du Grand Conseil*,[32] *Dieu-Fort* (אֵל גִּבּוֹר),[33] *Père-éternel* (selon les LXX: *Père du siècle à venir*) qui se réfèrent aussi au Christ, en tant que Personne individuelle et aussi corporative. Ces termes et noms montrent que le Messie-Christ est Dieu, qu'Il *a été* Dieu et qu'Il *sera* Dieu, mais qu'Il est en même temps *Fils* d'Homme, c'est-à-dire, comme s'exclame notre Eglise le jour de Noël, simultanément: Παιδίον Νέον – ὁ πρὸ αἰώνων Θεός = *«l'Enfant Nouveau-né – Dieu d'avant les siècles!»* Cette *Christologie* messianico-sotériologique d'Isaïe apparaît encore plus évidente dans l'interprétation bien connue de ces passages par les Saints Pères, auxquels nous renvoyons le lecteur, sans les citer ici du fait du cadre limité de cet article.[34] Rappelons seulement le fait que le Prophète Isaïe aborde ce sujet en divers endroits, quand il parle du Messie: comme le *Rejeton* de la souche de Jessé (hymne de Messie: **11**,1-10),[35] comme la *Pierre Angulaire* (**28**,16; 1P 2,6; Ac 4,11; Rm 9,33; Eph 2,20),[36] en particulier le Messie comme le *Serviteur du Seigneur* (**42**,1-7; **49**,1-9; **50**,4-9 et **52**,13 – **53**,12).

5. Quatre récits prophétiques d'Isaïe sur ***Eved Yahvé*** (le premier, 42,1-7, a été déjà mentionné), montrent que le *Serviteur du Seigneur* ne peut être identifié tout à fait avec Israël, ni réduit à lui (bien qu'Israël, répétons-le, participe dans cette désignation messianique, car d'Israël viendra le Messie et à travers Israël s'accomplira Sa mission – cf. Jn 4,22), en dépit du fait qu'Israël a été, à plusieurs reprises et dans un certain contexte, appelé le «Serviteur de Dieu» et «Son Elu» (Is 41,8; 44,1.2.21; 45,4; 49,3). A fortiori, une telle identification ne saurait se trouver dans des textes ultérieurs relatifs au Serviteur *souffrant* du Seigneur (49,1-9;[37] 50,4-9 et en particulier 52,13 – 53,12). Dans

---

[32] Ces mots ne se trouvent pas dans le texte MT; en dehors de LXX, seule une Hexaple syrienne les inclut. Isaïe prédit cependant la vérité au sujet du *Conseil Divin* pré-éternel, qui s'accomplira indubitablement (Is 25,1; 46,10). Voir aussi Jr 32/39,19.

[33] Voir ci-dessous Is 10,16-21, où le *Dieu Fort* est en fait Adonaï Yahvé Lui-même, Saint d'Israël, donc *Emmanu-El* (cf. Ps 24/23,8, et en particulier Ps 45/44,4).

[34] On attire l'attention sur l'interprétation de Saint Basile le Grand, qui dans son *épitomé* reprend et développe Procope de Gaza (PG 30,461-4.512-513 et PG 87,1964-5.2005-9). Voir aussi l'interprétation de Saint Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie,Théodoret de Cyr *ad loc*.

[35] Pour une interprétation patristique, voir Saint Basile le Grand, In Isaiam, *ad loc*. PG 30,533,553 et Procope de Gaza, Epitome,PG 87.2,2040-41.2049.

[36] Voir P. Samardžić, Bogoslovsko značenje *kamena* u Sv. Pismu, *Bogoslovlje*, n.1-2, Belgrade 1989, pp. 175-199.

[37] Ce deuxième chant du Serviteur de Dieu (Is 49,1-9) montre clairement que Eved Yahvé est une autre Personne, particulière, différente de Yahvé et d'Israël car le Serviteur Elu appelle les «îles et autres peuples lointains» à L'écouter, et Sa mission Lui est désigné par Yahvé: «que Yahvé – Lui Soit Son Serviteur (avec pour but) non seulement de s'adresser à Jacob et de rassembler Israël mais Lui – Yahvé – Le fera lumière des peuples (cf. Ac 13,47; Lc2,30-32) pour répandre Son salut – de Yahvé – jusqu'aux confins de la terre (cf. et Is 51,4-8).

ce dernier récit, qui a été appelé «*Chant du Serviteur du Seigneur*» (**52**,13 – **53**,12), *Eved Yahvé*, apparaissant comme le *Souffrant* pour le salut d'Israël et de tout le genre humain, est présenté avec autant de relief que si Isaïe avait été présent au Golgotha lors de la Passion du Messie-Christ.[38]

En résumé, Isaïe prophétise que le *Serviteur du Seigneur*, malgré les humiliations et les outrages qu'Il subira, aura néanmoins Figure humaine et sur Lui se manifestera la *Main-forte du Seigneur-Yahvé*.

«Voici que Mon Serviteur sagement prospèrera,[39]
Il grandira, s'élèvera, sera placé très haut» (Is 52,13).
«Comme un ***Surgeon***,[40] il a grandi devant Lui (=Yahvé),
Comme une ***Racine*** en terre aride (…)»[41];
Eved Yahve, comme le *Juste Souffrant*, a Sa Figure humaine transformée:
«Méprisé, délaissé/abandonné par les hommes,
Homme de douleur et familier de la souffrance,
Comme quelqu'un devant qui on se voile la face,
Méprisé, nous n'en faisions nul cas.
Or, ce sont nos souffrances qu'Il portait,
et nos douleurs dont Il était chargé [prenait la charge].
Et nous, nous Le considérions comme puni,
frappé par Dieu et humilié.
Mais Lui, Il a été transpercé[42] à cause de nos crimes,
écrasé à cause de nos fautes.
Le châtiment qui nous rend/vaut la paix[43] est sur Lui,
et par Ses blessures nous avons été guéri.
Tous, comme des moutons, nous étions errants,
chacun suivant son propre chemin,
et le Seigneur (Yahvé) a fait retomber sur Lui
notre faute à nous tous…»
Sans dire un mot, *Eved Yahvé*
«comme l'Agneau qu'on mène à l'abattoir,
comme devant les tondeurs une Brebis muette,
Il n'ouvrait pas la bouche.
Par contrainte et par jugement Il a été enlevé/saisie.[44]
Mais qui racontera Sa génération[45]?

---

[38] Voir Mt 1,17; 26,63.67; 27,29-31.39-43.60; Mc 15,28; Lc 22,37; 23,33-37; Jn 1,29; 12,38; 19,5; Ac 3,13-15; 8,32-33; Rm 3,25-26; 4,25; 10,16; 15,21; 2Co 5,21; Ga 3,13; He 2,9-10; 4,11; 1P 1,19-20; 2,21-25; ainsi que tout le Ps 21/22. – C'est pourquoi sur les icônes et fresques des églises orthodoxes, par exemple au monastère de Studenica, le Prophète Isaïe est représenté régulièrement à la Crucifixion du Christ au Golgotha, à côté de la Mère de Dieu, St Jean le Théologien et des Myrophores.

[39] La LXX traduit συνήσει=comprendra, Aquila ἐπιστημονισθήσεται=deviendra sage, acquerra la connaissance; il est possible de traduire par prospèrera, réussira, ce que préfèrent des traducteurs récents.

[40] La majorité des traducteurs modernes ont *Rejeton*, *Jeune verge*, tandis que la LXX traduit: *Enfant*, et Symmaque: *Nourrisson*…

[41] Par cette expression le Serviteur du Seigneur se rattache à *Emmanuel* in Is 7,14;9,6; 11,1.

[42] Une autre traduction possible: *déshonoré*, Aquila: βεβηλωμένος = *profané* (Is 43,28; Ga 10,13).

[43] L'expression מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ – παιδεία εἰρήνης ἡμῶν signifie: Le *châtiment pédagogique* divin pour notre *paix* = notre *bien-être*.

[44] C'est-à-dire *mis à mort*, «retranché des vivants» (Ez 33,6).

[45] Expression TM = *genre*, *lignée*, *génération* mais aussi: *cercle/sort de la vie* d'une personne. Les Pères entendent cette expression, d'après la XLL: τὴν γενεάν = origine, comme se référant à l'origine Divine du Messie.

Car Il a été retranché de la terre des vivants;[46]
et qu'Il a été frappé pour le crime de Son peuple[47]» –
Ainsi, innocent et sans péché, le *Souffrant Eved Yahvé* a été livré à la mort et enseveli dans le tombeau.
«bien qu'Il n'ait pas commis de violence
et qu'il n'y eût de tromperie dans Sa bouche.»
Tout ceci a eu lieu parce que:
«Le Seigneur (Yahvé) a voulu L'écraser par la souffrance:
S'Il offre Sa vie en sacrifice expiatoire,
Il verra un germe (=descendance, postérité), Il prolongera (Ses) jours,
et la volonté de Yahvé s'accomplira/réussira dan Sa main.
A cause de l'épreuve/de la peine endurée/éprouvée par Son âme,
Il verra la lumière et il sera rassasié de jours.[48]
Par Sa connaissance, Mon Serviteur Juste justifiera les multitudes,[49]
En S'accablant Lui-même de leurs fautes.
C'est pourquoi parmi les grands/multitudes Je Lui donnerai une part (Il aura Sa part),
et avec les puissants (multiple), Il partagera le butin,
parce qu'Il S'est livré Lui-même à la mort,
et qu'Il a été compté parmi les criminels/avec des coupables;
alors que Lui-même a porté les péchés des multitudes
et que Il intercédait pour les criminels/coupables.» (Is 53,1-12).

L'extrait d'Isaïe ci-dessus – appelé «le cinquième Evangile» et semblable au Psaume messianique 21/22 – dans lequel s'entremêlent les paroles de Yahvé et celles des peuples (parce que ils parlent au pluriel), est abondamment cité dans le Nouveau Testament (voir note 38). La simple lecture de ce texte d'Isaïe sur l'Agneau innocent et souffrant a fait retrouver la foi dans le Christ à l'eunuque Ethiopien, comme le rapportent les Actes des Apôtres (Ac 8,27-37), alors que Jean le Précurseur, devant une multitude de Juifs, a appliqué ce même texte d'Isaïe explicitement au Christ en L'appelant «l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde» (Jn 1,29-36). Comme on l'a déjà noté (TOB ad loc. 53,10), ceci constitue le seul épisode de l'Ancien Testament où est représenté le sacrifice humain offert en expiation des péchés, bien que les sacrifices humains aient été strictement proscrits par la loi de Moïse. Cependant, une telle conception de *l'auto-sacrifice sanglant* du Christ-Messie pour le salut de tous est développée par l'Apôtre Paul dans son épître aux Hébreux (He 9,11-28); et l'Apôtre Pierre évoque également «le sang précieux du Christ, comme d'un Agneau sans reproche et sans tâche, discerné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous» (1P 1,19-20). Le texte d'Isaïe implique et mérite, bien entendu, des commentaires plus approfondis, mais ceci nous entraînerait dans une

---

[46] Dans la tradition orthodoxe, le Christ s'appelle la *Terre des Vivants* (cf. Ps 27,13; 142,6), précisément parce que par Sa *mort* pour nous (c'est-à-dire par Son retranchement de la *terre des vivants*), Il a détruit la mort et nous a offert, comme Source de Vie, la Vie éternelle, devenant pour nous, comme Eglise = *Terre des Vivants*. – Voir notre texte: *Hristos na zemlji – Zemlja Živih*, dans *Hristos Alfa i Omega*, Vrnjci 2000, pp. 11-34 et aussi dans notre livre à paraître in 2004; en grecque: Ὁ Χριστός – ἡ Χώρα τών ζώντων.

[47] TM et LXX incluent «***Mon*** peuple», mais les manuscrits de Qumrân témoignent de: «***Son*** peuple» = celui du Messie. Ainsi parle Seigneur Sabaot et «dans les deux cas le texte peut être compris seulement si le *Serviteur du Seigneur* n'est autre que la personnification du peuple d'Israël» (La Bible de Pléiade, *ad loc*.).

[48] L'expression *lumière* se trouve dans LXX et Qumrân, et «rassasié *de jours*» ajouté selon la Genèse 25,8.

[49] L'expression '*multitude*' (ici et encore deux fois plus bas) est un sémitisme et signifie '*tous, tout le monde*'.

étude spécifique, aussi renvoyons-nous aux interprétations patristiques sur le Livre du Prophète Isaïe.[50]

Les prophéties d'Isaïe sur *Eved Yahvé* souffrant se trouvent indiscutablement confirmées et explicitées dans le Nouveau Testament, s'agissant de la Passion du Messie qui était nécessaire pour des raisons sotériologiques en vue de la rédemption, du salut et de la perfection-glorification (*theōsis*) aussi bien d'Israël que de l'ensemble du genre humain, ce qui fait que le Messie apparaît dans ces passages comme une Personne individuelle et en même temps corporative. C'est-à-dire le Christ-Messie est à la fois le Sauveur de chaque croyant en *Yahvé* et la Tête du Nouvel Israël = Nouveau Peuple de Dieu-*Yahvé*. Car tout ce qu'*est* et *fait* le Christ-Messie, Il l'est et le fait pour nous les hommes, pour Son peuple = Son Eglise – Son Corps.[51] Ceci est abordé très succinctement et clairement par Le Christ Lui-même quant Il dit: «le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner Sa vie en rançon pour une multitude» (Jn 20,28), et aussi par l'Apôtre Paul dans son Epître aux Hébreux, où il parle du Christ Messie: «Il convenait en effet que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, Celui pour Qui et par Qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le Chef (=*le Christ Messie* – He 12,2) qui devait les guider vers leur salut. Car le Sanctificateur (=*le Messie*) et les sanctifiés sont issus d'un Seul» (He 2,10-11). Une vision semblable de la Passion *kénotique* et de l'humiliation du Christ en vue du salut et de la glorification de tout le genre humain a été présentée et développée par l'Apôtre Paul dans son Epître aux Philippiens (Phi 2,5-11), mais un approfondissement de la Christologie paulinienne, profondément enracinée dans la tradition vétérotestamentaire biblico-judaïque, nous entraînerait à de nombreux développements supplémentaires.

6. Ajoutons néanmoins l'observation suivante, liée à notre thème principal («***Le Christ est le même hier, aujourd'hui et à jamais***»): le Christ dans He 2,10 est appelé «Ἀρχηγός *de leur salut*» (=*d'un grand nombre de fils* – de Dieu), alors que dans He 12,2, Il est dénommé «Ἀρχηγός et Τελειωτής *de notre foi*». Ceci signifie que la *foi* et le *salut* sont assimilés, comme le dit l'Apôtre Pierre: «Sûrs d'obtenir (τέλος) l'objet (τέλος) de votre *foi*: le *salut* des âmes» (1P 1,9; cf. 1,5: «*par la foi* pour *le salut*»).

Dans son Epître aux Hébreux, l'Apôtre Paul fait précéder le titre de notre article (He 13,8) d'une exhortation aux chrétiens: «Souvenez-vous de vos chefs, eux qui vous ont annoncé la ***parole*** de Dieu, et, considérant l'issue de leur ***vie***, imitez leur ***foi***» (He 13,7), et suivent immédiatement les mots: «Jésus Christ est le même, hier, aujourd'hui et à jamais» (He 13,8). Ceci veut dire que le contenu de la prédication de la ***Parole*** de Dieu, le contenu de la ***vie*** véritable des chrétiens, et le contenu de la ***foi*** – est identique et immuable: *hier, aujourd'hui* et à *jamais* – Jésus Christ. C'est-à-dire: que Jésus Christ est: Celui Qui **Est,** Qui **Etait** et Qui ***Vient***, c'est-à-dire YAHVE (Ex 3,14 = Ap 1,8; 21,6 = He 13,8). Ces trois citations témoignent du même dynamisme salutaire de Son *Être*, de Sa *Présence* et de Son *Energie/Action* – Divins et dorénavant Divino-humains.

---

[50] On songe aux commentaires sublimes de Saint Basile le Grand et aux *épitomes* de Procope de Gaza (PG 30,553 et PG 87,2040-41.2049.2464.2516-17.2520.2529). Il faut y ajouter les exégèses de Saint Jean Chrysostome, Saint Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr.

[51] Dans notre thèse doctorale Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, Ἀθῆναι 1967, nous avons démontré le lien et l'unité indivisible de la Christologie et de l'Ecclésiologie, en particulier dans l'épître aux Ephésiens (caractérisé avec raison par N. Gloubokovsky d'*Ecclésiologie* Christologique) et dans l'Epître aux Colossiens (caractérisé comme une *Christologie* Ecclésiologique).

C'est-à-dire: La présence et l'action de Son unique Personne, d'éternité divine, et, d'éternité destiné puis réalisé, par l'incarnation et l'humanisation, de la Personne Divino-humaine – pour le salut du monde entier, «le salut qui vient des juifs» (Jn 4 ,22), comme le Christ Lui-même le dit à la Samaritaine, ne niant pas son identité *juive* mais ne restreignant pas non plus le Messie, Son action et Sa Personne pan-cosmique et pan-humaine, seulement à Israël et à la Jérusalem juive (Jn 4,21-24).

C'est ainsi, le toute-entier et tout-englobant *mystère* et *évènement* du Christ-Messie que l'apôtre Paul nomme le «Grand Mystère de Piété», le «Mystère du Christ», ou la «Richesse de la Gloire du Mystère Divin qu'est le Christ en nous» (cf. 1Tm 3,16; Eph 1,9; 3,3.9; 5,32; Col 1,27).

Seulement dans le contexte suivant, la Divine Révélation Vétérotestamentaire et Néotestamentaire peut-être comprise comme se réalisant dans l'*Economie* = Οἰκονομία = Dispensation du salut, l'«Economie du Mystère», l'«Economie de la Grâce», l'«Economie de la plénitude des temps» (Eph. 1,10; 3,2.9; Col.1,25), à savoir le Conseil Divin pré-eternel=dessein de la création, rassemblement (dans le Christ comme la Tête), et la glorification de tous et de tout dans le Christ, le Fils de dieu Aimé (Eph 1,10; 3,2.9). C'est le sens d'une expression rare mais caractéristique dans l'Ancien Testament: יְדִידֹת = Bien-aimé,[52] qui est dans le Nouveau Testament, inséparablement lié au Messie, Christ Dieu-homme, Monogène Bien-aimé qui est devenu le Premier-née parmi les nombreux frères aimés.[53] Où, comme l'a clairement et précisément dit St Cyrille d'Alexandrie: Dieu nous a aimé et nous aime dans Son Fils Bien-aimé: «Qu'Il avait d'éternité comme Son Bien-aimé (τόν ἐξ αἰώνων ἀγαπώμενον); et lorsque Ce dernier s'est fait homme, en se faisant ainsi le principe afin que nous soyons aimé (du Père) (ἀρχὴν ἔχοντα τοῦ ἀγαπᾶσθαι)».[54] Comme le dit également le Prophète Jérémie: וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל־כֵּן מְשַׁכְתִּיךְ חָסֶד «D'un amour éternel je t'ai aimée, aussi t'ai-je attiré avec fidélité» (Jr 31/38,3).

7. On pourrait citer d'autres textes de l'Ancien Testament, mais on s'attardera sur celui-ci, en ajoutant une observation importante. En fait, le mot juif de *Mašijah* (le Messie), qui a été tout à fait correctement traduit en grec par *Hristos*-Χριστός, veut dire **l'Oint.** Ce mot correspond à un *adjectif verbal du passif,*[55] mais il est aussi un nom en

---

[52] L'expression Bien-aimé est employé d'abord pour Isaac=le *type* du Christ, et ensuite pour Israël et pour Messie (Gn 22;2.12.16; Is 5,1; Za 12,10; Ps 44/45,1; 67/68,16; 59/60,7). Même le passage caractéristique de Is 44,1-7 (cf. Dt 62,16; 66,5.26; Sir 67,25 Qûmran)où Jacob-Israël, comme Elu, est appelé Yechouroun יְשֻׁרוּן (LXX: ὁ ἠγαπημένος, tandis que des biblistes modernes le traduisent par: Ἰσραελίσκος), dans le contexte messianique général des prophéties d'Isaïe, désigne Messie, comme une Personne particulière, par Qui Yahvé, à travers une providentielle et messianique élection de Jacob-Israël, «versera Son Esprit sur ta descendance, et ma bénédiction sur tes rejetons» et attirera de nombreux prosélytes=convertis, qui seront nommés-modelés-inscrits du Nom de Yahvé, de sorte que le Seigneur «créera son Peuple Eternel» (Is 44,3-6; cf. pré-cité: «le peuple créé»). Dans un contexte plus large et dans la perspective messianico-eschatologique des Saintes Ecritures (Is 42,1; 11,1; 49,16; 61,1-2; Lc 4,17-21; Ap 3,12; 7,3-4; 14,1; 19,12; Ac 4,12.16; 22,4; Phi 2,9) cette appellation, et toute la prophétie, se réfère indubitablement au Christ-Messie.

[53] Voir Rm 8,29 et 32 et par la suite, l'hymne de l'Amour Divin dans son entier: Rm 8,35-39 qui est le pendant de l'hymne à l'amour de Paul dans 1Cor 13,1-13 que les exégètes et prédicateurs suraccentuent au détriment de cette dernière Divino-humaine dans Rm 8,35-39. Voir Kasijan (Bezobrazov), Ep. Katanski, Славословие Божественной любвы (Рм.8,31-39), *Православная мысль*, Paris, V, 1947. Voir plus en détail dans notre étude Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, Ἀθῆναι 1967.

[54] In Joannis Evangelium, lib.XI, cap.12. PG 74,565.

[55] Comme l'établit le classique *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon of the Old Testament*, Baker Books – USA, 1999, tout comme le respectable dictionnaire hébreux-anglais de Brown-Driver-Briggs inclus dans

particulier avec un article et signifie ***Celui qui est oint***, c'est-à-dire le Messie, le Christ considéré comme **l'Oint** de Dieu. On voit ainsi que l'origine du nom *le Messie – le Christ* provient de *l'action* ***d'oindre*** (les verbes מָשַׁח – χρίω, et les actions מָשִׁחָה – χρίσμα, ont en hébreu et en grec une signification identique), qui a été accomplie sur Lui, de sorte qu'Il est devenu *Mašijah, le Christ, l'Oint*, tout comme dans l'Ancien Testament une telle action *d'onction* faisait des grands prêtres, des prophètes et des rois, des *oints du Seigneur*: χριστοὶ Κυρίου. Bien entendu, dans l'Ancien Testament, cette action d'onction était une *anticipation* (*pro-typon:* σκιὰ τῶν μελλόντων, ἀντίτυπα τῶν ἀληθηνῶν), alors que celle du Christ dans le Nouveau Testament est *authentique, hypostatique et éternelle.* Il apparaît donc que l'acte d'onction décrit dans l'Ancien Testament était exécuté et mis en vigueur par la puissance de la réalité future et de la vérité néotestamentaire, c'est-à-dire par la puissance de *l'onction du Christ***,** comme le disent l'Apôtre Paul et les Pères de l'Eglise (He 8,5-67; 9,8-11.23-24; 10,1-9; Col 2,17).[56]

Sur cet *action-événement*, qui "*s'est fait*" – ἐγένετο – quand le Fils de Dieu est devenu le **Christ,** quand le Père «L'a introduit – Son Fils Unique comme Premier-Né – dans le monde» (He 1,6), quand «le Verbe *s'est fait* chair» (Jn 1,14: Λὸγος σὰρξ **ἐγένετο**), quand «Dieu L'a *fait* – ἐποίησε – Seigneur et Christ», quand «Dieu *L'a oint* de l'Esprit Saint et de puissance» (Ac 2,36; 10,38; cf. He 3,1-2), on reviendra plus tard. On se contentera à ce stade de dire que cet **événement** *sacré ou* ***oeuvre*** *de Die* (cf. Ha 1,5 = Ac 13,41: פֹּעַל פֹּעֵל – ἔργον ἐργάζομα), ce **Mystère-événement** *divin*, selon l'Apôtre Paul et les Pères de l'Eglise, s'appelle le **Christ** (Eph 3,3; Col 1,27; 4,3), et représente pour la tradition biblico-ecclésiale la plus grande valeur et l'affirmation de l'histoire, non pas seulement d'Israël, mais aussi de la génération Adamique, de toute notre *histoire* humaine et cosmique, et de notre *éternité*.[57]

8. Une telle conception de la *vocation* et de *la condition (manière d'être)* divines du Messie-Christ se retrouve chez les Saints Apôtres dans le Nouveau Testament, d'abord chez les Evangélistes, puis chez d'autres Apôtres. Ainsi l'Evangile de Luc (2,26) rapporte que Syméon le Juste (*le Théodoque*) avait été averti par l'Esprit Saint qu'«il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le **Christ** du *Seigneur*» (τὸν **Χριστὸν** Κυρίου), c'est-à-dire *l'Oint, le Mašijah* de Yahvé (cf. Luc 9,20: *«le Christ = l'Oint/l'Oint de Dieu»*). L'Evangéliste Matthieu parle en termes similaires (Mt 1,16), quand il indique que «de Marie naquit Jésus, que l'on appelle le **Christ**» (Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος **Χριστός**), c'est-à-dire *Celui qui est Oint*, comme les Prophètes L'avaient annoncé, comme le Seigneur se considérait et se désignait Lui-même, même s'Il ne s'attardait pas seulement sur ces dénominations car Il était plus que tout cela et ce

---

Bible Works 95 for Windows; puis dans le récent *HEB* (*Hebrew and Aramaic Lexicon*, 2 tomes, Koehler-Baumgartner, Brill, 2001), ainsi que dans: Rudolf Amerl, *Dictionnaire hébreux-croate*, traduct. KS, Zagreb 1997. Ceci est également reproduit dans le Lexicon bien connu de Liddell et Scott, *Greek-English Lexicon* (7ème édition) où le mot grec **χριστός** est d'abord un «adjectif verbal de **χρίω**», puis ensuite un *nom.* Ceci signifie que Le Messie=Le Christ reçoit son Nom comme le Nom Nouveau, promis et donné de Dieu, qui a pour signification: acte, opération, oeuvre, énergie=action=évènement que pour lui, en lui et par lui fait Dieu (comme p.ex. Is.7,14; 9,5-6; 62,2; Ac 2,36; 10,38).

[56] Ceci a été très clairement analysé par les Pères de l'Eglise, en particulier par Saint Grégoire le Théologien et Saint Maxime le Confesseur, dont les textes seront cités ci-dessous.

[57] St Maxime le Confesseur en parle dans la *Réponse 60. A Thalassios*, voir plus bas dans la note n°93. Voir aussi sont texte dans les *Chapitres…* I, 66 (PG 90, 1108AB). De même G.Florovsky, О смерти крестной, *Православная мысль*, Paris, 2, 1930, s. 148-149.

pourquoi les chefs Juifs l'avaient dénoncé auprès de Pilate: «Il dit de lui qu'il est *Christ Roi*» (Lc 23,2), c'est-à-dire ***le Roi Oint*** (λέγοντα ἑαυτὸν **Χριστὸν Βασιλέα** εἶναι). Comme il est connu, le Christ n'a jamais nié cette «accusation» de même qu'Il ne s'est pas défendu et n'a pas demandé pardon quand les Juifs L'accusaient de se déclarer Le Fils de Dieu (Jn 5,18; 8,36-40 etc.).

Au contraire, Le Christ S'approprie souvent le témoignage divin par excellence: «Je suis» (Jn 4,26; 6,35.41.48; 8,12; 11,25; 12,46; 14,6…) semblablement a Dieu dans l'Ancien Testament: «Je suis Yahvé» (Ex. 6,2-8.29; Is 27,3; 41,13.17; 45,3-8.18-19.21), où encore plus brièvement: «Je suis le même» (Is 7,14; 41,4; 42,8; 43,10.13; 48,12; 52,6). Egalement le Christ appelle Dieu, Son Père, tout simplement par *Abba=Père* (en araméen **אבא** – Mc 14,36; Mt 11,26-27) Son Identité Messianique et sa Mission divino-humaine.[58]

L'identité messianique et divine du Christ est également attesté par l'Evangéliste Jean qui rapporte que «les Juifs étaient convenus que, si quelqu'un reconnaissait Jésus pour le **Christ** (c'est-à-dire le **Mašijah**, **l'Oint** – ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ **Χριστόν**), il serait exclu de la synagogue» (Jn 9,22). Saint Jean l'Evangéliste, qui était lui-même un Juif authentique, a écrit son Evangile,[59] insistant avec force sur le fait que le Fils Unique de Dieu qui s'est Incarné était bien le **Mašijah**, l'Oint, **le Christ** attendu depuis longtemps en Israël; aussi est-il le seul Evangéliste à rapporter une déclaration, ou plus précisément une *confession* de l'Apôtre André le Premier Appelé, qui déclara le premier à son frère Simon–Pierre: «Nous avons trouvé le Messie, ce qui veut dire Christ (Jn 1,41)» (εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν [*Mašijah* = הַמָּשִׁיחַ] ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον ὁ **Χριστός** [*Hristos* = כְּרִיסְטוֹס]).[60] Le Saint Apôtre André le Premier Appelé a ici fidèlement exprimé l'espérance messianique et l'attente du peuple juif profondément religieux de l'arrivée promise de YAHVE le Messie–l'Oint, comme on le voit dans les paroles de la femme Samaritaine, dont la rencontre avec le Christ n'est rapportée que par le seul Evangéliste Jean (4,25): «Je sais que le **Messie** doit venir (Μεσσίας=מָשִׁיחַ), celui qu'on appelle Christ (ὁ λεγόμενος Χριστός = כְּרִיסְטוֹס). Quand Il viendra, Il nous expliquera tout».

---

[58] Voir J. Jeremias, The Prayers of Jesus, Philadelphia 1978, 66-81 (en français: La prière quotidienne dans la vie du Seigneur et dans l'Eglise primitive, in: Mons.Cassien-B.Botte, La prière des heures, Paris, Cerf 1963, 43-58; aussi: *Le Message Centrale du Nouveau Testament*, Foi Vivante, Paris, Cerf 1966, pp. 89-94).

[59] Jean rédige son Evangile à la fin du 1er siècle, selon toute vraisemblance en réponse aux décisions des Pharisiens à Javna-Jamnie, dirigées à l'encontre des «*Minim*», des «*nozrim*», c'est-à-dire les Judéo-chrétiens. Dès lors, les Pharisiens à Javna-Jamnie ne traitèrent plus les Judéo-Chrétiens, c'est-à-dire les Chrétiens issus du peuple juif, comme une «secte» ordinaire apparue parmi d'autres au sein du monde juif, à une époque où ces groupes sectaires, à Javna-Jamnie, tendaient à se concentrer afin de sauver la nation juive au lendemain de la destruction du Temple; ils les considérèrent plutôt comme des «renégats» et des «dégénérés». (Voir F. Manns, L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme, Jerusalem 1991.) Longtemps, les Juifs n'ont pas appelé les Chrétiens autrement que «nozrim=nazaréens», alors que le Christianisme était la doctrine du Nazaréen, car le Christ était originaire de Nazareth. De même, pendant longtemps, le Christ n'était pas appelé par Son nom, mais désigné comme le «çaluv=Crucifié». – A partir du milieu du XXème siècle, apparaît un mouvement appelé: "Jews for Jesus", "les Juifs pour Jésus", qui reconnaissent Jésus pour le Messie, le Fils de Dieu Incarné; ils ne s'intitulent pas chrétiens mais «messiens», car en hébreu le Christ se dit Messie, en accentuant ainsi qu'Il est le Messie attendu des Juifs.

[60] les termes de Jn 1,41: הַמָּשִׁיחַ et כְּרִיסְטוֹס = *Hristos* ont été tirés de la traduction existante du Nouveau Testament du grec en hébreu (*Le Nouveau Testament en Hébreu et en Français*. The Society for distributing Hebrew Scriptures, Edgeware, Middlesex, England 1993).

Cette même espérance messianique st eschatologique est exprimée par le peuple d'Israël, *profondément religieux, assoiffé de Dieu*, toujours dans *l'attente de Dieu,*[61] qui, après la résurrection du défunt Lazare par le Christ et l'entrée paradoxale, prophétique et apocalyptique à Jérusalem, sur le dos d'un âne (ainsi se réalisa la prophétie bien connue de Zacharie – Zach 9,9), commence à croire en nombre sans cesse plus important en Jésus comme **Christ,** alors que dans leur misère les pharisiens se disent entre eux: «Vous voyez que rien n'y fait; voilà tout le monde parti après lui!» (Jn 12,19) et c'est alors que, réunis au sanhédrin avec les grands prêtres, les sadducéens et les autres dignitaires juifs, ils «résolurent de le tuer» (Jn 11,47.3; 12,19). Ce peuple juif qui attendait depuis toujours l'apparition de Dieu Vivant, avait été réellement troublé par l'apparition de Jésus, Sa personnalité, Ses paroles et Ses actes. Comme si, d'une certaine façon, Lui-même les avait troublés, plus exactement secoués et réveillés. Car ce peuple affirmait d'une part qu'«il avait compris dans la Loi que le Christ (=le *Mašijah*, *l'Oint* de YAHVE) resterait pour toujours», alors que Lui souligne que «le Fils de l'Homme doit s'élever! Qui est ce Fils de l'Homme?» (Jn 12,34).

Jésus Christ n'est pas appelé en vain «la pierre d'achoppement et un roc qui fait trébucher» (Is 8,14; Rm 9,33; 1P 1,8) dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il a vraiment, par la «révélation qui se cache et mystère qui se relève», progressivement dévoilé le mystère de sa Personne Messianico-divino-humaine – «mystère toujours nouveau» (St Grégoire le Théologien) – et Il le dévoilait seulement à ceux qui croyaient en Lui, selon la «mesure de leur foi» dans leur cœurs, «selon la mesure de la grâce» de l'Esprit Divin en eux.[62] Malgré la progression de l'Economie Divine révélant en Jésus, le Christ, le Fils de Dieu et le Sauveur du monde, certains Juifs «circoncis dans le cœur, selon l'Esprit, et non pas selon la lettre» (Rm 2,29) ont vu en Jésus, le Prophète de Dieu

---

[61] Avec les expressions *profondément religieux, assoiffé de Dieu*, toujours *dans l'attente de Dieu*, on souhaite souligner la *foi qui cherche Dieu*, c'est-à-dire la piété originelle, biblique depuis Abraham (*«père des croyants»* – Rom 4,16), du peuple élu par Dieu, dans un environnement marqué par l'idolâtrie et le polythéisme de la période de l'Ancien Testament de l'histoire du genre humain. C'est pourquoi ce peuple a été élu et appelé, à travers Abraham et Moïse, à servir sans réserve le Dieu Vivant et Véritable. Ainsi Dieu, par Sa volonté et Sa décision, a promis et a donné, par l'intermédiaire du peuple juif, le ***Messie – Christ*** à tout le genre humain. Le rapport des Juifs envers le Christ, comme celui de tous les hommes et de tous les peuples, constitue la clé et la mesure de leur destinée ultime et de celle du monde, mais ceci ne rompt pas la sincérité et la valeur de leur religiosité datant de l'Ancien Testament et de leur service de Dieu à travers les générations. Aussi l'Apôtre Paul, qui s'appelait jadis Saül, a-t-il pu dire à son disciple Timothée, et ceci après s'être converti au Christ: «Je rends grâces à Dieu, **Que je sers, dès mes ancêtres,** avec une conscience pure» (2 Tm 1,3). Tout comme il a pu écrire aux Philippiens (Ph 3,5-6) qu'il mettrait tout cet «avantage» au niveau des «déchets» si, par-dessus tout, il ne pouvait «gagner le Christ…et Le connaître, avec la puissance de Sa Passion et de Sa résurrection …et parvenir à la résurrection d'entre les morts dans le Christ» (Phi 3,8-11). L'itinéraire terrestre de Saül-Paul constitue à la fois un guide et une espérance pour Israël; aussi a-t-il prédit la conversion d'Israël au Christ, car il trouvera en Lui «le Père de ses ancêtres: Abraham, Isaac et Jacob», son Dieu YAHVE, Qui est Lui-même Fils de Dieu – Jésus Christ, «le Rejeton de la race de David» (Ap 22,16), Dieu-homme et Sauveur de l'Ancien et du Nouvel Israël – de toute *l'Eglise, de l'Assemblée, de la Réunion* (ἐπισυναγωγή - 2Th 2,1) du Peuple de Dieu, décrites dans l'Epître aux Hébreux (12,22-24) et dans l'Apocalypse (Ap14,1-7;21,1-7). – A propos il est intéressant de comparer les paroles de Dieu, prononcées avant le Christ, par l'intermédiaire du Prophète Daniel (9,24: «pour sceller *vision et prophétie*» etc. aux paroles prononcées, après le Christ, par l'Evangéliste Jean dans l'Apocalypse (22,10): «Ne scelle pas les paroles prophétiques de ce livre, car le Temps est proche» etc. Dans les deux cas, il s'agit de la **Venue** du Christ – παρουσία: la *Première* dans l'humilité/la kénose, *la Seconde* dans la gloire, mais chaque fois du ***Seul et Même Jésus Christ – hier, aujourd'hui et à jamais*** (He 13,8).

[62] Voir Lc 1,17; 2,19 et 51 (où la Mère de Dieu = Eglise; Lc 24,32; Ac 16,14;Ro 5,5; 2Co 1,22; Ga 4,6; Eph 1,18; 3,17-19.

et le Christ-Messie, le Fils de Dieu, le Dieu-homme Sauveur c'est à dire qu'ils L'ont reconnu par l'inspiration de Dieu le Père (Mt 16,17; Lc 2,26-27; Ac 5,22 etc.) et non par la littéralité étroite des pharisiens et scribes. Et c'est justement par cette relation scribo-pharisienne sans vie et morte envers la Révélation Divine comme la Parole de Dieu vivante et écrite – par laquelle, Dieu a clairement annoncé qu'Il enverrait un «Prophète comme Moïse – Qu'ils écouterons» (Dt 18,15.18; cf. Je 16,14; 7,40; Mc 1,11; 9,7; Ac 3,22) – que le peuple d'Israël était déjà dans le temps inter-testamentaire très en confusion; alors que cela s'est aggravé par l'approche rabbinique dans le temps du ministère public de Jésus. Néanmoins le peuple d'Israël avait été beaucoup plus troublé par les manœuvres des pharisiens et des scribes pour imposer leur vision et leur interprétation partiale «des Ecritures», qui n'étaient plus prophétiques ni messianiques (mais rabbino-talmudique, émergeant justement à cette époque), comme le montrent de nombreux exemples dans le Nouveau Testament,[63] et ailleurs.[64]

9. Selon le Saint Evangéliste Jean (dont l'Evangile réinterprète et complète sensiblement les Evangiles Synoptiques),[65] le mystère de la Personne du Messie–Christ se dévoile dans un spectre complexe du Divin et de l'Humain, des anciennes *Théophanies*, des prophéties des Prophètes, de la nouvelle *Révélation du Dieu* en personne et de l'accomplissement des prophéties. Cela nous dévoile que le Christ est vraiment l'Evangile de Dieu à l'homme et à tout le genre humain.[66] Jésus est appelé tantôt Fils de Dieu,

---

[63] Voir Jn 5,18.39-47;8,32-40;10,33-25;19,7; Ac 5,28-42; 22,3-22; 26,4-23, etc.

[64] Malheureusement, nous sommes, aujourd'hui, les témoins d'une polémique forcé et souvent imaginaire, de «la relation entre Jésus historique et le Christ de la foi» à l'époque de l'Eglise paléochrétienne (notamment «Jesus Seminary» en Amérique) ce que nous n'avons pas l'intention d'aborder ici (pour un aperçu sur cette problématique voir: O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1963 (traduction grecque, Athènes); R.Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965; J. M. Robinson, A new Quest of the historical Jesus, London 1966; J. Jeremias, The Problem of Historical Jesus (Fortress Press, USA), 1964; aussi: Théologie du Nouveau Testament, I, Paris, Cerf 1973; Ἰ. Παναγοπούλου, Ὁ Προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ. Ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ μελέτη τῆς περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνος τῶν Εὐαγγελίων, Ἀθῆναι 1973; R. Schnackenburg, Mysterium Salutis – Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik, t. III, kap. IV: Die Neutestamentliche Christologie, Köln 1970 (traduction russe: *Новозаветная Христология*, Москва 2000); J. Pelikan, Jésus au fil de l'Histoire, Paris, Hachette 2000). – Malgré des différences d'approche, d'intention et de destination et de développement des auteurs néotestamentaires dans leurs écrits – qui sont dès l'origine Les *Ecritures Saintes* de l'Eglise et de sa Liturgie/Eucharistie- il est clair, pour nous, que dans le tout Nouveau Testament, le Jésus historique est un et le même avec le Christ Pascal – Crucifié et Ressuscité. Les tentatives de certains biblistes en Occident pour "découvrir" la prétendue «auto-connaissance de Jésus» et le plus souvent une lecture prétentieuse, teinte de leurs préjugés (A. Schweitzer, R. Bultmann) et aussi les paroles du Christ (Mc 3,28-29; Mt 12,31-32) peuvent-elles se référer à eux. Tout le Nouveau Testament peut être énoncer en une unique confession: «Jésus Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père» (Phi 2,11), où par les mots du titre de notre thème: «Jésus Christ, le même hier, aujourd'hui, et à jamais» (He 13,7).

[65] Origène a déjà dit que «les Evangiles constituent les prémices (ἀπαρχήν) de toute la Bible, alors que l'Evangile de Jean représente les prémices (ἀπαρχήν) de tous les Evangiles» (*Com. à Jean* 1,6/4,23; PG 14,32A = SCh.120,68).

[66] Dans la vivante Tradition néotestamentaire, ecclésiale, apostolico-patristique, l'Evangile est le Christ même comme le dit Saint Maxime le Confesseur et comme le répète quasiment à l'identique Saint Grégoire Palamas: Τοῦτο γάρ, ὡς οἶμαι, τυχόν ἐστι, τό τοῦ Θεοῦ Εὐαγγέλιον· πρεσβεία τε Θεοῦ, καί παράκλησις πρός ἀνθρώπους δι᾽ Υἱοῦ σαρκωθέντος, καί τῆς τόν Πατέρα καταλλαγῆς μισθόν δωρουμένου τοῖς πειθομένοις αὐτῷ, τήν ἀγέννητον θέωσιν. = *«Voilà, je pense l'Evangile de Dieu, sa nonciature, son appel pour les hommes par Son Fils incarné, qui pour ceux qui croient en Lui donne pour salaire la réconciliation avec le Père et la déification inengendrée.» Questions à Thalassios,* 61 (PG 90,640; St Grégoire Palamas, Tomos Synodique, 37)

tantôt Fils de l'Homme. Il est «*Béni Celui qui vient au Nom du Seigneur – l'Oint=le Messie* – **le Roi** d'Israël» (Jn 12,13), et c'est Lui-même déclare qu'Il sera glorifié comme Fils de l'Homme: comme «le grain de blé tombé en terre, s'il meurt – il porte beaucoup de fruit» (Jn 12,13.23.24). Tout comme auparavant, quand Il avait nourri miraculeusement une foule avec cinq pains, Jésus avait dit – et seul Jean l'a noté – dans la synagogue de Capharnaüm[67] qu'Il apportait le Pain de Vie, qui n'est pas comme la manne antétypique de Moïse (donnée dans le désert aux Juifs affamés qui erraient vers la Terre Promise), mais le Pain Véritable que le Père nous donne du ciel, le Pain de Dieu qui est Christ Lui-même: «Celui qui descend du ciel et donne la vie au monde» (Jn 12,33; cf. Ps 77/78, 25).

C'est précisément pour cette raison que le Saint Evangéliste Jean a écrit son Evangile, en disciple aimant du *Bien-aimé* (τοῦ Ἀγαπητοῦ – Is 5,1): «Ceci a été écrit pour que vous croyez que Jésus **est le Christ**, le Fils de Dieu (ὅτι ὁ Ἰησοῦς **ἐστιν ὁ Χριστὸς** ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ), et pour qu'en croyant vous ayez la vie éternelle en Son Nom» (Jn 20,31). Cette révélation, connaissance et expérience du Nouveau Testament a été transmise du Christ-Vérité à son disciple bien-aimé Jean cet ardent confident des mystères de Dieu et du plus grand des mystères, l'Amour et puis à sa suite, avec lui, à tous les Saints Apôtres, à commencer par Saint André, Nathanaël, Pierre, Thomas, Stéphane et tous les autres (Jn 1,45.49; 20,28; Mt 14,33; 16,16; Ac 7,55-56) car la vocation, la condition et le nom du Christ comme Dieu éternellement existant – **YAHVE** יְהוָה a été par l'Incarnation révélée, annoncée, énoncée, prêchée, glorifiée, «théologisée» et *partagée=communiée*, dans l'Eglise de Dieu, puisque révélé et annoncé αὐτουργικῶς dans la Personne même, éternellement vivante et éternellement immuable, du Fils-Verbe-Christ Incarné et devenu homme, Celui Qui ***EST***, Qui ***ETAIT*** et Qui ***VIENT*** (Ap 1,4.8; 22,13).

C'est ce que professait l'Apôtre Pierre devant tous les Apôtres près de Césarée de Philippe (Mt 16,16; ainsi que tous les Apôtres et Marthe, la sœur de Lazare: Mt 14,33; Jn 11,27), et c'est ce qu'il a répété avec les Onze le jour de la Pentecôte: «Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude: Dieu L'a fait *Seigneur* et **Christ** (καὶ Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον), ce Jésus que vous avez crucifié» (Ac 2,14.36).[68] Puis Pierre il expliqua en Césarée, chez Corneille, le centurion romain, comment «*Jésus* de Nazareth a été *oint par Dieu de l'Esprit Saint* et de puissance; car Jésus Christ est le *Seigneur de tous* (**ἔχρισεν** Αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ δυνάμει – Ac 10,36.38)». C'est ce que continuèrent d'enseigner et de témoigner tous les Saints Apôtres, les Pères de l'Eglise, les Martyrs: «ne cessant d'enseigner et d'annoncer la Bonne Nouvelle du Christ Jésus» (Ἰησοῦν **τὸν Χριστόν** – Ac 5,42). «Car Ce Fils de Dieu, le Christ Jésus, que nous avons prêché parmi vous, n'est pas devenu *oui* et *non*, c'est le *Oui* qui se trouve en Lui car toutes les promesses de Dieu ont leur *oui* en Lui et c'est par Lui que nous disons *Amen*! … Et Dieu est Celui qui nous affermit dans le Christ, Qui nous a donné **l'onction** (**χρίσας** ἡμᾶς Θεός), et

---

[67] Les ruines majestueuses de cette Synagogue existent encore aujourd'hui près de la mer de Galilée, sur la rive de laquelle se trouve l'église orthodoxe des Saints Apôtres, à côté des ruines d'une église du début de l'ère chrétienne, à proximité des restes de la maison de la belle-mère de l'Apôtre Pierre.

[68] Pierre répète a peu près la même chose dans son second discours après la Pentecôte (Ac 3,12-26), ajoutant le très caractéristique: «Je sais, frères, que c'est par ignorance que vous avez agi, tout comme vos chefs», par quoi il évite tout «anti-sémitisme». Le Protomartyr Etienne fait de même (Ac 7,60), à l'exemple du Christ sur la Croix du Golgotha (Lc 23, 34).

qui nous marquera de Son sceau, mettant les *arrhes* (τὸν ἀρραβῶνα) du Saint Esprit dans nos cœurs» (2Co 1,19-22).

Dans l'Eglise, nous les chrétiens orthodoxes recevons du Père *cette onction du Christ* par le Saint Esprit et cette même onction leur enseigne tout et les initie à toute la Vérité sur le **Christ,** c'est-à-dire les introduit au «Grand Mystère de la piété: Dieu s'est fait chair», c'est-à-dire que Dieu est apparu comme **le Christ,** comme le «Grand Mystère du **Christ et de l'Eglise**» (1Jn 2,20.27; Jn 14,16-17; 16,13; 1Tm 3,15-16; Eph 5,32). Aussi l'Evangéliste Jean affirme-t-il à juste titre que «quiconque croit que Jésus est le **Christ** (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ **Χριστὸς**), est né de Dieu. Et ce qui est né de Dieu vainc le monde; et ceci est la victoire qui a vaincu le monde – notre foi» – *vraie, authentique, orthodoxe* (1Jn 5,1.4). La foi que le Jésus Christ est Yahvé, Celui Qui *est*, Qui *était* et Qui *vient* est identique avec la foi que «Jésus Christ est le même *hier, aujourd'hui et à jamais*». Une telle, *Christologie* est, ainsi, sotériologique et *ecclésiologique* car telle est l'intégrale Christologie biblico-ecclésiale (qui ne peut être circonscrite à une «Jésusologie»).

10. Selon les paroles de Saint Grégoire le Théologien, notre foi chrétienne, orthodoxe, Triadologique et Chtistologique, «est aussi bien dans les paroles que dans les actes (ἐν πράγμασι = *réalités*)».[69] Ces *réalités* de la foi Triadologique et Christologique de l'Eglise orthodoxe révélée par Dieu reposent d'abord sur la Sainte Trinité.[70] Elles se fondent ensuite, de façon indissoluble de la Trinité, sur la réalité de l'Incarnation de l'Un des Trois de la Trinité, le Fils de Dieu, Jésus **Christ.** On ne s'attardera pas ici sur la Sainte Trinité, mais sur le **Christ.** «L'enseignement (δόγμα) de notre foi a pour fondement et point de départ Notre Seigneur Jésus Christ», affirme Saint Basile le Grand.[71] Le même Saint ajoute par ailleurs: «Le nom du **Christ** représente en totalité la profession de notre foi: car (ce nom) montre Dieu (le Père) Qui L'a *oint* (τὸν χρίσαντα), le Fils Qui a été **oint** (τὸν χρισθέντα) et le Saint Esprit Qui est *l'onction* (τὸ χρῖσμα), comme nous l'avons appris de l'Apôtre Pierre dans les Actes des Apôtres, où il parle de Jésus de Nazareth *Que Dieu a oint de l'Esprit Saint* (Ac 10,38).»[72] Déjà avant Saint Basile Saint Irénée disait de même: «Dans le nom de *Christ* est sous-entendu Celui *qui a oint*, Celui *qui a été oint*, et l'*Onction* même dont Il a été oint, c'est le Fils, et Il l'a été dans l'Esprit, qui est l'Onction, comme le dit le Verbe par la bouche d'Isaie: L'Esprit de Dieu est sur moi, parce qu'Il m'a oint (Is 61,1; Lc 4,18).»[73]

Nous citerons à nouveau le même Père de l'Eglise, Grégoire, Archevêque de Constantinople, qui dit comment et pourquoi le **Christ** est la première et la dernière réalité de notre foi révélée par Dieu, l'Alpha et l'Oméga de toute la Révélation Divine. Il l'est, affirme Saint Grégoire, «non seulement à cause de Sa Divinité, mais aussi parce qu'Il a pris nature humaine, qu'a été ***ointe de Divinité***, et est devenu ce que est la Divinite qui l'a *ointe*, au point de devenir, je l'ose dire, ὁμόθεον (*homotheon* = unie étroitement à Dieu; devenu un avec Dieu)» (οὐ διὰ τὴν θεότητα μόνον, ᾗς οὐδὲν

[69] Discours 42,16; PG 36,477A.

[70] Il y a une nuance significatif, presque différence entre Τριάς en grecque (=*Troïca* en slavon et serbe) et *Trinitas* en latin.

[71] PG 30, 368.

[72] *De Spir. Sanc*. 12,28; PG 32, 116.

[73] *Contra haereses*, III,18,3 éd. et trad. SC 211, p. 351-353. Avant lui S. Justin Martyr et Philosophe disait déjà: «nous nous confessons chrétiens et reconnaissons que le Jésus Crucifié est le Seigneur et *le Christ*» (*Dialogue avec Tryphon*, 35, 2. PG 6, 549B).

τελεώτερον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν πρόσληψιν τὴν **χρισθεῖσαν** θεότητι, καὶ γενομένην ὅπερ **τὸ χρῖσαν**, καὶ θαῤῥῶ λέγειν, ὁμόθεον).[74]

Saint Grégoire et d'autres Pères de l'Eglise, jusqu'à Jean Damascène, Photios le Patriarche de Constantinople et Grégoire Palamas, Métropolite de Thessalonique,[75] disaient que le plus grand miracle de l'économie de Dieu salvatrice, réside dans le fait que le Fils **Unique** de Dieu est devenu le **Premier-né** (Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9; Rm 8,29; He 1,6; Col 1, 15.18; Ap 1,5). C'est-à-dire l'Eternel Fils de Dieu, **Unique** et non reproductible, Qui n'a pas de fratrie, mais Qui par Son Incarnation devient **l'Aîné** de ses nombreux frères humains, de sorte qu'à Sa suite en tant que Κεφαλὴ καὶ Ἀπαρχή, premier **Oint** (**Χριστόν**), sont venus d'autres frères comme oints du Seigneur – **χριστοὶ Κυρίου** –, hommes par leur foi et par la grâce adoptés par Dieu le Père, baptisés dans la Sainte Trinité et **oints** par le Saint Esprit, devenant ainsi membres de l'Eglise du Seul Christ – *christifiés* et *ecclésialisés*[76] (1Co 15,20; Ep 1,22. 4,15; Col 1,18.2,19; Ga 3,27-28; Ap 14,4) et Le suivent et communient le plus intimement avec Lui à tout ce que le Père a donné au Fils quand Il a dit: «Celui-ci est mon Fils Bien-aimé, qui a toute ma faveur» (ἐν ᾧ εὐδόκησα – Mt 3,17). C'est ainsi qu'en Lui Un et Identique, Incarné et devenu Homme, c'est-à-dire en véritable Fils de Dieu, Qui est vraiment devenu véritable Fils de l'Homme en restant le véritable Fils de Dieu, «en Lui habite corporellement toute la plénitude de la Divinité, et vous avez tout pleinement en Lui/vous vous associez à sa plénitude» (Col 2,9-10).

Saint Grégoire de Nazianze en parle encore soulignant la grandeur et le caractère salutaire du Mystère de l'Incarnation du Christ:

> «Pour que l'homme soit sauvé, dit Grégoire, il se produit un grand mystère pour nous (τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον): les natures se renouvellent (καινοτομοῦνται φύσεις = la divine et l'humaine) et Dieu devient homme. Celui *qui est monté sur le ciel* des cieux *au levant* (Ps 67,34) de Sa propre gloire et de Sa propre splendeur, est glorifié maintenant à l'ouest de notre indignité et de notre bassesse. Et le Fils de Dieu accepte de devenir aussi Fils d'homme et d'en recevoir le nom. Ne changeant pas ce qu'Il fut, car Il est immuable (par Sa Divinité), mais en prenant sur Lui ce qu'Il n'était pas, car Il est ami de l'homme, afin que Celui Qui ne peut trouver place en trouve une, s'unissant avec nous par Son corps comme à travers un rideau (He 10,29), car Sa Divinité pure n'a pu être supportée par notre nature soumise à la génération et à la corruption. Aussi les réalités exemptes de mélanges se mêlent: non seulement Dieu se mêle à la génération (γένεσις), non seulement le *nous* et le corps, ni l'Intemporel et le temps, ni l'Infini et la mesure, mais encore la naissance et la virginité, et l'humiliation et Celui qui est au-dessus se tout honneur, et la souffrance se mêle à ce qui est impassible, et l'Immortel se mêle à ce qui est corruptible. (…) Et le Nouvel Adam *(le Christ)* a sauvé l'ancien (1Cor 15,45), et la condamnation portée contre la chair à été abolie (Ro 1,16.18) parce que avec le corps ressuscité du Christ, c'est la mort elle-même qui est mise à mort… L'Ange du Grand Conseil, celui du Père, arrive et se manifeste (Is 9,6). Celui Qui n'a pas de chair S'incarne/prend chair, le Verbe se fait chair (Jn 1,14), l'Invisible devient visible, l'Intouchable devient palpable, l'Intemporel re-

[74] Discours 45,13, PG 36,640-1.

[75] S. Photios, *Homélie* IX, 9, éd. grecque, V. Laurdas, Thessalonique, 1959, p.96; S. Grégoire Palamas, *Homélie* XVI,18-20, éd. grecque P. Christou, Thessalonique, t. 9, 1985. Cette Homélie XVI est très riche en contenu christologique, ce qui représente encore une preuve que la théologie hésychaste orthodoxe est christologique et christocentrique.

[76] Les expressions sont de Père Justin Popovitch (+1979), grand théologien serbe qui a écrit beaucoup d'œuvres sur la Christologie et l'Ecclésiologie (voir sa *Dogmatique*, trad. fr. en 5 tomes, éd. L'Age d'Homme, Lausanne 1992-97, et spécialement le recueil d'articles *L'homme et le Dieu-homme*, éd. L'Age d'Homme, Lausanne 1989.

> çoit un début dans le temps, le Fils de Dieu devient Fils de l'Homme, *Jésus Christ – hier, aujourd'hui et à jamais le même* (He 13,8)… Celui Qui est (Ex 3,14) – devient (ὁ Ὢν γίνεται), Celui Qui est incréé est crée, et *l'Implaçable* trouve sa place par l'intermédiaire d'une âme spirituelle qui tient le milieu entre la Divinité et l'épaisseur de la chair. Celui Qui enrichit subit la pauvreté (2Co 8,9); Il subit cette pauvreté: ma chair, pour que j'aie cette richesse: Sa Divinité. Celui Qui est la plénitude (Col 2,9) se vide: abandonnant brièvement de Sa gloire afin que nous puissions participer à sa plénitude» (Phi 2,6-9; Col 2,9-10).[77]

Ces paroles du Saint Théologien témoigne, d'une manière claire et profonde, de l'expérience orthodoxe d'une christologie «collective», c'est à dire de la dimension sotériologique et ecclésiale du Mystère du Messie-Christ, Dieu-Homme, *Oint* «pour nous et notre salut» comme nous confessons dans le Symbole de foi.

11. Pour ne pas exposer ici toute la Christologie patristique,[78] voici brièvement quelques passages des Pères de l'Eglise sur le *Christ–l'Oint*.

Dans ses œuvres très riches et profondes, Saint Cyrille, le grand Père et maître de la Christologie, dit:

> «Ni le Verbe de Dieu sans humanité, ni le temple (=*la chair*) enfanté d'une femme pour autant qu'il n'est pas uni au Verbe, ne doivent être appelés Jésus-Christ. Car c'est le Verbe issu de Dieu uni a une humanité par une union ineffable en vue de l'économie qu'on entend par Christ. (…) Les Ecritures sacrées Le prêchent également tantôt comme totalement homme, sans, de par dessein providentiel, mentionner sa Divinité, tantôt par contre comme Dieu, sans rien dire de Son humanité. (…) Celui en effet Qui comme Dieu est Fils Unique est, de par l'union voulue par l'économie, le Premier-né d'entre nous, entouré comme homme "d'une multitude des frères". Cela afin que nous aussi, en Lui et par Lui, nous soyons fils de Dieu par nature et par grâce. Par nature, en Lui et en Lui seul; par participation et par grâce, nous même par Lui, dans l'Esprit. De même donc que le fait d'être Fils Unique devint dans le Christ une propriété de l'humanité en vertu de Son union avec le Verbe par un rapprochement voulu par l'économie, de même ce devint une propriété du Verbe d'être entouré d'une multitude de frères et Premier-né à raison de Son union avec la chair.»[79]

Ces passages de St Cyrille montrent clairement que le Mystère du Christ se réalise dans l'identification personnelle et hypostatique entre le Monogène et le Premier-Né. Dans ce mystère-événement est contenu toute la Sotériologie biblico-ecclésiale et toute l'Ecclésiologie.

---

[77] *Discours*, XXXVIII, 2.13; 39,13, PG 36, 313.325.348-499. (SC 358, p.106.132-135.176-179) Nous avons intentionnellement déplacé certains passages, pour bien accentuer la pensée de St Grégoire.

[78] Pour la christologie patristique voir, par exemple, G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century – to Eighth Century*, *Collected Works*, vol.VII-IX, Vadu, 1987; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris, t. I-II,1-4, 1973-1996; J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vol, Chicago 1971–.

[79] *Sur l'incarnation du Monogène*, PG 75,1225D.1228A.1229A (SC 97, p.251-257): Χρῆναι γὰρ ἔγωγέ φημι μήτε τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἀνθρωπότητος δίχα, μήτε τὸν ἐκ γυναικὸς ἀποτεχθέντα ναόν, οὐχ ἑνωθέντα τῷ Λόγῳ, Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομάζεσθαι. Ἀνθρωπότητι γὰρ καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν ἀπορρήτως συνενηνεγμένος ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος νοεῖται Χριστός… Κηρύττεται δὲ καὶ διὰ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων ποτὲ μὲν ὡς ὅλος ὢν ἄνθρωπος, σεσιωπημένης αὐτοῦ τῆς θεότητος οἰκονομικῶς, ποτὲ δὲ αὖ πάλιν ὡς Θεός, σεσιγημένης αὐτοῦ τῆς ἀνθρωπότητος… Ὁ γάρ τοι Μονογενὴς ὡς Θεὸς πρωτότοκος ἐν ἡμῖν καθ' ἕνωσιν οἰκονομικήν, καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ὡς ἄνθρωπος, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ δι' αὐτὸν υἱοὶ Θεοῦ φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ, μεθεκτῶς δὲ καὶ κατὰ χάριν ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ἐν Πνεύματι. Ὥσπερ οὖν γέγονεν ἴδιον τῆς ἀνθρωπότητος ἐν Χριστῷ τὸ μονογενὲς διὰ τὸ ἡνῶσθαι τῷ Λόγῳ κατὰ σύμβασιν οἰκονομικήν, οὕτως ἴδιον τοῦ Λόγου τὸ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς καὶ τὸ πρωτότοκος διὰ τὸ ἡνῶσθαι σαρκί.

Saint Maxime le Confesseur exprime un témoignage semblable: «De deux natures, non (qu'Il – le Christ – est) deux natures, mais Une hypostase complexe, qu'on appelle **Christ** (μίαν ὑπόστασιν λέγομεν **Χριστὸν** σύνθετον)».[80] Cette expression patristique (qui vient de Grégoire le Théologien)[81] qualifiant Le Christ *«d'hypostase composé»* – ὑπόστασις σύνθετος, dénote Sa duplicité ontologique: qu'Il est Dieu et Homme par nature, et en même temps Sa *Personne Unique*. C'est le mystère-événement du Messie-Christ et de Ses doubles caractères/idiomes et Ses oeuvres Divino-humaines, comme le plus forte *alliance* et *union* de Dieu et de l'humanité, sans fusion, diminution et disparition. Le mystère de la *Personne* du Messie-Christ, se découvre et manifeste en cela qu'Il est par nature, le Fils de Dieu, Qui a assumé en Lui, librement l'entière nature humaine – Les pères disent en-hypostasié (ἐνυπόστατος/ἐνυποστασίασις) dans Son Hypostase, c'est-à-dire «en-personnalisé» dans Sa Personne (d'où l'expression «la Personne composée») et est, réellement, devenu le *Fils de l'Homme* (c'est signifie Son *onction*) et est devenue ainsi, comme l'Unique Dieu-homme, le Mé*diateur*[82] entre Dieu et les hommes (1Tim 2,5; Heb 8,1-6;9,15-24;12,24). Ceci est exprimé chez St Maxime par le terme la *Personne Composée* (de deux natures) du Christ. Et ceci est ce *double* condition/manière d'être et ce *double* rôle/mission du Messie-Christ.

Nous pourrions citer de nombreuses pages de Saint Maxime car c'est un théologien particulièrement *christologique* et le Christ est la clé de toute sa pensée mais, évidemment, sa théologie est très lié, d'un côté, avec la Triadologie et de l'autre avec la Sotériologie et l'Ecclésiologie, comme s'est le cas chez les autres Pères de l'Eglise.[83]

Il est clair, au regard de la Christologie des exemples patristiques donnés que le Messie-Christ est une Personne *divine* et *humaine* mais Une et Identique, et que comme Tel, comme Dieu-Homme, Il est annoncé et apparu (*dans les anthropo-angélo-*

---

[80] *Lettre* 12; PG 91,493A.

[81] *Discours* 29,18-20.

[82] Le Christ est le Médiateur, comme le dit saint Nicolas Cabasilas, «non point par des paroles et des prières mais par sa Personne (ἑαυτῷ) parce qu'Il était en même temps Dieu et homme, Il a rapproché Dieu des hommes en se posant Lui-même comme terme commun entre les deux nature – divine et humaine» (*Explication de la Divine Liturgie*, XLIX,19, PG 150, 477).

[83] Nous indiquerons seulement un texte caractéristique de Saint Jean Damascène: Τὸ δὲ **Χριστὸς** ὄνομα τῆς ὑποστάσεως λέγομεν, οὐ μονοτρόπως λεγόμενον, ἀλλὰ τῶν δύο φύσεων ὑπάρχον σημαντικόν: αὐτὸς γὰρ ἑαυτὸν *ἔχρισε*, **χρίων** μὲν ὡς θεὸς τὸ σῶμα τῇ θεότητι αὐτοῦ, **χριόμενος** δὲ ὡς ἄνθρωπος: αὐτὸς γάρ ἐστι τοῦτο κἀκεῖνο. *Χρίσις* δὲ ἡ θεότης τῆς ἀνθρωπότητος… Ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐκ ἔστι κοινὸν εἶδος λαβεῖν: οὔτε γὰρ ἐγένετο οὐδὲ ἔστιν οὔτε ποτὲ γενήσεται ἄλλος Χριστὸς ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι θεὸς τέλειος ὁ αὐτὸς καὶ ἄνθρωπος τέλειος. Ἐντεῦθεν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν μίαν φύσιν ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Διὸ δὴ ἐκ δύο φύσεων τελείων, θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης, φαμὲν γεγενῆσθαι τὴν ἕνωσιν οὐ κατὰ φυρμὸν ἢ σύγχυσιν ἢ ἀνάκρασιν, ἀλλὰ κατὰ σύνθεσιν ἤτοι καθ' ὑπόστασιν ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ἀδιαιρέτως καὶ ἀδιασπάστως καὶ ἐν δυσὶ φύσεσι τελείως ἐχούσαις μίαν ὑπόστασιν ὁμολογοῦμεν τοῦ Υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σεσαρκωμένου, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγοντες τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ τὰς δύο φύσεις ὁμολογοῦντες σῴζεσθαι ἐν αὐτῷ μετὰ τὴν ἕνωσιν, οὐκ ἰδίᾳ καὶ ἀναμέρος τιθέντες ἑκάστην, ἀλλ' ἡνωμένας ἀλλήλαις ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει… Καὶ γὰρ ὁ Χριστός, ὅπερ ἐστὶ τὸ συναμφότερον, καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος λέγεται καὶ κτιστὸς καὶ ἄκτιστος καὶ παθητὸς καὶ ἀπαθής. Καὶ ὅταν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν καὶ Υἱὸς θεοῦ καὶ θεὸς ὀνομάζηται, δέχεται τὰ τῆς συνυφεστηκυίας φύσεως ἰδιώματα ἤτοι τῆς σαρκός, θεὸς παθητὸς ὀνομαζόμενος καὶ Κύριος τῆς δόξης ἐσταυρωμένος, οὐ καθὸ θεὸς ἀλλὰ καθὸ καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός: καὶ ὅταν ἄνθρωπος καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου ὀνομάζηται, δέχεται τὰ τῆς θείας οὐσίας ἰδιώματα καὶ αὐχήματα Παιδίον προαιώνιον καὶ Ἄνθρωπος ἄναρχος, οὐ καθὸ παιδίον καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ καθὸ θεὸς ὢν προαιώνιος γέγονεν ἐπ' ἐσχάτων παιδίον. (*De fide orthodoxa* 3,47/48. PG 94, 997D – 1000A)

théophanies) dans l'Ancien et s'est montré personnellement en s'incarnant et s'humanisant dans le Nouvau Testament. C'est pourquoi, en Lui est résumé tout le mystère divin du salut – à travers l'élection et la conduite d'Israël – de toute la lignée adamique. Ainsi écrivit, avec raison, Saint Cyrille d'Alexandrie: «Toute l'Ecriture divinement inspiré, tend vers le Mystère du Christ… car le Christ est l'ultime fin de la Loi et des Prophètes».[84]

12. Une telle lecture et interprétation, christologique et christocentrique, en même temps *ecclésiologique*, de Toutes les Saintes Ecritures est soutenu particulièrement par Saint Maxime le Confesseur.[85] Car il va plus loin et développe les aspects sotériologiques, cosmo-ecclésiologique de la Christologie biblico-ecclésiale, vétéro et néo-testamentaire et parlait de la *«théo-création»* du Christ, du «nouveau mystère de la théo-création selon l'homme (τοῦ καινοῦ μυστηρίου τῆς κατ' ἄνθρωπον θεοπλαστίας) incarné pour nous et Dieu Logos s'étant fait parfaitement homme».[86] Parce que le Christ est Un et Même c'est à dire une Hypostase (=Personne) mais double en nature, Divinité et humanité: s'étant incarné Divinement et divinisant humainement, restant Un et identique Fils de Dieu et Fils de l'homme: *«Jésus Christ identique hier et aujourd'hui, et dans les siècles»* (Heb 1,38).

Sur la base d'une telle compréhension du Mystère divino-humain du Christ, notre Eglise dans sa hymnography s'adresse au Christ par une appelation paradoxal: Ὑπέρθεος Ἰησοῦς = *Jésus Supra-divin*, ou: Ὑπέρθεος Θεάνθρωπος = Dieu-homme Supra-divin, comme par exemple dans le *Canon* des matines de l'Anonciation (l'*Irmos* du 4e ode: «Celui Qui siège glorieusement sur le Trône de la Divinité est venu sur la nuée légère (=la Mère de Dieu): c'est Jesus Supra-divin»; également dans le 6e *Exapostilaire* pascal: «Supra-divin Dieu-homme!» L'expression ὑπέρθεος, d'abord employait pour la Sainte Trinité chez l'Aréopagite, St Sophrone de Jérusalem, St Jean Damascène.[87] Puis ces même Père et d'autres l'appliquaient au Mystère du Christ. Ainsi, l'Aréopagite écrit: «Puisque (le Fils-Logos) par l'amour des hommes est venu en nature humaine est véritablement s'est substantialisé (οὐσιωθῆναι), Il est devenu l'homme Supra-divin (ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος).»[88] De même St Modeste, le patriarche de Jérusalem, dans une Homélie consacrée à la Mère de Dieu: «Réjouis-toi, très Sainte Theotokos, de Qui proviens le Dieu Supra-divin de tous, et notre Tres-Bon Seigneur, ayant partagé en tous, sauf le péché, dans la nature de nous mortels (He 2,14;4,15), est provenu et venu dans le monde, en faisant nous dignes d'être participants de Sa Nature Divine (2Petr 1,4)».[89] Semblablement, St Jean Damascène dit: «Son Fils-aimé, Jésus Supra-divin (Ἰησοῦς ὁ

---

[84] De addorat. in spir. et verit., 3. PG 68,268A: Ἅπας οὖν τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς ὁ σκοπὸς εἰς τὸ Χριστοῦ βλέπει μυστήριον… τέλος γὰρ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὁ Χριστός.

[85] Voir par ex. Capita de caritate I,66. PG 90,1108AB Pour plus de details, voir J-C. Larchet, La Divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur, Paris, 1996; Ἀ. Ραδοσάβλεβιτς, Τὸ Πρόβλημα τῆς σωτηρίας κατὰ τὸν Ἅγ. Μάξιμον τὸν Ὁμολογητήν, Θεσσαλονίκη 1974; Ντ. Μίντιτς, Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν Ἅγ. Μάξιμον Ὁμολογητήν, Ἀθῆναι 1994.

[86] Opuscules théologiques et polémiques, 4, PG 91,57C. On trouve les expression *«théo-création»*, *«théo-édification»* chez l'Aréopagite (ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ *θεοπλαστία* / ἀνδρικὴ τοῦ Ἰησοῦ *θεουργία*… τὸ *θεοπλαστίας* μυστήριον – Les Noms Divins, 2,9; La Hiérarchie Céleste 4,4; Lettre 9,1).

[87] Aréopagite, Les Noms Divins, 2,2 (PG 3,641A), Sophronios de Jérusalem, Epître catholique (PG 97,3610A); Jean Damascène, La foi orthodoxe 1,12 (PG 94, 845.848).

[88] Les Noms Divins 2,9 (PG 3,649).

[89] Homélie sur l'Annonciation, 10 (PG 86,3305B).

ὑπέρθεος) a obtenu pour le monde Son Eglise»[90]. A une autre occasion, Damascène ajoute que «la gloire de corps (du Christ) pendant la Transfiguration sur le Thabor n'est pas venue (au corps) extérieurement, mais intérieurement, de *Supra-dieu Divinité* du Dieu-Logos, unie ineffablement par l'Hypostase».[91] Ces passages, comme aussi, les hymnes liturgiques précites, montrent que les propriétés et les noms Divins et humains de Jesus Christ s'echangent souvent dans la Christologie bilico-ecclésiale orthodoxe (κατ' ἀντίδοσιν ἰδιωμάτων καὶ ὀνομάτων), comme d'ailleurs dans la Bible. De cette manière cette appellation, comme également beaucoup d'autres appellations et noms pour le Christ (cf. *Nom nouveau*, *Nom (qui est) au-dessus de tout nom* – Is 7,14; 62,2; 63,12; 65,15; Ps 44/45,27; Ap 2,17; 3,12; Ac 4,12; Phi 2,9; He 1,4) montrent que le Christ, en tant que Personne Unique, que Dieu-homme, par l'Incarnation composé de deux natures et dorénavent eternellement subsistant avec deux et en deux natures – est glorifié «de la gloire qu'Il avait auprès de Père, avant que fût le monde» (Jn 17,5) ce qui est en même temps la gloire de l'Eglise comme son Corps (Eph 1,20-23). Le Christ-Messie est, donc, adoré et *personnellement* et *corporativement*. Ceci montre et démontre que le Nom de ***YAHVÉ***, révélé, pour la première fois à Moïse sous le Sinaï, était et sera pour la mémoire éterelle, comme le Nom d'*Emmanuel* = Jésus Christ Qui rend témoignage de soi-même: «Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin, Celui Qui *est*, Qui *était* et Qui *vient*» (Ex 3,14; Ps 44/45,17; Mt 28,20; He 13,8; Ap 1,8; 21,6; 22,13).

A la suite de l'apôtre Paul, Saint Maxime expose théologiquement, ce *mystère= évènement* Christ, plus en détail et profondeur que d'autres Pères, montrant que c'est le premier et dernier mystère de l'initialle et éternelle Volonté et Conseil Divin concernant l'homme et le monde. Ainsi il dit dans son "Commentaire de *Notre Père*" «Le conseil (ἡ βουλή) de Dieu-Père, qui demeure pour toujours (Ps 32,11; Is 46, 10-11) – c'est ineffable *kenōsis* (Phil 2,7) du Fils Monogène pour la divinisation de la nature (humaine)…, car la divinisation de notre nature c'est l'oeuvre de Conseil divine, et L'Acteur personel (αὐτουργός – le réalisateur personnel en Lui-même) de cela est *devenu* (γέγονε) le Logos de Dieu Incarné (…) Qui devient L'Acteur personel de nouveaux mystères (καινῶν μυστηρίων αὐτουργός)», car Lui, comme «Fils-même sur Lui-même effectue l'Incarnation» (αὐτουργοῦντι τῷ Υἱῷ τὴν σάρκωσιν) et donne aux nous les hommes «la théologie (la véritable connaissance de Dieu), le filiation par la grâce, l'égalité avec des Anges, la participation de vie eternelle et divine, et la divinisation».[92] C'est de même l'esprit des annonces prophétiques inspirée que «mon salut (de Yahvé) demeure éternellement… et ma justice dure à jamais et mon salut d'âge en âge» (Is 51,6.8). Ca veut dire que la nouvelle divine et éternelle alliance d'Amour, alliance Divino-hummaine, demeurera a toujours grace au Christ Incarne (Jér 31/38,2.30-32/39,40 = Hebr 8,1-13; 9,11-15.24).

Saint Maxime analyse très succinctement et encore plus abondamment le **Mystère** global/tout-récapitulatif **du Christ** dans sa *60e réponse* bien-connue *à Talassios*.[93] En

---

[90] Sur le Trisagion, 26 (PG 96, 57C).

[91] Homélie sur la Transfiguration, 2 (PG 96,549).

[92] PG 90,873-876.

[93] PG 90,620-624 nouv. éd. critique C.Laga – C. Steel, Maximi Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium*, II /Corpus Cristianorum, 22/, 1990, pp.73-81. Nous citons un extrait de cette oeuvre capitale de Sainte Maxime: Τό τοῦ Χριστοῦ μυστήριον, *Χριστόν* ὁ τῆς Γραφῆς ὠνόμασε λόγος· καί μαρτυρεῖ σαφῶς οὑτωσί φάσκων ὁ μέγας Ἀπόστολος: *Τό μυστήριον τό ἀποκεκρυμμένον ἀπό τῶν γενεῶν, νῦν ἐφανερώθη* (Col.1,26)· ταυτόν λέγων δηλαδή τῷ Χριστῷ, τό κατά Χριστόν μυστήριον· τοῦτο προδήλως

guise de conclusion de notre essai modeste sur la Christologie biblico-ecclésiale, nous citerons encore un passage tiré des Chapitres de St Maxime:

> «Ayant sagement examiné la puissance de ce mystère, le divin Apôtre dit: "Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, et Il le sera pour les siècles" (He 13, 8). Il savait que le mystère est toujours nouveau et qu'il ne vieillit jamais dans la compréhension de l'intelligence.» (Ὅθεν σοφῶς τοῦ μυστηρίου τήν δύναμιν διασκοπήσας ὁ θεῖος Ἀπόστολος, φησίν· **Ἰησοῦς Χριστός, χθές καί σήμερον, ὁ αὐτός καί εἰς τούς αἰῶνας** [Ἑβρ. 13,8]· εἰδώς ἀεί καινόν τό μυστήριον, καί μηδέποτε περιλήψει νοός παλαιούμενον).[94]

Annexe: **Du NOM de Dieu יהוה =YAHVE**

L'annonce du Nom de Dieu à Moïse sous le Sinaï, dans la phrase prononcée par Dieu: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Ex 3,14) a été traduite par les premiers traducteurs de l'hébreu (c'est-à-dire par les Soixante-Dix puis Philon d'Alexandrie) en grec de la manière suivante: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Selon certains, si le participe s'explique de manière causale, l'on pourrait traduire: «*Je suis parce que je suis*»). Il est hors de doute que les LXX, qui étaient certainement des Juifs (comme Philon) comprenaient bien l'hébreu et le sens du texte original en hébreu, tout comme ils l'ont bien restitué en grec, car à l'évidence ils parlaient bien cette langue. Cependant, la traduction littérale de l'hébreu de la phrase précitée peut être rendue de plusieurs façons. Ainsi au présent: «*Je suis celui qui est*» (donc «Je suis celui qui existe»), et «*Je suis*

ἐστίν ἄῤῥητός τε καί ἀπερινόητος θεότητός τε καί ἀνθρωπότητος καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσις (=en Une Personne)· εἰς ταυτόν ἄγουσα τῇ θεότητι κατά πάντα τρόπον, τῷ τῆς ὑποστάσεως (=Personne) λόγῳ, τήν ἀνθρωπότητα· καί μίαν ἀμφοτέρων (=de Divinité et de hummanité) ἀποτελοῦσα τήν ὑπόστασιν σύνθετον· τῆς αὐτῶν κατά φύσιν οὐσιώδους διαφορᾶς μηδεμίαν καθοτιοῦν ἐπάγουσα μείωσιν· ὥστε καί μίαν αὐτῶν γενέσθαι, καθ᾽ ὅ ἔφην, τήν ὑπόστασιν (=de Christ), καί τήν φυσικήν διαφοράν (des deux natures) ἀπαθῆ διαμένειν· καθ᾽ ἥν καί μετά τήν ἕνωσιν οὐδέν τό παράπαν τροπῆς ἤ ἀλλοιώσεως τοῖς ἑνωθεῖσι παρηκολούθησε πάθος, ἀκραιφνής ὁ κατά τήν οὐσίαν ἑκατέρου τῶν ἡνωμένων διαμεμένηκε λόγος… Τοῦτό ἐστι τό μέγα καί ἀπόκρυφον *Μυστήριον*. Τοῦτό ἐστι τό μακάριον, δι᾽ ὅ τά πάντα συνέστησαν, *τέλος*. Τοῦτό ἐστιν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος *σκοπός*, ὅν ὁρίζοντες εἶναί φαμεν· προεπινοούμενον (de Dieu) *τέλος*, οὗ ἕνεκα μέν πάντα, αὐτό δέ οὐδενός ἕνεκα. Πρός τοῦτο τό τέλος ἀφορῶν, τά τῶν ὄντων ὁ Θεός παρήγαγεν οὐσίας. Τοῦτο κυρίως ἐστί τό τῆς προνοίας καί τῶν προνοουμένων, *πέρας* καθ᾽ ὅ εἰς τόν Θεόν, ἡ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ πεποιημένων ἐστίν *ἀνακεφαλαίωσις* (Eph 1,10). Τοῦτό ἐστι τό πάντας περιγράφον τούς αἰῶνας, καί τήν ὑπεράπειρον καί ἀπειράκις ἀπείρως προϋπάρχουσαν τῶν αἰώνων Μεγάλην τοῦ Θεοῦ Βουλήν ἐκφαῖνον *Μυστήριον* ἧς γέγονεν Ἄγγελος (Is 9,6 LXX) αὐτός κατ᾽ οὐσίαν τοῦ Θεοῦ Λόγος γενόμενος ἄνθρωπος (Jn 1,14)· καί αὐτόν, εἰ θέμις εἰπεῖν, τόν ἐνδότατον πυθμένα τῆς Πατρικῆς ἀγαθότητος φανερόν καταστήσας, καί *τό τέλος* ἐν αὐτῷ δείξας, δι᾽ ὅ τήν πρός τό εἶναι σαφῶς ἀρχήν ἔλαβον τά πεποιημένα. – Διά γάρ τόν Χριστόν, ἤγουν *τό κατά Χριστόν μυστήριον*, πάντες οἱ αἰῶνες, καί τά ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν, ἐν Χριστῷ τήν ἀρχήν τοῦ εἶναι καί τό τέλος εἰλήφασιν. Ἕνωσις γάρ προϋπενοήθη τῶν αἰώνων, ὅρου καί ἀοριστίας, καί μέτρου καί ἀμετρίας, καί πέρατος καί ἀπειρίας, καί κτίστου καί κτίσεως, καί στάσεως καί κινήσεως· ἥτις *ἐν Χριστῷ* ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν χρόνων φανερωθέντι *γέγονε*· πλήρωσιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι᾽ ἑαυτῆς… Τοῦτο τό Μυστήριον προεγνώσθη πρό πάντων τῶν αἰώνων τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι. Τῷ μέν (Πατρί) κατ᾽ εὐδοκίαν· τῷ δέ (Υἱῷ), κατ᾽ αὐτουργίαν· τῷ δέ (Πνεύματι), κατά συνέργειαν… Εἴτε οὖν *Χριστόν* εἴποι τις, εἴτε *Μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*, τούτου τήν πρόγνωσιν μόνη κατ᾽ οὐσίαν ἔχει ἡ Ἁγίας Τριάς, Πατήρ καί Υἱός καί Ἅγιον Πνεῦμα. Καί μηδείς διαπορήσει, πῶς ὁ Χριστός, εἷς ὤν τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὑπ᾽ Αὐτῆς προγινώσκεται· γινώσκων ὅτι οὐχ ὡς Θεός ὁ Χριστός προεγνώσθη, ἀλλ᾽ ὡς ἄνθρωπος· ἤγουν ἡ κατ᾽ οἰκονομίαν αὐτοῦ διά τόν ἄνθρωπον σάρκωσις… Προεγνώσθη οὖν ὁ Χριστός, οὐχ ὅπερ ἦν κατά φύσιν δι᾽ ἑαυτόν, ἀλλ᾽ ὅπερ ἐφάνη κατ᾽ οἰκονομίαν δι᾽ ἡμᾶς γενόμενος ὕστερον (ἄνθρωπος= Θεάνθρωπος). Ἔδει γάρ ὡς ἀληθῶς τόν κατά φύσιν τῆς τῶν ὄντων οὐσίας δημιουργόν, καί τῆς κατά χάριν αὐτουργόν γενέσθαι τόν γενόμενον θεώσεως· ἵνα ὁ τοῦ εἶναι δοτήρ, φανῇ καί τοῦ ἀεί εὖ εἶναι χαριστικός. (PG 90,620-624).

[94] *Quinze Chapitres*, 8. PG 90, 1181.

ce que je suis», mais également au futur: «*Je serai celui que je serai*» (car אֶהְיֶה = *ehjeh* désigne ici la 3ème personne du singulier du futur du verbe הָיָה = *être*), puisque ce verbe en hébreu ne possède pas de temps présent, mais s'emploie au futur dans la fonction du présent. En outre, dans le texte massorétique (TM), la forme אֶהְיֶה = *ehjeh* existe 43 fois et essentiellement au futur, mais souvent dans la fonction du présent, comme par exemple dans les Psaumes 49/50,21. Le futur combiné avec le présent pourrait donner la signification suivante: «*Je* ***serai*** (toujours) ***celui*** **que** ***je suis*** (maintenant)». Le futur est aussi suggéré dans l'épisode précédent où Dieu dit à Moïse: «*Car je* ***serai*** *avec toi*» (כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ – Ex 3,12). Selon les spécialistes de la Bible, le verbe hébreu *être* utilisé dans ce contexte a la signification suivante: *être activement présent*, être *physiquement présent*, et ce d'autant plus qu'en hébreu, les verbes *être* et *vivre* sont identiques, car *vivre* c'est *être*, et vice-versa. Gesenius (*Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, 1999, pp. 219-222), observe-t-il à juste titre que le verbe חָוָה = *respirer* signifie à la fois *vivre* et *être*, et a la même signification que le verbe חָיָה = *être*, *devenir*, *vivre*. L'auteur de cet ouvrage estime en outre que les verbes (חָוָה – חָיָה et חָוָה – הָוָה) ont la même origine). C'est pourquoi la révélation à Moïse de la *dynamique* du Nom de Dieu montre «le lien du Nom de Dieu avec l'histoire: Dieu se révèle en faisant alliance avec un peuple», et ainsi avec le genre humain et le monde (Edouard Cothenet, in Dictionaire Encyklopedique de la Bible, Abbaye de Maredsous-Brepols, 1987, pp. 904-5). Ceci illustre le caractère messianique, eschatologique du Nom de Dieu, ce qui amène à conclure que **Yahvé** est **Emmanu-el**: עִמָּנוּ אֵל = **Dieu avec nous**! (Is 7,14). Dans le Livre de l'Exode (Ex 34,5-10), Dieu exprime lui-même le contenu dynamique et messianique de Son Nom, ce qui apparaît encore plus chez les Prophètes Jérémie (11,4; 24,7; 30,22; 31,1; 32,38), Ezéchiel (11,20; 14,11; 36,28; 37,23) et Zacharie (8,8): «Et vous serez mon peuple, et moi Je serai votre Dieu», ce qui est reproduit dans le Nouveau Testament (2Co 6,16; He 8,10), jusqu'à la Révélation dans l'eschatologie (Ap 1,4.8; 21, 3-6; 22,13) quand chaque futur devient présent (comme le présent était auparavant vécu dans le futur, la présence eschatologique étant vécue dans le présent). Et c'est pourquoi le **Yahvé** (**le Christ**) Révélé dans Sa plénitude finit par renouveler et accomplir la révélation de Son Nom Divin: *C'est achevé (γέγοναν)!* **Je suis** (ἐγώ εἰμι) l'Alpha et l'Omega, le Premier et le Dernier, le Début et la Fin, **Qui est** (ὁ ὤν), **Qui fut** (ὁ ἦν) et **Qui vient** (ὁ ἐρχόμενος), Pantokrator! (Pour **Je suis** et **Qui est –** Ex 3,14 et Jn 8, 28.58; 13,19; pour **Qui fut –** Jn 1,1-2, 9; pour **Qui vient –** Mt 16,28; 21,9; 23,39; He 10,37 – où la dynamique *eschatologique* **présente** est annoncée par l'expression ὁ ἐρχόμενος – au lieu de ὁ ἐσόμενος, **Celui qui vient**, comme a été traduit **Yahvé** chez Clément d'Alexandrie ὁ ὢν καί ὁ ἐσόμενος - *Qui est et Qui sera* (*Stromata* 5,6, PG 9, 60A).

— Les traducteurs et éditeurs de la **Bible de Jérusalem** (Ecole biblique de Jérusalem, éd. Cerf, 1998) estiment que «dans le nom de Yahvé, il faut certainement voir une forme archaïque du verbe *être*». D'autres y reconnaissent une forme factice de ce verbe: «*il conduit à l'être*». Il s'agit plus probablement d'une forme d'un thème simple et ce mot signifie: «*Il est*». Concernant son interprétation, ce mot (*Yahvé*) est explicité dans l'Exode (3,14). Car dans cet extrait, où Il s'adresse Lui-même à Moïse, Dieu ne peut qu'utiliser un seul visage: «*Je suis*». En hébreu, ceci peut se traduire littéralement: «*Je suis ce que je suis*» (ou: «*Je serai qui je serai*»), ce qui signifie que Dieu ne veut pas dévoiler Son nom. Cependant, Dieu donne ici Son nom qui, dans une perspective sémitique, doit Le désigner d'une certaine façon. Mais l'hébreu peut aussi se traduire littéralement: «*Je suis celui que je suis*» et, conformément aux règles de la syntaxe hébraïque, ceci correspond à: «*Je suis celui qui est*», «*Je suis l'existant*», et c'est précisément ce qu'avaient compris les traducteurs LXX ἐγώ εἰμι ὁ ὢν = *Je suis celui qui existe*). Ainsi Dieu est le seul qui existe véritablement. Ce qui signifie qu'Il est transcendant et reste un mystère pour l'homme; de même qu'il agit dans l'histoire

de Son peuple et de l'histoire des hommes, qui conduit vers une seule fin: son but. Ce texte (Ex 3,14-15) contient potentiellement le développement que la suite de la Révélation lui donnera (Ap 1,8): *«Il est, Il était et Il vient, le Pantokrator»* (*BJ*, p. 108, nouv. éd.).

— Sur l'origine, la signification et la perception correcte du *Nom* de Dieu, c'est-à-dire du tétragramme sacré **YHVH** – יהוה (d'abord dans Gen 2,4; 4,6. 26 etc.; au total 6800 fois dans TM, le plus souvent dans les Psaumes, les livres historique et les livres des trois premiers grands prophètes), les spécialistes de la Bible ne sont pas d'accord entre eux.

— **Gesenius** (Hebrew-Chaldee Lexicon on the Old Testament, 1999, p. 337-8) considère que יהוה est lu comme יַהֲוֹה, compte tenu du fait que certains anciens écrivains grecs mentionnent que les Juifs appellent leur Dieu YAO (Diodoros 1,94 «on dit que la loi des Juifs a été donnée par Moïse, qui appelle Dieu YAO»; chez Clément d'Alexandrie, *Strom*. 5,6: Ἰαουε ce qui signifie: ὁ ὤν καί ὁ ἐσόμενος, Théodoret, *Quest. 15 ad Exod.:* «les Samaritains appellent cela (le tétragramme YHVH) YAVE, alors que les Juifs disent YAO)».

— **Philippe Reymond**, dans son *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (Cerf-SBF, 1999), se réfère au remarquable HAL: «The **H**ebrew and **A**ramaic **L**exicon of the Old Testament, Koehler-Baumgartner (Study Edition, Brill 2001 – auquel il a lui-même collaboré) et affirme que la traduction יהוה en «l'Eternel» reflète une tendance à fonder l'étymologie sur le verbe היה «être» mais dans une perspective qui n'est pas juive» (p. 154). Le récent **Dictionnaire HAL** cité ci-dessus (considéré comme le meilleur à ce jour) lit le tétragramme en **Yahvé**/Yahweh (car on estime que *Jéhovah* est erroné), mais ajoute que **Yahvé**/Yahweh ne constitue qu'une forme originale hypothétique, *yâhõ/üp*, provenant soit du jeu de mots avec אֶהְיֶה (= je suis = je serai) in Ex. 3,14, ou d'une transcription Ιαουαι/ε ou Ιαου chez Clément d'Alexandrie (*Strom*. 5,6,34), voire d'une transcription d'Origène Ιαβε in Ex. 6,3, ou des termes dans lesquels le Tétragramme se trouve à la fin du mot, où il a été modifié en yahw et yāhū (alors que selon d'autres, ce *yāhū* = יָהוּ etait un mot à part, condensé en: יָהּ / יָה). Le dictionnaire HAL estime que l'étymologie du Tétragramme est controversée (etymology controversial): certains y voient l'*imparfait* du verbe הוה = *respirer, jeter*, ou du verbe הוה = *être, appeler dans l'être*, ou de l'expression הוה = *désirer ardemment*, voire même du verbe ougarite *hwt = parler).* D'autres estiment que c'est un nom, qui signifie: *l'être, existence*, alors que d'autres considèrent que c'est *un appel, un cri extatique* (הוי = *Hoï! Ah!* ect. comme, par exemple, in Is 1,4; 5,8-21; 17,12; 18,1).

— **André Chouraqui** (*L'univers de la Bible*, tome 1, E. Lidis, Paris 1982, p. 306-7, 318-320) dans sa traduction et son interprétation de l'Exode 3, 1-15 et 6,1-9, Chouraqui indique: *«Ehje ašer ehje»*, ce qu'il traduit par *«Je serai qui je serai»*, une double affirmation d'être; le verbe utilisé est à la 1ère personne, dans une forme appelée imparfait, qui exprime la durée et la poursuite de la promesse. «Je serai qui je serai», ou encore: «Je serai, je serai». JHVH = Adonaï s'adapte avec condescendance à la durée humaine. Certains exégètes y ont vu une façon de prolonger/retarder la réponse, ce qui est possible grammaticalement (cf. seconde réponse dans l'Exode 33,19). JHVH est un Dieu qui ne prononce pas facilement Son Nom, mais il agit pour les hommes (Is 45,15). L'homme de foi comprend que ces deux aspects peuvent s'unir. – Le verbe *haya, être*, est utilisé ici dans sa forme archaïque *hava*. Il est employé à l'inaccompli, mais à la 3ème personne. Ceci est une concession de plus à ceux qui trouvent qu'il est plus facile de parler de Lui que de parler à Lui.

— Voir aussi ***The Oxford Bible Commentary***, Ed. by J. Barton and J. Muddiman, Oxford University Press, 2001, pp. 70-71. – Aussi **R. de Vaux,** Histoire ancienne d`Israel, Paris 1978, t. 1, 338-357. – Egalement: ***Celui qui est.*** Interprétations juives et chrétiennes d✐Exode 3,14, éd. A. de Libera et E. Zum Brunn, Paris-Cerf 1986. – Pour une bibliographie plus abondante voir l'article YAHVE (E. Lipinski) dans ***Dictionaire Encyclopédique de la Bible***, Abbaye de Maredsous-Brepols, 1987, pp.1347-50.

La Révélation de Dieu à Moïse sous le Mont Horeb, dans le Buisson ardent, était certainement un pas de plus par rapport à la révélation aux Pères-Patriarches (bien qu'Abraham reste le Père des fidèles, et d'une ampleur plus grande que Moïse, comme l'affirme le Saint Apôtre Paul). L'étape suivante dans la révélation fut à travers les Prophètes, en particulier par Isaïe. Mais cette révélation du **Nom** de Dieu à Moïse se situe dans le cadre et la perspective de la Révélation de Dieu, qui reste toujours cachée, car elle appelle à une vision générale. A Moïse se révèle l'Ange-Christ, Qui maintenant, au-delà de tous les rapports avec les Patriarches, individuels ou par petits groupes, noue dorénavant une alliance avec tout un Peuple, ce qui est comme une icône de Son alliance-union avec l'Eglise. Il les fera sortir d'Egypte et leur fera franchir la Mer – la Pâque («Christ nous a ramenés de la mort à la vie» – canon des matines pascales). Il donnera la Loi sur le Sinaï, Il les guidera à travers le désert, symbolisant à nouveau le cheminement de l'Eglise vers la Terre Promise… Les mots que son Nom a prononcés, *«Ehjeh ašer Ehjeh»* et JHVH, dans la mesure où ce Tétragramme est le résumé de l'autre ou l'annonce mystérieuse de la révélation – cachette d'une Mystère plus grande et plus profonde, selon l'Aréopagite, Saint Maxime et Saint Palamas, ne correspondent pas à «rendre des comptes» à Moïse, dans l'Ancien Testament, mais marquent la réalité de la présence et de l'action de Dieu-Christ et de la véritable alliance-union (mais cette alliance a été conclue et annoncée à plusieurs reprises, avant d'être proclamée à nouveau dans la perspective du Nouveau Testament – dans la plénitude eschatologique). En tout cas, ce Nom de Dieu est l'annonce, une révélation véritable, mais aussi une révélation typologique, une révélation participable, qui invite à l'union autour du Nouveau Nom, Que le Christ mentionne ainsi que les Apôtres, encore plus souvent, dans le Nouveau Testament et que l'Apocalypse annonce comme le Nouveau Nom. Par conséquent, il n'est pas surprenant que le Nom révélé à Moïse se trouve utilisé au futur, non parce qu'on nie le passé ou le présent de Dieu, mais parce que telle est la perspective de la Révélation de Dieu. L'interprétation la plus accomplie en a été fournie par Saint Jean dans l'Apocalypse, où il évoque «Celui qui Fut, Qui Est et Qui Vient» (Celui qui *vient* étant plus dynamique et plus révélateur que *Celui qui sera).* – Ce sentiment de la présence et du retour du Seigneur est toujours présent dans les Psaumes, comme d'ailleurs dans le Cantique des Cantiques, et comme chez les Prophètes, en particulier dans le 2ème livre d'Isaïe… – Il est évident que l'expression «Ehjeh ašer Ehjeh» et la formule JHVH se placent dans la perspective d'une Révélation continuente/supplémentaire de Dieu, dans une perspective messianique, néotestamentaire et eschatologique et qu'on ne saurait comprendre et interpréter seulement dans le cadre de l'Ancien Testament (comme le font de nombreux spécialistes contemporains de la Bible, tournant en rond et enfermés faute de l'absence de perspective du Judaïsme rabbinique).

Voila que dit Saint Grégoire le Thélogien: Θεὸς *ἦν* μὲν ἀεὶ, καὶ *ἔστι*, καὶ *ἔσται*· μᾶλλον δὲ *Ἔστιν* ἀεί. Τὸ γὰρ "ἦν", καὶ "ἔσται", τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα, καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως: ὁ δὲ Ὢ**ν** ἀεὶ, καὶ τοῦτο αὐτὸς Ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους (Σινά)… πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνου καὶ φύσεως… τοσαῦτα περιλάμπον ἡμῶν τὸ ἡγεμονικὸν (= τὸν νοῦν), καὶ ταῦτα κεκαθαρμένον, ὅσα καὶ ὄψιν ἀστραπῆς τάχος οὐχ ἱσταμένης. Ἐμοὶ δοκεῖν, ἵνα τῷ ληπτῷ μὲν ἕλκῃ πρὸς ἑαυτὸ – τὸ γὰρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχείρητον – τῷ δὲ ἀλήπτῳ θαυμάζηται, θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον, ποθούμενον δὲ καθαίρῃ, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἀπεργάζηται· τοιούτοις δὲ γενομένοις, (=τότε) ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ, τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος, Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους. (Ps 81/82,1; 1Co 13,12 Eph 2,19-22; Gal 4,9) (Discour 38,7=45,3. PG 36,317=625)

Jérusalem 2002 – Trebinje 2004

Philotheos **5** (2005) 68-86

Vittorio Hösle
Notre Dame, IN, USA

Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas[1]

Much has been written about the moral, political, and social import of religion; even critical intellectuals are easily and quickly agreed about that. But presumably the theoretical relevance of religion is not inferior to its practical significance. By advocating propositions that appear counterintuitive, it has forced the human mind to assume a perspective on reality that is different from the everyday view; indeed, it has provoked the human mind to achieve abstractions and justifications that are able to spellbind even those who cannot identify themselves with the content of these statements. This applies especially to theism, the existence of which has been called a "miracle" by an atheist like J. L. Mackie, although not without a certain irony.[2] The idea that there exists an omnipotent, omniscient, and absolutely good God does not spontaneously suggest itself to the natural consciousness; and indeed, it has not been developed until relatively late in the history of humankind. It pretty soon encountered resistances, which have their point of departure, among other things, in the theodicy problem, i.e., in the question of how the existence of a God with those three attributes can be reconciled with the existence of evils.[3] Among them one can count, first, physical imperfections, such as the occurrence of dysteleologies in the organic world, that are not associated with pain, but also, secondly, the suffering that we must attribute certainly to human beings¸ but with good reasons to higher animals as well. The causes of these evils can be of a physical nature (i.e., organic diseases), but they can be of a directly psychic nature as well (as it is the case with a number of mental diseases). In some instances the cause of suffering has a particularly high intrinsic unworth, namely, in the case of moral evil, which constitutes the third category of evil, although in some theodicies it is regarded as a smaller problem, since it leads further away from God as the first cause than the other forms of evil.

But it is by no means merely the case that different theodicy strategies result from different concepts of God; the failure of different theodicy strategies has, rather, led to a modification of the concept of God. There is apparently an interaction between the history of the concept of God and the history of the theodicy efforts; indeed, one can even say that in our time the acknowledgment of the existence of evil, especially of moral evil, has much greater evidence than the belief in the existence of God in part

---

[1] I would like to thank Prof. Dr. Richard Schenk OP, Dr. Bernd Goebel, Dr. Friedrich Hermanni, and Dr. Christian Illies for numerous discussions about the topic, from which I have learned much. The text was first published in German in: *Pensare Dio a Gerusalemme*, edited by A.Ales Bello, Roma 2000, 219-243.

[2] J.L. MACKIE: *The miracle of theism: arguments for and against the existence of God*, Oxford 1982.

[3] Compare, e.g., R. SWINBURNE: *The existence of God*, Oxford 1979, 200ff.

because of a greater skepticism about a priori doctrines of God, in part because of a heightened moral sensitivity, and in part because of a strong sense of autonomy, which is sensitive to the attempt of its instrumentalization, and be it for metaphysical purposes. It is no longer classical theism within which the theodicy problem presents itself; but vice versa: one begins with the objection from the existence of evil and tries to find out which concept of God can best deal with it.

In the following I will consider the capacity of the different concepts of God to offer a solution of the theodicy problem, and I will focus exclusively on the abstract dimension of philosophy of religion. Nobody denies that there is also an existential dimension to the theodicy problem—some people became atheists due to individual blows of fate (others, however, became theists due to analogous blows of fate); but from the perspective of the philosophy of religion, the suffering that affects the stranger counts as much as the suffering that affects oneself; indeed, a religiosity that is not disconcerted by the well-known extent of human suffering as long as it only affects others, but starts losing faith when it suffers a great loss itself, is understandable from a human perspective, but it is not morally respectable on the basis of a universalist ethics. Just as it does not deal with the psychological dimension, this essay does not address the sociological dimension of the theodicy problem. Max Weber is certainly right—the different ways in which the individual religions deal with the problem of suffering have important consequences for the structure of a society[4]; but however interesting the social consequences of a theory might be, philosophy is primarily interested in the question of the truth or the falsehood of a theory—completely regardless of its consequences.

The original religious experience assumes the existence of a multiplicity of numinous powers that interfere with human life, and many of those powers are regarded as dangerous, indeed, as malicious and vicious: Thus evil and moral evil do not exist despite, but because of, the gods. The dualism of the Avesta assumes a special God as the principle of moral evil. Likewise, the old monolatry of the people of Israel did not exclude the existence of other gods; it merely prohibited their worship, based on the assumption of a peculiar characteristic of Yahweh, which we would not always regard as positive in human beings, namely jealousy. The more this monolatry developed into henotheism and finally into monotheism, the more the existence of suffering became a problem. An obvious answer within a religion that was decisively characterized by the category of the covenant was that the suffering was a penalty for a breach of covenant; and indeed, this answer played a central role in the theology of history of the historic books of the Old Testament. The greatness of the Book of Job consists in the fact that this answer, which Job's friends doggedly cling to, is given up—there can be human suffering which must under no conditions be interpreted as punishment. In my judgment the rejection of that false answer is the true achievement of the book, much more than the positive answer, which is alluded to towards the end and that probably breaks with the idea of a moral God, since God appears as an ultimate power that is not bound to human ideas of justice.

After all, the theodicy problem is relatively easy to solve—or, better, it does not even appear—when one sacrifices the postulate that God is at least to a certain extent

---

[4] Cf. M. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen [5]1980, 314ff: second part, chapter 5, § 8: „Das Problem der Theodizee".

intelligible. But then the intellectual appeal of the theodicy problem disappears completely; for the position that God is omnipotent, omniscient, and perfectly good, but that his goodness is compatible with the existence of evil and moral evil in a way fundamentally unintelligible to us is a *sacrificium intellectus*. Such a sacrifice may have other appeals; intellectual appeal it does not have by definition. Philosophy can only take a theology seriously that strives for rationality; and a theology can only be rational if it imputes to its subject, i.e., God, a rationality that is philosophically accessible—at least in principle, although not down to the last details. Of course there are vast differences between finite and infinite rationality; but these differences do not establish an incommensurability, the necessary consequence of which would be the impossibility of a rational theology.

The theodicy problem does not present itself either if one defends a position that is related though different from the one just mentioned, according to which the criterion for what is "good" lies in God's will only. For insofar as one interprets creation as a manifestation of the divine will and there is no evaluative criterion which transcends this will, one can hardly speak of a bad world—because what God has made is good per definition. Within the framework of voluntarism it could only be argued that there exists a contradiction between the moral norms that are determined by God through an arbitrary decision for the human being and the apparent principles of his creation; but the voluntaristic response to that is that God, like an absolute sovereign, is not bound by the norms that he issues for others. Of course this 'solution' of the theodicy problem is even more dangerous than the first one, which is content with undermining any kind of clear and binding argumentation; for it destroys the sense of the absolute nature of morality and makes God indistinguishable from an omnipotent tyrant. As Kant aptly remarks concerning the opinion that "we err, when we regard that which is a law only relatively for human beings in this life as a law per se, and thus hold that which appears to be inappropriate according to our consideration of things from so low a perspective, to be so likewise, when considered from the highest point of view": „This apology, in which the defense is worse than the charge, requires no refutation, and may certainly be freely left to the detestation of every person who has the smallest sentiment of morality."[5]

Finally, the theodicy problem also dissolves when one—starting from completely different presuppositions but reaching a similar conclusion as voluntarism—takes "good" and "evil" for terms that make sense only in reference to finite beings. This is Spinoza's position, whose God is not a moral being. (One can, of course, ask whether it then still makes sense to speak of "God." But Spinoza unreservedly does so, and I would not have any problems to refer to Spinoza's philosophy as a non-eschatological and amoral monotheism within a taxonomy of concepts of monotheism—but I would not have any problems either if others wanted to use the term "monotheism" more restrictively: One should not argue over names.) One could say that Spinoza denies God

[5] „wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurteilen, und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten": „Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden" (I. KANT: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, A 201). However, toward the end of the treatise, the Kantian option for an authentic instead of a doctrinal theodicy itself gets into an unintended proximity with voluntarism.

the predicate "perfectly good," but this interpretation would be misleading insofar as Spinoza, in Hegel's terminology, does not make a negative, but a negatively-infinite, judgment about the statement "God is perfectly good": God is for him not merely limitedly good or even evil, but he stands above the sphere of morality, the application of which to him leads to category mistakes (like the application of predicates of color to numbers). But even if the theodicy problem dissolves in this approach (just like in the two preceding cases), since there is no longer a contradiction that can develop between a presupposed benevolence of God and the existence of evil, this solution can be compared to the curing of a headache by decapitation. I consider the moral proof of God to be one of the two strongest proofs of God, and it is not clear how this proof is supposed to work if God is not a moral being any more—at least with any meaning of the term "moral" that is still intelligible to us.

Nevertheless, it is possible to say that the theodicy problem in all its difficulty presupposes Spinoza's revolution of the concept of God. This statement may be surprising for two reasons—on the one hand, because I have earlier referred to the book of Job, which wrestles with a precursor of the theodicy problem, and on the other hand, because I have just said that Spinoza's God is beyond good and evil and thus escapes the theodicy problem. Indeed, this statement is in need of explanation. In order to start with the first objection: The tension between the existence of good and powerful gods and the existence of evil was recognized quite early—even within polytheistic religions. In Aeschylus and Sophocles (but no longer in Euripides), Greek tragedy struggles for a balance between the experience of suffering and the belief in a divine power that, in my judgment, is not amoral; thus the final charge of Hyllos in Sophocles' *Trachiniai* against the divine father of Heracles who suffers a terribly excruciating death that he has fathered children and looks down on this suffering (V. 1266ff.) stands in an enigmatic tension with the final verse (V. 1278): κοὐδὲν τούτων ὅτι μὴ Ζεύς, "and none of these things which is not Zeus". In Greek philosophy the Sophist Thrasymachus concludes from the absence of justice among human beings that the gods do not care about human activities.[6] That Christianity has dealt with the theodicy problem from very early on is common knowledge; after all, Leibniz himself uses elements of patristic and scholastic theories again and again in his "Théodicée."[7]

And yet all this does not change the fact that Leibniz did not only coin the term "theodicy"—he also radicalized the problem in a completely new way. Since Leibniz the problem is much more difficult to solve than before him; indeed, one can even say that it required an intelligence like his to attempt a solution. (I recall the well-known joke: If the defendant hires a very good lawyer, the audience assumes that his situation is pretty desperate—but how desperate must have been God's situation in the 17th century, if he had to create an intelligence like Leibniz for the purpose of writing a theodicy!) These difficulties are a consequence of the reshaping of the concept of God by Spinoza. But—and thus I come to the second objection— of course I am not referring to those modifications that turn God into an amoral being and thus do away with

---

[6] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Greek and German by H. Diels, edited by W. Kranz, 3 volumes, Berlin [7]1954, 85 B 8. Famous is the classical formulation of the problem in Epicurus; cf. LACTANTIUS: *De ira Dei*, 13, 20f.

[7] Cf. R. SCHENK: "Daedalus medii aevi? Die Labyrinthe der Theodizee im Mittelalter," in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 9 (1998), 15-35.

the theodicy problem; for Leibniz undid these modifications and only thereby recovered the theodicy problem. But he recovered it in a significantly sharper form because he took over the other modifications of Spinoza's concept of God. What do they consist in? The best way to interpret Spinoza's metaphysics is to read it as a rational theology of modern science.[8] Like Descartes, Spinoza wants to establish a rational basis for modern science; like Descartes, he thinks that the absolute certainty that modern science strives for is unthinkable without a concept of God. However, three convictions distinguish him from Descartes: first, that the self-certainty of the ego cannot be the first basis of philosophy, but has to be placed within the framework of a development of being; secondly, that rationalism implies that all statements have to be justified and especially all events causally determined; thirdly, that a real interaction between the physical and the psychic is unthinkable. His system results largely from these three presuppositions. At the peak of being there is, according to Spinoza, a structure that founds itself in the manner of the ontological proof, the *causa sui*, that manifests itself in the different laws of nature of different generality; in addition to this vertical chain of dependency there is a horizontal chain of events, in which every event is fully determined by the antecedent conditions and the system of natural laws. Spinoza does not answer the question how the laws of nature or the whole chain of antecedent conditions could be explained; but since he clearly attributes to them the modality of necessity, one could interpret him to think that the laws of nature are logically necessary—which they are evidently not.

I.

It is a sign of the quality of a solution that it solves two, or even more, problems that remained open in a prior theory in one blow. Leibniz, who was deeply influenced by Spinoza—he visited him personally in 1676—rejects his vague usage of the concept of necessity as well as his denial of God's moral predicates (and, furthermore, the absence of a satisfactory theory of subjective individuality). According to him, God is, first, a moral being, indeed, perfectly good; and it is, secondly, his perfect goodness—not formal logic—that explains why the world is as it is. The world is not based on a logical-mathematical but on a moral necessity. There are—in a continuation of Henry of Gent's and Duns Scotus's revolution of the concepts of modality, which Spinoza does not seem to have absorbed—an infinite number of possible worlds, out of which only one is real, namely ours. And this one is real because it is the best of all possible worlds and because God as a perfectly good, omniscient, and omnipotent being necessarily is the one who creates the best possible world (which does not imply, within Leibniz's modal logic, that God necessarily creates the best possible world). That God is perfectly good, omniscient, and omnipotent follows for Leibniz from the ontological proof of God, namely the one via perfections, according to which God has to be ascribed all positive predicates to the highest degree. Now it was not only the common sense of Voltaire (whose *Candide* is a delightful novel, but not an important contribution to metaphysics) that could not come to terms with the thesis of the best of all possible worlds; it not only stands in an antithetical contrast with Schopenhauer's perhaps

[8] I follow E. CURLEY: *Spinoza's Metaphysics*, Cambridge, Mass. 1969 and J. BENNETT: *A Study of Spinoza's 'Ethics'*, Indianapolis 1984.

even more counterintuitive view that ours is the worst of all possible worlds[9]; it also contradicts the medieval understanding of the problem. In the sixth article of the 25th quaestio of the first part of the *Summa theologiae* Aquinas discusses the question "whether God can make the things better than He does", and affirms it emphatically.[10] It is true that he preliminarily mentions the arguments that seem to speak for a denial of the question, two of which refer to the Christological dogmatic and can be neglected in our context, whereas the other two are of a more general nature: God has done everything "in a most powerful and wise way",[11] thus could make nothing better than what he had made; and the world in its entirety is much better than the individual things, indeed, extraordinarily good, and could not become any better. But against this he objects God could not make something "better" ("melius"), if one understood the term in an adverbial sense, that is, implying "the maker" ("ex parte facientis"), but he could do so if one interpreted this term as adjective, that is, implying "the thing done" ("ex parte facti"). It is true, he says, that there are some things which cannot be changed, and thus cannot be improved either, without losing their nature (e.g., numbers), but, generally speaking, one must distinguish between improvements with regard to the essentialia, which abolish a thing, and those with regard to the accidentalia, which are very well possible. Furthermore, although it is also true that in a given amount of things the imperfections of this world contribute to the harmony of its order; that does not imply that no other and better order could exist, if one presupposes different things.

It is obvious that the last argument does not touch Leibniz at all. That a world that is different from the given is possible if one makes other presuppositions is his crucial point; but he thinks that a God who does not prefer the best world can no longer claim the predicate of perfect goodness. And concerning the distinction between "the maker" ("ex parte facientis") and "the thing done" ("ex parte facti"), it is not hard to see that it does not make sense for an omnipotent creator-God; because the *factum* is a function of the *faciens* and has—insofar as one does not accept a principle of matter that is independent from God—no autonomy. One can say about an ordinary sculptor that he did the best thing possible with a given stone, but the stone could have been better. But if the sculptor is also the creator of the stone, he must face up to the question as to why he did not create a better stone. Indeed, it is easy to see which principle the Leibnizian commitment of God to the best of all possible worlds is based upon—it is the principle of sufficient reason. As a rational being, God must have a reason to prefer this world to another, and for a moral being this can only be the value of the world. It is true that Leibniz does not deny that the world is a kind of "fall" vis-à-vis God; but he wants to know why this "fall" has adopted this and not another form.

Now one could try to argue against Leibniz that God would create the best of all possible worlds if it existed, but that it could not exist. The latter statement could be supported in two ways. On the one hand, one could argue that there is an infinite series of possible worlds of different value that cannot be brought to an end, just like the se-

---

[9] A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, addenda to the fourth book, chapter 46, in: A. SCHOPENHAUER: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Zürich 1977, IV 683. Schopenhauer even claims to deliver a proof for his thesis; but this proof is inductive and as such confronted with difficulties that are analogous to those of the teleological proof of God. Leibniz, however, derives his thesis deductively from the ontological proof of God.

[10] "utrum Deus possit meliora facere ea quae facit."

[11] "potentissime et sapientissime."

ries of natural numbers. But this insight would have several consequences which would be most unpleasant, not to say disastrous, for the whole project of a rational theology. First, there would be almost nothing left of the basic structures of the world which could be explained. For if someone, for instance, claimed that God because of his benevolence had chosen at least a world with the value n, one could always reply that he could have chosen a world with the value n-1, since he passed up the world with the value n+1. One could only claim that the overall value of the world should be larger than 0, and this is not very much if one is interested in discovering why the world is how it is. Secondly, one would have to admit that there could be a creator who is not omnipotent, who could have created a world that is better than the world created by the omnipotent, omniscient, and perfectly good God[12], and this concession would put a monotheist in a difficult spot. As a result, all inductive proofs of God of the type of the cosmological and the teleological would collapse once and for all—but this is not a very strong objection, for they do not suffice anyway to get to the God of theism. On the other hand, one could defend the thesis that the aforementioned series comes to an end, but assume on the highest level a (possibly even infinite) plurality of worlds with the same value.[13] This possibility, which would bring God in the situation of Buridan's ass, is considerably less dangerous for the Leibnizian project. But Leibniz rejected it by pointing to the principle of sufficient reason, which would drop out with regard to the divine creation.[14] But he must of course presuppose that the principle of sufficient reason is a general condition for the theory of the possible worlds, and this is anything but convincing. For even if one attributes an a priori status to the principle of sufficient reason and assumes it would have to be valid in all possible worlds,[15] this does not mean that it precedes the principle of contradiction; but this would have to be the case if one world had to be considered impossible only because it would have the same maximal value as another world and would thus endanger the reasonableness of the divine choice. At least this objection does not call into question the Leibnizian thesis that a perfectly good, omniscient, and omnipotent God could not prefer a worse world over a better one.

The Leibnizian universe is, like that of Spinoza, completely deterministic; but the laws of nature—which are in large part the laws of the developmental tendencies of the individual monads—are fixed for moral reasons, as are the antecedent conditions. It has to be emphasized, however, that for Leibniz "moral" means "axiological" and differs from the modern concept of morality. In no way is it the primary criterion of the Leibnizian God to reduce suffering, but other aspects play a greater role, which Leibniz, however, does not exhaustively systematize and especially not hierarchicize. Among the possible worlds, those carry the day "which, being united, produce most reality, most perfection, most intelligibility".[16] As one can see, to the axiological criteria be-

---

[12] Cf. S. GROVER: "Why only the best is good enough", in: *Analysis* 48 (1988), 224.

[13] Cf. B GRÄFRATH: *Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein*, München 1998, 60ff. I owe a lot to this book's chapter on Leibniz.

[14] *Essais de Théodicée* § 416, in: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, edited by C.J. Gerhardt, Berlin 1875ff., reprint Hildesheim, New York 1978, VI 364.

[15] I understand 'world' as the totality of intra-mundane events here, i.e., not as the whole consisting of God and the world (in the aforementioned way).

[16] „qui joints ensemble produisent le plus réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité" (*Essais de Théodicée* § 201; VI 236).

long also purely ontological ones: Ceteris paribus, a world with more entities is better than one with fewer entities. According to Leibniz, the perfection of a world is calculated according to two criteria which are in a certain tension with each other—variety on the one hand, the order of the world on the other hand.

> "It follows from the supreme perfection of God that in producing the universe he chose the best possible plan, in which there is the greatest possible variety together with the greatest possible order: the most carefully used ground, place, and time: the greatest effect produced by the simplest means."[17]

There can be tensions between those two criteria, and an algorithm of how to reach an optimum from both criteria is lacking. If simplicity and fertility were inversely proportional to each other, even all combinations of both criteria would have the same value, provided that the two factors were weighed equally; but it is clear that Leibniz would have rejected this prerequisite, and for good reasons. Furthermore, he seems to have preferred variety over simplicity. To illustrate his thesis, Leibniz essentially makes do with the laws of conservation of physics and the principles of mechanics. Immediately after the passage just quoted, Leibniz mentions, besides these constructive principles, as further axiological criteria "the most power, the most knowledge, the most happiness, and the most goodness in created things that the universe could allow".[18] What is of concern here are thus the concrete entities which can result from those laws; and here what counts is their power, knowledge, happiness, and goodness. Leibniz certainly takes power to be the radius of action of monads; knowledge corresponds to the intelligibility of the universe. For the best of all possible worlds must be both cognizable and contain beings that can cognize it. God is thus not only the architect of the world; he is also the legislator of the "City of God." It is only with the creation of intelligent and moral beings that God's benevolence truly comes to bear; now we finally have—just like with happiness, which, however, appears only in passing—an axiological criterion that most likely corresponds to our moral intuitions:

> "This City of God, this truly universal monarchy, is a moral world within the natural world, and is the most exalted and the most divine of the works of God. And it is in it that the glory of God truly consists, for there would be none at all if his grandeur and goodness were not known and admired by the spirits: It is also in relation to this divine city that he in a proper sense has goodness, whereas his wisdom and power are manifested everywhere."[19]

Yet rational monads are not the only beings with intrinsic worth, and if God prefers a human being over a lion that does not mean for Leibniz that he would prefer a man over the whole species of lions.[20]

---

[17] "Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande varieté, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le temps, les mieux menagés: le plus d'effect produit par les voyes les plus simples" (*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* § 10; VI 603).

[18] "le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les creatures, que l'Univers en pouvoit admettre."

[19] "Cette Cité de Dieu, cette Monarchie veritablement Universelle est un Monde Moral dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus elevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu et c'est en luy que consiste veritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connues et admirées par les esprits: c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la Bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout" (*Monadologie* § 86; VI 621f.).

[20] *Essais de Théodicée* § 118; VI 169.

It has already been said that—if it is permitted to associate Freud with Leibniz—happiness does not play a central role in the conception of the best of all possible worlds.[21] But it is one criterion among others, and the inevitable question is how this is compatible with the existence of suffering. In response Leibniz offers an argument that basically undercuts his revolutionary accomplishment with regard to the theodicy problem. He says, again and again, that the good in the world surpasses and compensates for the moral evil. Our delusion is based on the fact "that the evil arouses our attention rather than the good: but this same reason proves that the evil is more rare."[22] Now this statement is quite controversial from an empirical perspective, and its empirical basis is quite thin even when one follows Leibniz in assuming other, non-human rational beings,[23] because we have even less empirical knowledge about them; indeed, the inclusion of the eschatological dimension, with Leibniz retains, cannot be empirically justified either. Kant's vote with regard to the question of the predominance of the good in this world is well-known:

> "But the answer to this sophistry may surely be left to the decision of every person of a sound understanding, who has lived and reflected long enough on the value of life to be able to pronounce a judgment on this, when the question is proposed to him: Whether, I will not say on the same, but on any other conditions he pleases (only not of a fairy, but of this our terrestrial, world), he would not wish to act the play of life all over again."[24]

However, it could be replied to this that we would not live in the best of all possible worlds if all of us wanted to live our lives again and were not able to do it; insofar as one preferred the only one life above the mere nothingness, Leibniz's theory would be sufficiently justified. But the problem is that Leibniz thereby falls back into that old theodicy concept that he actually wanted to overcome. For the existence of an omniscient, omnipotent, and perfectly good God does not only entail that the value of the world is positive, but that it is maximal. Obviously this thesis goes further than the first, which is yet not necessarily implied by it: After all, it is conceivable that the best possible world has a negative value. Only if we accept the empty set as a possible world, the choice of the best possible world implies that it has a positive value, insofar as it does not lead to the empty set. And just this optimality of the world is far from proven by the predominance of the good.

Now of course Leibniz does not want to prove the optimality of the world inductively. For him it follows from the concept of God, whose existence is established through five proofs of God—the ontological in its modal-logical version and in its version via the perfections, the cosmological, the teleological (in the new form of the doctrine of pre-established harmony) and the proof via the eternal truths. The ontological proof via the perfections is the one that is required if the doctrine of the best possible

---

[21] This holds at least for the late theory, for instance, in *Theodicée.* In *Discours de métaphysique* happiness of spirits still counts as „the principle objective of God" („le principal but de Dieu"; §V; IV 430).

[22] "que le mal excite plustost nostre attention que le bien: mais cette même raison confirme que le mal est plus rare" (*Essais de Théodicée* § 258; VI 269).

[23] *Causa Dei asserta per justitiam ejus* § 58; VI 447.

[24] „Allein, man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Wert des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urteil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen- sondern dieser unserer Erdenwelt), das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte" (*Über das Mißlingen*, A 203).

world is to be an analytic truth that follows from the concept of God; for the modal-logically proven God certainly does not have the attribute of perfect goodness. What Leibniz wants to show is rather that the *a priori* established proposition that our world is the best of all possible worlds is not in contradiction with the empirical facts. In order to do this it is not sufficient to point out that, for instance, certain evils are necessary for the sake of greater goods if one presupposes our system of natural laws; for just the necessity of this system of natural laws is in question. It is, however, misguided to object like Schopenhauer:

> "Even if the Leibnizian demonstration that among the possible worlds this one is still the best was correct; it still would not constitute a theodicy. For, after all, the Creator has not only created the world but also the possibility itself: thus he should have designed it so that it admitted a better world."[25]

This criticism is bizarre, because the possibilia, even though according to Leibniz they presuppose the existence of God, are still given to his reason just like the axiological criteria of the creation. Thus Leibniz can make do with showing that some evils are necessary for the sake of higher goods for logical reasons.

How can he do this? Perhaps one can say that Leibniz's achievement consists in the fact that he reduces the three most important theodicy considerations of the tradition to this concept of functionalization. The tradition—Augustine, for instance—had tried to make the existence of evil compatible with the existence of God in part through the privation theory,[26] in part through a rudimentary dialectic theory,[27] in part eventually through reference to the free decision for moral evil on behalf of some angels, respectively on behalf of the first human being, and to its consequences.[28] Insofar as the privation theory is concerned, it is significantly reinterpreted by Leibniz compared with the tradition, although he remains verbally committed to it. For Leibniz, every finite being is characterized by a privation, not only the inferior being. This has to do in part with the Spinozian replacement of the Platonic-Aristotelian system of *eide* with the absolute, in part with Leibniz's theory of individual substance: Compared with the absolute, one can speak about a privation not only with regard to a sick horse, but with regard to any horse; and there exists an individual concept of the healthy horse and of the sick horse as well. "Characterized by privation is that which expresses negation", it reads in a strong break with the tradition.[29] In this context belongs the concept of the "metaphysical evil", which, according to Leibniz, consists in a simple imperfection.[30] It is true that Leibniz, like the tradition, maintains that, due to the privative nature of evil, it does not have an efficient, but merely a deficient cause; but he is too suffused with the principle of sufficient reason that he could be satisfied with this. The

---

[25] „Wenn auch die Leibnitzische Demonstration, daß unter den möglichen Welten diese immer noch die beste sei, richtig wäre; so gäbe sie doch noch keine Theodicee. Denn der Schöpfer hat ja nicht bloß die Welt, sondern auch die Möglichkeit selbst geschaffen: er hätte demnach diese darauf einrichten sollen, daß sie eine bessere Welt zuließe" (*Parerga und Paralipomena*, second volume, chapter 12; IX 327).

[26] Cf., e.g., *De civitate Dei* XII 7.

[27] Cf., e.g., *De civitate Dei* XI 18 and 23.

[28] Cf., e.g., *De civitate Dei* XI 11ff. and XIII 1ff.

[29] "Privativum est, quod dicit negationem" (VII 195); contrast THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae* I q. 48 a.2 ad 1; a.3 c. Cf. R. SCHÖNBERGER: "Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie", in: *Die Wirklichkeit des Bösen*, edited by F. Hermanni and P. Koslowski, München 1998, 15-47, 39 about an approximation of this thought by Duns Scotus.

[30] "mal métaphysique" (*Essais de Théodicée* § 21; VI 115).

suggestion that evil *is* not truly, does not play a role in Leibniz (and it is not hard to see that it solves the problem only terminologically; because even though evil *is* not, it still exists, and its existence remains something to be explained); and even the old idea that evil partly destroys itself, partly depends on the good, in order to have any effect at all, does not answer the question why God has not created a world consisting only of good things or states. Leibniz holds on to the idea that in the realm of eternal truths there has to be an ideal cause of evil, and this is the fact that, due to God's uniqueness, which follows from the *principium identitatis indiscernibilium*, everything which is outside of God has to have an ontic defect;[31] and this leads to an amount of entities as large as possible because of the principle of plenitude, that is, an ontic variety as far-reaching as possible. Evil in all its forms is a function of finitude, and the latter serves God's manifestation in a creation as manifold as possible. In this idea the theory of privation converges with the dialectic theory: The negative in a more than the formal sense in which the positive is also the negative of the negative is necessary, so that the positive can stand out. "Do men relish health enough, or thank God enough for it, without having ever been sick?"[32] Apparently, Leibniz would have to assume that this reciprocal dependence is not only grounded in natural laws but also logically; but he lacks any elaboration of such a dialectic logic. Also he merely alludes to the argument that only the existence of evils makes the development of especially valuable virtues possible,[33] evidently because Leibniz subscribed to a pre-Kantian eudaimonistic ethics.

Now such a functionalization of evil with regard to the best possible world also applies to the appeal to the freedom of the will. It is true that Leibniz has a complex theory of the freedom of the individual human being; but this theory is absolutely compatible with a thorough determinism. Freedom originates from the autonomy of the monad, the idea of which exists independently of God; but the monad was created in correspondence with the system of the laws of nature of the best possible world, and all its movements are determined by this system and the antecedent conditions. In God freedom coincides with a maximum of rationality; the concept of a freedom to act against reason is an absurdity for Leibniz. From this perspective, the malum morale is nothing else but the consequence of the peculiar limitation of a monad with regard to rationality. It is true that the spiritual being can be called to account for its actions; for they are *her* actions, even though they are simultaneously consequences of the world-entirety. But this exoneration of God is not sufficient, since, as an omnipotent and omniscient being, he foresaw those actions and should have created a better world with other monads—of course: *if* such a world could have existed. Thus for Leibniz the insertion of human freedom changes nothing of import with regard to the theodicy problem. Even a non-compatibilist generally will have to admit that the suffering that arises for human beings from sickness is hardly less than that which they experience through the malice of their fellow human beings, and that it thus hardly leads any further to base the theodicy discussion primarily upon a non-compatibilist concept of freedom.

Of course all this does not explain the concrete forms of evil that exist in the world. According to Leibniz, such an attempt is on principle beyond the power of the

[31] *Causa Dei*… § 68; VI 449.

[32] "Goutet-on assés la santé, et en rend on assés graces à Dieu, sans avoir jamais été malade?" (*Essais de Théodicée* § 12; VI 109).

[33] § 23; VI 116f. Cf. also the allusion to the "felix culpa" § 10; VI 108.

finite intellect, because it presupposes a comparison of all possible worlds. The finite spirit, however, can sooth herself with the certainty that she lives in the best of all possible worlds, even if this must not prevent her from fighting for what she has to hold as better due to her finitude, although she then has to reconcile herself with what eventually prevails and what is better in the context of the whole world and from the perspective of an infinite intellect maximizing total utility (who, as an infinite mind, has alone the right to put up with certain evils). That the theory of the best of all possible worlds can hardly be refuted empirically is something which even Hume, the most intelligent critic of rational theology, admits. In the *Dialogues concerning natural religion* toward the beginning of the eleventh part Philo declares that, even though the evils of the world are an argument of strong plausibility against theism, it is still possible to develop a theory which makes God's existence compatible with the existence of evil. But from the world as it is, nobody without a prejudiced opinion would derive an omnipotent and perfectly good God.

> "The consistence is not absolutely denied, only the inference, Conjectures, especially where infinity is excluded from the divine attributes, may, perhaps, be sufficient to prove a consistence; but can never be foundations for any inference."[34]

Of course Hume's doubts hinge on his contestation of the ontological proof in the ninth part of his *Dialogues*, which must indeed be the basis of all rational theology, in whichever of its many forms.

II.

The context within which the theodicy problem presents itself to Hegel differs significantly from the Leibnizian one. On the one hand, this is due to reasons that have to do with the history of philosophy—Hume and Kant, whose criticism of the inductive proofs of God is still unsurpassed, even though I do not think one can say this about their analysis of the ontological proof of God, mediate between early modern rationalism and the systems of German idealism. Kant is here more constructive than Hume since he works out a new ethico-theological proof of God, based on his novel conception of morality for which there is no equivalent in Hume, a proof, which could—as one, going beyond Kant, may conjecture—be combined with the ontological, cosmological, and teleological proof. On the other hand, the structure of the systems is considerably different, even though both thinkers are the greatest rationalists of the tradition.[35] But Hegel knew Leibniz only superficially and in particular never accepted his metaphysics of the possible worlds, whereas Spinoza's influence on him can hardly be exaggerated. But, one may ask, does he thereby not stand outside of the history of the theodicy problem, like we have established this for Spinoza? This question is perfectly justified, and especially Hegel's unjustified criticism of Kant's dualism of Is and Ought almost suggests an affirmative answer. Recall the following passage from Hegel which is, however, taken from the chapter about the Jewish religion from his "Lectures on the Philosophy of Religion" and thus only partly reflective of his own theological convictions:

> "Goodness consists in the fact that the world is. Being does not belong to it, as Being is here reduced to the condition of a moment, and is only a being posited or created. […]

---

[34] DAVID HUME: *Dialogues concerning natural religion*, Indianapolis 1976, 205.

[35] Cf. the comparison between them in J.M. ARRUDA DE SOUSA: *Rationalismus und objektiver Idealismus. Untersuchungen zu Logik und Metaphysik bei Leibniz und Hegel*, Diss. Essen 1998.

> The manifestation of the nothingness, the ideality of this finite existence, that Being is not true independence, this manifestation in the form of power is justice, and therein justice is done to the finite things."[36]

It is true that this sounds very pious—it reminds one of Job 1.21: "The Lord gives and the Lord takes away; blessed be the name of the Lord"— but the Spinozism behind it cannot be overlooked, despite the moral predicates: According to this conception, every world with finite things, which come to an end, proves God's justice and benevolence.

Yet appearances are deceptive in this case. In contrast to Spinoza, Hegel has a theory of *eide*; indeed, one can say that his *Encyclopedia* is the greatest attempt to realize the Platonic-Aristotelian program of a system of *eide*. In one respect Hegel is much more ambitious than Leibniz: He wants to understand in detail why the world is as it is; he is not content with the generic assumption that it is simply the best possible world. His indifference vis-à-vis Leibniz's alternative possible worlds[37] results from the conviction that the world analyzed by him is the most rational, indeed the only rational one. The guarantor of this rationality is the concept, for Hegel a normative authority, out of whose dialectical development ought to result the basic structures of the world. But—and as far as that goes the appearances are not completely deceptive—the normativity of the concept is not specifically moral: the concept of the organism is just as normative as the concept of the state and has the function to differentiate successful instantiations from unsuccessful ones. Obviously I cannot extensively comment here on the method of the Hegelian development of concepts and the results which he achieves partly through it—and partly without it.[38] Only a few fundamental remarks are necessary.

First, the method that Hegel applies is dialectic: A positive concept is followed by a negative one which is combined, or synthesized, with the first one to a third. According to him, this triple step is the basic structure of reality and its principle, God, who is the epitome of the uncircumventible categories of reality (to which the category of the good belongs also, which is, however, understood purely formally as a formation of the object through the subject). This has, secondly, the consequence that Hegel like Böhme and the Schelling of the essay on freedom, who subjects the privation theory of moral evil to an impressive phenomenological critique and, in contrast to Leibniz, integrates the negative into the absolute. God is the unity of positive and negative categories, not just the bearer of positive properties. Since Hegel integrates in a complex manner speculative theology, ontology, logic, and transcendental philosophy, this has partly to do with the fact that Hegel wants to prove the absolute idea, the highest step of the logic, indirectly—through the proof of the inconsistence of the preceding categories. This means, thirdly, that the negative originates from God—even though it can assume concrete shapes like the moral evil only outside of God. For in God the nega-

---

[36] "Die Güte ist, daß die Welt ist. Das Sein kommt ihr nicht zu; das Sein ist hier herabgesetzt zu einem Moment und ist nur ein Gesetztsein, Erschaffensein. [...] Die Manifestation der Nichtigkeit, Idealität dieses Endlichen, daß das Sein nicht wahrhafte Selbständigkeit ist, diese Manifestation als Macht ist die Gerechtigkeit; darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angetan" (17.58f.; Hegel is quoted after: *Werke in zwanzig Bänden*, edited by E. Moldenhauer and K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1969-1971).

[37] Cf. his modal-logical considerations in the second chapter of the third section of his logic of essence (6.200ff.) and the Leibniz chapter of his lectures on the history of philosophy (20.233ff.).

[38] Cf. V. HÖSLE: *Hegels System*, Hamburg ^{2}1998.

tive is, as Hegel says, ideal or a moment, i.e., it cannot break free and is thus not threatening. The latter happens only in nature and spirit, which are to logic as antithesis and synthesis are to the thesis, with nature being understood as the idea external to itself, the first expression of which is space, and spirit as the return from nature to logic. From this it follows, fourthly, that for Hegel the task to understand the rationality of the world predominantly relates to the realm of spirit, whereas Leibniz does not derive much more than the existence of rational beings and draws mainly upon the laws of physical nature when he gets concrete. Hegel is interested in them as well, but much less than in the determinations of the spirit. Within the philosophy of spirit it is paradoxically the philosophy of history for which Hegel reserves the term "theodicy". It is true that toward the end of his lectures about the history of philosophy he says: "Philosophy is the true theodicy, as against art and religion and their sensations";[39] but within the individual disciplines of philosophy, the philosophy of history is clearly privileged from the perspective of theodicy:

> "Our investigation is insofar a theodicy, a justification of God, which Leibniz has attempted in his manner in still undetermined, abstract categories, so that the evil in the world had to be understood, and the thinking spirit had to be reconciled with moral evil. Indeed, nowhere lies a greater challenge to such a reconciling insight than in world history."[40]

This is paradoxical for two reasons. On the one hand it is not easy to explain, within the framework of a theory according to which the world is supposed to be rational or the best possible, why it is not like this from the beginning, why there is supposed to be a development toward rationality. Leibniz has wrestled with this question. In the short text "An mundus perfectione crescat" (written between 1694 and 1696) he initially emphasizes that he believes that the world always retains the same perfection, even though parts of the world exchange their perfection among each other. But towards the end he writes that since the souls do not forget the past, they would have to work themselves up to ever more explicit thoughts, and the world would have to perfect itself ever more, "if it cannot happen that a perfection be given that cannot be increased"[41]—a condition which by the way endangers his theory of the best of all possible worlds. Evidently the thesis of progress can be made consistent with that of the best of all possible worlds only if one assumes that the fact of progress in itself and the mental experience related to it have a higher value than what could be achieved if the later condition was given from the beginning. For Hegel of course things are easier: Since for him the idea of development is centrally integrated in his metaphysics, and particularly since the spirit originates in nature, it is easy to understand why the consciousness of freedom and its institutionalization within the modern constitutional state can only be the result of a slow development. The first step of creation is the complete externality of space, out of which, only after many intermediate steps—especially the

---

[39] „Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen" (20.455).

[40] "Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte" (12.28. Cf. also the final sentence of the *Lectures*, 12.540).

[41] "si fieri non potest ut detur perfectio quae non augeri queat." I quote the text, which is missing in Gerhardt, according to: G.W. LEIBNIZ, *Opuscules métaphysiques/Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1985, 368-372, 370.

world of the organic—emerges the spirit. If one opts for an evolution instead of an emanation, the further development is easy to explain—toward the goal, from which, however, the later Being according to the model of emanation becomes estranged. Problematic in Hegel is that he begins with space, but he claims to explain it with the dialectic method—concretely: with the self-application of the absolute idea to itself.[42]

The second problem with the choice of the philosophy of history as the real place of the theodicy concerns of course the fact that history has not always been the place of interpersonal kindness. Hegel, whose phenomenological eye for reality, even for the abysses of reality, is considerably sharper than that of Leibniz, who, even as an adult, has always retained something of a child about him, and of course of the quite remarkable child that he had already been in the first years of his life, namely, a good-natured wunderkind,[43] Hegel knows about the brutality of history:

> „When we watch this spectacle of the passions and see the consequences of their violence, of the ignorance, which consorts not only with them but even and indeed especially with what are good intentions, legitimate ends; when from this we see the evil, the moral evil, the decline of the most thriving empires which the human spirit has produced; then we can only be imbued with sorrow about this general transitoriness, and end up in moral distress, in an indignation of the good spirit, provided such a spirit exists in us, over such a spectacle, as this decline is not only a work of nature but of the will of human beings."[44]

And still, even if history appears to be a shambles, "upon which the happiness of the people, the wisdom of states, and the virtue of individuals have been sacrificed",[45] even if the periods of happiness are only empty pages in it,[46] that does not change anything about Hegel's triumphant verdict that all this serves the final purpose of progress in the consciousness and the reality of freedom. Even world-historic individuals are merely tools to approach the final purpose.

That Hegel still holds on to the theodicy (and this although in his case any eschatological compensation for the victims of history is lacking) is due to the fact that, on the one hand, for him, even more than for the late Leibniz, happiness is not a crucial criterion of the perfection or rationality of the world. In the heroic sacrifice of happiness lies a specific dignity of the human being; indeed, for Hegel even the generating principle of the modern constitutional state is not the idea of happiness, but the idea of freedom. On the other hand, Hegel regards the complaint about the world itself as a moral evil which is directly punished through the suffering that is connected with this complaint:

> "The celebrated question as to the origin of evil in the world, so far at least as evil initially is understood to mean what is disagreeable and painful merely, arises on this stage

---

[42] Cf. D. WANDSCHNEIDER, V. HÖSLE: „Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel" in: *Hegel-Studien* 18 (1982), 173-199.

[43] Leibniz is still far away from the "school of suspicion" (Marx, Nietzsche, Freud) that has so relentlessly transformed philosophy. He says it himself: "I do not like to judge people's intentions negatively." ("Je n'aime pas de juger des gens en mauvaise part"; *Discours* §XIX ; IV 444).

[44] "Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen, so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden und, indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübnis, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden" (12.34f.).

[45] 12.35.

[46] 12.42.

> of the formal practical feeling. Evil is nothing but the incompatibility between what is and what ought to be. This Ought has many meanings, indeed, an infinite number of them, since the arbitrary ends may also have the form of Ought. But with regard to the arbitrary ends, evil only executes what is rightfully due to the vanity and nullity of their planning: for they themselves are already evil."[47]

One cannot dispute that with regard to some suffering from the world, this suffering, and not the world, is the true problem (one recalls Schopenhauer's pessimism, which is more a function of his character than of the world). But since the subjective suffering itself is a part of the world, this only shifts the problem.[48] And even if one may come to terms with the suffering of a culprit, one won't be able to subsume all suffering under it—and Hegel does not do this. In the further course of this *Anmerkung*, in which he explicitly refers to Jakob Böhme, he declares that evil and pain are still alien to unorganic nature, because it has not yet come to the contrast between concept and existence within it, and thus not to the Ought. But Hegel leaves no doubt that evil and pain are not too high of a price for the higher level of Being characteristic of life and spirit.[49] His conception recalls the well-known dictum of Augustine: "But as the sentient nature, even when it feels pain, is superior to the stone, which can feel none, so the rational nature, even when wretched, is more excellent than that which lacks reason or feeling, and can therefore experience no misery."[50] In a quite similar sense Hegel interprets moral evil, the highest enhancement of evil. It is for him the necessary consequence of the emancipation of subjectivity, "the innermost reflection of subjectivity in itself as against the objective and general, which it regards as mere appearance"[51].

As pain is the necessary accompanying phenomenon of life, moral evil is the other side of conscience.

> "The origin of evil in general lies in the mystery of freedom, i.e., in the speculative aspect of freedom, its necessity to emancipate itself from the naturalness of the will and be internal against it. […] The human being is thus simultaneously as such or by nature and through his reflection in itself morally evil, so that neither nature as such, i.e., if it was not naturalness of the will remaining in its special content, nor the reflection that turns in itself, cognition as such, if it did not maintain itself in this contrast, is evil in itself."[52]

---

[47] "Die berühmte Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt tritt, wenigstens insofern unter dem Übel zunächst nur das Unangenehme und der Schmerz verstanden wird, auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen und, da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Übel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Übel" (*Enzyklopädie* § 472 A; 10.292f.).

[48] Cf. Philo in Hume's *Dialogues*, op.cit, 196: "They have no just reason, says one: These complaints proceed only from their disconnected, repining, anxious disposition […] And can there be possibly, I reply, be a more certain foundation of misery, than such a wretched temper?"

[49] About the animals' mode of existence it is said: "The environment of external contingency contains factors which are almost wholly alien; it exercises a perpetual violence and threat of dangers on the animal's feeling which is an insecure, anxious, and unhappy one" (*Enzyklopädie* § 368; 9.502; "Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles, unglückliches ist").

[50] "Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura praestantior etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expers, et ideo in eam non cadit miseriam" (*De civitate Dei* XII 1).

[51] "die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist" (*Enzyklopädie* § 512; 10.317).

[52] "Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d.i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Notwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu sein. [...]

Moral evil is the absolutization of natural desires against the universal represented by the good through reflection, that is, something which ought not to be; according to Hegel, the responsibility for this falls exclusively on the individual subject. But the moral evil is necessary insofar as this standpoint of rupture has to emerge—"it constitutes […] the separation of the irrational animals and the human being". "So-called primitive, innocent people—worse than wicked", it says in the handwritten addendum to this paragraph.[53] It is evident how Hegel must interpret the myth of the fall on the basis of these prerequisites—not as a tale of decay, but as a necessary transitory stage on the way to full humanity. "Paradise is a park where only the animals and not the human beings can remain. [...] The fall is thus the eternal myth of the human being, through which he only becomes a human being."[54]

The two above-mentioned paragraphs of the *Encyclopedia* (with the more detailed version of the second one in the *Philosophy of Right*) are Hegel's most important contribution to the theodicy problem: Evil and moral evil have their place in the necessary self-development of the concept. Yet Hegel differs from Leibniz in one point: Apparently he assumes real ontological contingency, namely in a double sense that has to be strictly distinguished. On the one hand, he appears to regard the laws of nature not as deterministic and possibly to believe in human freedom of the will in a non-compatibilist sense. On the other hand, it is obvious to him that, with the externalization to nature, the idea hands itself over to a sphere of contingency, which neither finite reason nor the absolute itself can catch up with. Thus the theodicy problem is in a certain sense defused, since for Hegel the concrete extent of evil and moral evil—but not the existence of the corresponding structures—is no longer the responsibility of the absolute, but a consequence of its self-externalization to nature. With this view Hegel is more Platonic than Leibniz, and thus we can find in him a return to the old doctrine of privation: The irrational in the world is a mere appearance, distinguishable from reality in an emphatic sense of the term.[55] Connected with this position is an exhortation to, as it were, a Stoic view vis-à-vis the adversities of being—it is important to discern the rose in the cross.[56]

III.

Jonas, to whom we owe one of the most forceful contributions to the theodicy discussion of our century, can identify himself neither with this privation-theoretical "de-sub-

---

Der Mensch ist daher zugleich sowohl an sich oder von Natur als durch seine Reflexion in sich böse, so daß weder die Natur als solche, d.i. wenn sie nicht Natürlichkeit des in ihrem besonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die in sich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es sich nicht in jenem Gegensatz hielte, für sich das Böse ist" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 139; 7.261f.).

[53] „...er macht […] die Scheidung des unvernünftigen Tieres und des Menschen aus"; „Sogenannte Natur-, unschuldige Völker—Schlimmer als böse" (7.263).

[54] "Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. [...] Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird" (12.389). Hegel's interpretation of the fall differs widely from Augustine's and is closer to that of Eirenaios, for whom Adam has sinned more out of foolishness than out of malice and must thus be saved. Indeed, according to him the expulsion from the tree of life was not so much a punishment than a reversal of the otherwise ensuing timelessness of sin. Cf. IRENÄUS VON LYON: *Adversus haereses/Gegen die Häresien III*, Freiburg 1995, 281ff. (ch. 23).

[55] *Enzyklopädie* § 6; 8.47f.

[56] 7.26f.

stantiation of evils, which reconciles itself with God behind the back of the sufferers",[57] nor with the functionalization of the atrocities of history ad majorem gloriam of the modern constitutional state. This new approach is explained, on the one hand, by the crisis of rational theology since the middle of the nineteenth century, on the other hand, by the excess of the experience of moral evil in the twentieth century. It is not a coincidence that Jonas is Jewish—as it is no coincidence that the rejection of the optimistic philosophy of history of Hegelianism through Benjamin, Horkheimer/Adorno, and Löwith originated from men who had to experience the genocide of their own people. In *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*[58], Jonas starts with this experience, which, as he says, compels us to let go the master of history.[59] Indeed, the modern spirit compels us to conceive the world as left to itself and its laws as not tolerating any interference. God—so it is told in a mythical story with allusions to the kabala—has opened himself up to the contingency of becoming, and in the evolution first of life and then of spirit, the deity comes to the experience of itself. "With the appearance of the human being, transcendence awoke to itself and henceforth accompanies his actions with bated breath, hoping and beckoning, with joy and with pain, with satisfaction and disappointment."[60] Jonas' God is a suffering, he is an evolving God, whose relation to the creation constantly changes; he is a caring God. And—he is not an omnipotent God.

Jonas even thinks that there is a contradiction in the idea of omnipotence—because power presupposes a resistance that is to be surmounted, which can not exist under the condition of omnipotence. Furthermore, omnipotence and perfect goodness (Jonas does not speak of omniscience, maybe because he interprets it as a factor of omnipotence) are not both simultaneously compatible with the existence of evil, at least if one wants to hold on to the intelligibility of God. Even the assumption of a mere restraint of omnipotence does not bring us any further:

> "For in view of the enormity of what, among the bearers of his image in creation, some of them time and again, and wholly unilaterally, inflict on innocent others, one would expect the good God at times to break his own, however stringent, rule of restraint of power and intervene with a saving miracle."[61]

God, so we must assume according to Jonas, has divested himself of any power to intervene in the physical course of things. "It is the human being's now to give to him. And he may give by seeing to it in the ways of his life that it does not happen or happen too often, and not on his account, that God must regret that he let the world become."[62]

---

[57] "Entwirklichung der Übel, die sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott versöhnt" (F. HERMANNI: "Die Positivität des Malum", in: *Die Wirklichkeit des Bösen*, op.cit, 49-72, 72).

[58] I quote after: H. JONAS: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M. 1992, 190-208. This text was published for the first time in 1984.

[59] 193.

[60] „Mit dem Erscheinen des Menschen erwachte die Transzendenz zu sich selbst und begleitet hinfort sein Tun mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung" (197).

[61] „Denn bei dem wahrhaft und ganz einseitig Ungeheuerlichen, das unter seinen Ebenbildern in der Schöpfung dann und wann die einen den schuldlos andern antun, dürfte man wohl erwarten, daß der gute Gott die eigene Regel selbst äußerster Zurückhaltung seiner Macht dann und wann bricht und mit dem rettenden Wunder eingreift" (204).

[62] „Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben. Und er kann dies tun, indem er in den Wegen seines Lebens darauf sieht, daß es nicht geschehe oder nicht zu oft geschehe, und nicht seinetwegen, daß es Gott um das Werdenlassen der Welt gereuen muß" (207).

The reason why Jonas is one of the great philosophers of the twentieth century is also evident in this text—all theoretical reflections are backed up by personal experience, not merely by hermeneutical reference to others' opinions. Yet one should not agree with Jonas too quickly. The God in Wolfgang Borchert's *Draußen vor der Tür* is a rather embarrassing figure, and Jonas' God approaches him alarmingly, despite his indisputable dignity. Also his logical criticism of the concept of omnipotence is insufficient: For a timeless being, omnipotence can only be constructed as all-activity (*Allwirksamkeit*), and this is exactly how Spinoza and Leibniz understand it, for whom God does not interfere with the laws of nature and does not have to do so, since he has created them. That Jonas does not discuss the concept of all-activity has of course to do with his rejection of determinism, which is entailed by this concept. Furthermore, even though his triumphant passing over of history's victims is unacceptable, one should not dismiss Hegel's philosophical conception that the western constitutional state is the end of history too quickly—it has experienced another partial confirmation at the end of the twentieth century, and it is, even though it cannot erase the suffering of the victims of totalitarianism, at least more consoling than, for example, a pessimistic philosophy of history, which easily becomes a self-fulfilling expectation.

But Jonas is completely right about one thing: If one has to choose between omnipotence and perfect goodness, then the second predicate is preferable. If one wants to find the way back to God after Auschwitz, then this has to be a God who does not want these crimes. Indeed, the terrible tragedy of that morally justified atheism, which gives up the idea of God out of indignation about the injustice in this world, lies in the fact that sooner or later it transforms the foundation of its own indignation into a subjective feeling of discomfort or even accepts moral evil: the path from Schopenhauer to Nietzsche is amazingly straight. The moral law must have a dignity independent from the whims of the subject and the malice of history if it is to bind the human will. Indeed, the Kantian moral law has some of God's predicates: It is unconditionally valid, i.e., it is absolute, it stands outside of space and time, it is the source of all value. But if the moral law cannot be reduced to factual existence—whence comes the possibility (because a possibility it certainly is, even though it is perhaps more than a mere possibility) that existence corresponds with it? Evidently Being cannot be completely independent from the moral law, if it is supposed to be open towards it in its historical development. A possible solution would be that empirical Being is totally principiated by the moral law—and even if it is counterintuitive in the face of evil, it is certainly more economic than the other solution which assumes a second (or third etc.) principle besides the moral law to explain Being or which is content with the factuality of the laws of nature. Maybe it is possible to show why only a multiplicity of beings that are capable of suffering, even capable of malice, can realize the moral law in its whole entirety in a world open to experience, but in its future development unpredictable for those beings; and maybe it is also possible to show why, among other things, the principles of Darwinian theory, which explains a good deal of the evils that worry us, count among the laws of this world.[63] But this is only a vague suggestion. Thank God the moral human being does not need complex theory to regard the evils in the world as an occasion for their active defeat.

translated by Benjamin Fairbrother

[63] Cf. V. HÖSLE, CH. ILLIES: *Darwin*, Freiburg 1999.

Philotheos **5** (2005) 87-102

Ingolf U. Dalferth
Zurich

Moving Beyond
Interpretation and the Limits of Understanding

In the normal course of life we think we understand but do not think much about it. We only feel the need to do so when something goes wrong, becomes strange, seems to be inaccessible, or is not understood. This can happen in all areas of our life, and it happens in many different ways.[1] Sometimes we simply don't understand, and then we begin to wonder.

We all share this experience, in some way or other. But what are we to infer from it? Does it mean that *normally we understand*? Or is *understanding* already, and not merely the failure to understand, an attempt to cope with a breakdown in the normal course of life and our dealings with others? The two cases pose different kinds of problems. If we always understand then *misunderstanding* or *failures to understand is the problem*. If we only begin to understand or look for an understanding *in the light of a breakdown in our dealings with others* then *understanding is the solution to a problem*. In the first case understanding tends to be taken as a *basic trait of human life*, and elaborating this is a task of general (philosophical) hermeneutics. In the second case understanding is seen as a *means of overcoming a special problem*, and elaborating this is the task of special (everyday, literary, legal, psychological, theological etc) hermeneutics. When the two are combined, understanding as general feature of human life is often taken to be a basic interpretative activity that becomes specialised in particular areas of our life according to their particular problems. But this tends to obscure the distinction just drawn and describes our everyday dealings with the world as a generalised way of what we do in specific areas in coping with particular problems of understanding. But just as there are alternatives to understanding in coping with a breakdown of communication[2], so understanding is not a very prominent feature in many of our everyday routines. We take things for granted. But often we do not, in any serious way, understand them. Understanding may be an important aspect of our life, but it is not the only one, and it is not always important in the same way.

1. Understanding and Interpretation

This has to be kept in mind when we focus on understanding and interpretation in what follows. As D. Tracy has pointed out: »Every time we act, deliberate, judge, understand,

---

[1] For a discussion of various ways in which something can be ›beyond understanding‹ see I. U. Dalferth, ›Beyond Understanding? Transcending our Limits and the Limits of our Transcending‹ (forthcoming).

[2] J. Albrecht, J. Huber, K. Imesch, K. Jost, Ph. Stoellger (eds.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Wien/New York 2005.

or even experience, we are interpreting. To understand at all is to interpret. … Whether we know it or not, to be human is to be a skilled interpreter."[3] We cannot live a human life without using language, we cannot use language in a merely private way, as Wittgenstein has shown, and hence we cannot live without being involved in social interaction and interpretation. For us *to live* is in an important sense to understand, *to understand* is *to interpret*, and to interpret is to continue earlier interpretations (of ourselves and of others) and to open up (or close) avenues of possible further interpretations.

But this is still far too simple a picture. We interpret the already interpreted against the backdrop of misunderstandings, misinterpretations and failures to understand at all. We not simply continue, we correct, improve (or distort) earlier interpretations. But we could not even begin to misunderstand anything without understanding at least something. In understanding, as in misunderstanding, we take a lot for granted, and much of what we believe and understand goes without saying.

Understanding, in short, is a social reality.[4] Terms like ›understanding‹, ›interpretation‹ etc. have a social status. That is to say, the existence of understanding is dependent upon the existence of communication, communities and their institutions. However, most of what we understand and believe, what we take for granted and what goes without saying is *not* based on *agreement* and *consensus*. Agreement is a way of overcoming differences, and consensus is an achievement in the light of opposing opinions. But what we take for granted and assume to understand is often neither coherent nor consistent but riddled with inconsistencies. If we seek explicit agreement, it is against the backdrop of diverse and tacit cultural assumptions and often highly inconsistent beliefs. And these, more than any consensus that we achieve, govern our lives. We understand before we agree, or agree to differ. And to achieve agreement, we have to interpret what we think we understand.

2. What is taken for granted and goes without saying

There is a simple reason for this: We never start from scratch. For us the world never is a mysterious *something we know not what*, but disclosed and interpreted to us in ways that are beyond doubt and dispute because we take them for granted on the testimony of those to whom we belong. Normally we are not aware of this because viewing the world in this way seems to be so obvious to us. When challenged to explain and justify our ways of viewing the world, we soon realise that we can never wholly illumine, completely explore or consistently express in all its details the background meaning of our life and culture that governs our ways of living. It is a complex, historically grown body of social meaning that comprises layers upon layers of, in many respects, inconsistent beliefs, attitudes, hopes and desires. As historical beings we cannot transcend this complex body of meaning and analyse it from without (at least not in principle and in every respect) but only critically illumine it from within; and the way we do it is *by interpretation*.

Our entire individual acts of living and interpretation draw meaning from a comprehensive social background of meaning that is the creative source of the dynamic unity of our culture. This unity is never monolithic. Every living culture exists with an open horizon of meaning. It is continually integrating a changing variety of beliefs,

[3] D. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, London 1988, 9.
[4] M. Kusch, *Knowledge by Agreement*, Oxford 2002.

traditions and world-views. Burt whatever contingent unity it achieves, it is always in danger of disintegrating. It has continuously to be re-established in new ways. It disappears when the communal performance disappears on which it depends. Thus every culture is pregnant with other cultures, and every given state of culture is in transition to a variety of possible other states.

The process, through which this takes place, both individually and socially, is interpretation, and interpretation is both *affirmative* and *critical*. We privilege one strand in our cultural heritage and criticise others, balance myths by counter-myths, draw on one tradition rather than on others, play the Greek heritage off against the Christian, the Christian against the Jewish, the Jewish against the Roman or Byzantine, the European against the American, or seek to combine them and forge Socrates and Jesus, Plato and Moses, Marx and Coca Cola into a cultural or personal identity. Methods and results differ, but no cultural or personal identity can be achieved without interpretation as it continuously takes place in the »doxastic practices« (W.P. Alston) in which we lead our lives.

So ›understanding‹ and ›interpretation‹ are intimately linked. But how exactly? Is all understanding interpretative? Or is interpretation secondary to understanding because we cannot interpret anything without understanding something already?

3. Understanding vs. Understanding Understanding

Consider the case of understanding an utterance such as ›I don't understand you‹. It clearly is one thing to understand this, quite another to understand my understanding it. We need not to understand our understanding in order to understand an utterance: Just as knowing something does not imply knowing that one knows, so understanding something does not imply understanding that one understands. On the contrary: *Understanding something* (*semantic interpretation*, according to Eco[5]) is more basic than any *understanding of this understanding* (*critical* or semiotic interpretation). We could not even begin to understand our understanding of utterances without understanding utterances; and the same is true of all other understandings of something (of texts or words or persons or architectural monuments or philosophies and theologies): *Understanding* (something) precedes all our attempts at *understanding understanding* – it is a basic feature of human life, an activity which is part of the very fabric of our life: We cannot live without understanding. But we all live without understanding understanding.

Of course, *what* we need to understand in order to understand something in a given case differs widely. Understanding comes in degrees, it has different ›objects‹, and it takes different forms: There is linguistic, aesthetic, theological, historical understanding, and there are many other forms of understanding, and each of them can come in degrees, i.e. can be improved, deepened, or distorted. So understanding is not a monolithic activity. It is a varied as our lives, and this is why understanding understanding is – depending on how you look at it – as complex and complicated or as simple and straightforward as living a life.

4. Understanding vs. Accepting as True

But there is a further point to be noted. Given we understand the utterance ›I don't understand you‹. We can then still ask whether it is true. Understanding paves the way towards judgements of truth and falsity, but it does neither replace it nor involve it as such.

---

[5] U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1995, 43ff,

However, this is not always the case. Sometimes we cannot understand an utterance without knowing it to be true (or false, as the case may be). If I tell you ›I am here‹, you cannot understand this utterance without knowing it to be true. But again *what you understand me to say* may be different from *what I want to convey to you by saying it*. Thus we must not only distinguish between *understanding an utterance* and *understanding what is communicated by an utterance*, but we must also distinguish between *speaker's intention* and *hearer's understanding*. Often *what* we understand depends on *how* we understand it, and this in turn depends on our *previous understandings* and *misunderstandings*. In short, there is no understanding without *some previous understanding*, and there is no understanding that is not marked off against possible and (perhaps) probable misunderstandings.

5. Performance and Method

It follows that we can concentrate on different aspects when we seek to understand something, and similarly we can interpret it in different ways. So in one sense it is true that *all understanding involves interpretation*: *interpretation* is what goes on in understanding (if we look at it as a *performance*, or an *operation* or an *activity*). In another sense *interpretation* is that aspect of understanding that can be refined and developed into a *method*. As a *method*, interpretation is secondary to understanding. But as an *operation* it is intrinsic to understanding and shares many features with it, and just as there is more than one kind of understanding, so there are different kinds of interpretation.

Only that which we cannot interpret is beyond understanding. But we can interpret everything in some respect or other. Hence nothing is totally (i.e. in all respects) beyond our understanding, and if it were we wouldn't know or notice. The limits of understanding only show in the process of understanding, i.e. in the *processes of interpretation* in which we are involved; and they can occur at a number of different points.

6. The Many Uses of ›Interpretation‹

In the light of recent debates in the theory of interpretation, especially the following distinctions have to be kept in mind.

6.1 *Performance* and *Analysis*

First, there is the difference between *performance* and *analysis*. It is one thing *to understand*, another *to interpret* what we understand, and a third *to interpret our interpretation(s)*. Thus we can meaningfully distinguish between interpreting a sonata or reading a text (performance or *action*); interpreting the score of a sonata or interpreting a text (analysis or *reflective action*); and paying attention to what we do when we read a text (reflective awareness of understanding through reading or *self-reflection*). These differences are important, and we have to pay attention to them when we interpret interpretation.

6.2 *Use* and *Interpretation*

Umberto Eco has championed a second distinction. He distinguishes *interpreting a text* from *using a text*.[6] For him *interpretation* seeks to elucidate and understand the *mean-*

[6] U. Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 2nd ed. 2004, 72ff.

ing of a text. When we *interpret*, we check our interpretation that makes sense of one part or section of a text against other sections of this text (or other texts). That is to say, we act according to the principle that the *properties of the text itself set limits to the range of legitimate interpretation. Use*, on the other hand, he understands to be an activity in which the reader/interpreter uses a text to elucidate and understand (e.g.) the mind of the author. When we *use* a text, we check information derived from text against extra textual reality (e.g. life of author etc).

In ›The Pragmatist's Progress‹ Rorty has criticised this distinction.[7] Eco, he says, clings to the notion that a text has a ›nature‹ and that legitimate interpretation involves attempting in some way to illuminate that nature. But this, Rorty claims, is misleading. He urges us to forget the idea of discovering ›What the Text Really Says‹, and instead to think of the various descriptions which we find it useful, for our various purposes, to give of a text. For why should we be willing to let the text determine the range of questions we put to it? Why shouldn't there be interesting questions about what a text does *not* say? It is indeed true, that meaning is context-bound; but what may count as a fruitful context cannot be specified in advance – that context itself is, in principle, limitless.

So there are some good reasons *not* to take the distinction between *interpretation* and *use* too rigidly. It appears to be more appropriate to distinguish between *different sorts of interpretation* – those that move within the textual context of the text itself, and those that choose a wider extra-textual context.

6.3 *Interpretation* and *Fact*

Is this also true of another distinction that is often drawn, i.e. that between *fact* and *interpretation*? If interpretations can be true or false, then what distinguishes a true interpretation from a false one?

For Paul R. Noble[8], for example, »*a true interpretation simply states the facts*«. That is to say, »to claim that ›The true interpretation of these data is X‹ is also and thereby to claim that ›X is in fact the case‹.« And correspondingly, a *misinterpretation* is »an *attempt* to state the facts which actually gets them wrong«.[9]

According to this view there is no difference in *objective status* between e.g. ›The fact is that Jesus was crucified‹ and ›According to my interpretation of the evidence, Jesus was crucified‹. The difference is not that the former claim, when legitimate, deals with the objective reality whereas the latter gives us, at best, no more than my subjective opinion (›that's *merely* my interpretation‹). The difference rather concerns their *epistemic status*: ›According to my interpretation ...‹ acknowledges that there is a respectable body of contrary opinion and differing interpretations, so that we need arguments to decide between them.

But then we must say two things. Epistemically *facts* are *true interpretations*, not the pre-given that is interpreted: There are no un-interpreted facts. Rather as one level of interpretation is stripped off, further levels of interpretation are invariably found beneath it – one never comes down to a core of un-interpreted ›hard facts‹. Ontologically *facts* are not semantic entities but *truthmakers i.e.* that which make an interpreta-

---

[7] R. Rorty, ›The Pragmatist's Progress‹, in: U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*. With contributions by Jonathan Culler, Richard Rorty, Christine Brooke-Rose, ed. St. Collini, Cambridge 1992.

[8] Paul R. Noble, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leiden 1995.

[9] Ibid. 102.

tion true. Thus what we take to be a *fact* is an *interpretation that we think is true*, and *it is true* if what it says is the case.

Consider one of Noble's examples, »God's bringing of Israel out of Egypt. Someone who believes in a difference in kind between fact and interpretation might draw the distinction here by claiming that ›Israel escaped from Egypt‹ states the ›hard facts‹, whereas ›God brought Israel out of Egypt‹ is a theological interpretation that has been added to those facts.«[10] But it is obvious that these ›hard facts‹ themselves involve considerable interpretation. Designating a certain group as ›Israel‹ implicitly interprets them as a nation thus tacitly assuming the existence of shared values and goals, institutions, social structures etc. Or again describing Israel as ›escaping from‹ Egypt (rather than ›departing from‹ or ›being ejected by‹) is to give a particular interpretation of the relationship that existed between these two nations. Thus whatever we call or state as a fact involves an enormous amount of interpretation. We never ever arrive at ›the facts themselves‹ by stripping off all interpretations. Rather, whatever we take to be the *interpretandum* that is interpreted *as something* in a given interpretation turns out, on inspection, to be something interpreted as well.

This requires us to look more closely into a fourth distinction, i.e. the difference between

6.4 *Kinds* and *Scopes of Interpretation*

If I interpret the speck in the sky to you as a hawk (›This is a hawk‹), I point to something in the sky and describe it in terms of a complex of concepts (thing, animal, bird, hawk) that must be shared in some sufficient way by both of us if my interpretation is to be successful. That there is a complex of interpretations involved is brought out by the various ways in which I can be wrong: ›It is not a hawk but an *eagle*‹ (i.e. a *bird*, animal, thing…); ›It is not a hawk but *flying fox* (bat)‹ (i.e. an *animal*...); ›It is not a hawk but a *plane*‹ (i.e. a *thing*...); ›It is not a hawk but a *spot* in your eye‹ (i.e. *not a thing in the sky but*...).

The same is true when we interpret passages form St. Mark's Gospel or sonnets from Shakespeare, although in a more complex and complicated way because it involves the interpretation not of *natural* but of *cultural* phenomena – i.e. phenomena which are created as interpretations. To understand *cultural phenomena* such as texts we have to understand the *meaning they have in themselves*, given to them by those who have create them, and not merely *the meaning given to them by us*. That is to say we must safeguard the unsurpassable *difference* and *otherness* of their meaning, just as we must safeguard, in the case of natural phenomena, that they owe their existence not to the way in which we interpret them.

In this wide sense all our cognitive and communicative activities involve interpretation. But this is much too vague to be helpful. To make this general account useful, we must either distinguish between *different kinds of interpretation* or restrict what we call ›interpretation‹ to a specific cognitive activity. The latter is what Wittgenstein tried to do. He distinguished between ›seeing‹ in the sense of seeing something (e.g. lines on a paper), ›seeing-as‹ in the sense of seeing the lines on the paper as a cross, and ›interpreting‹ in the sense of cognitively interpreting the cross as a symbol of the Christian faith. That is, he understood ›interpreting‹ to be an activity that involves the

[10] Ibid. 104.

making of a conjecture or entertaining of a supposition about what we see. ›Seeing‹, on the other hand, is a state, the visual experience of something present. And ›seeing-as‹ lies between the two other concepts, each of which it resembles in different respects.[11]

John Hick, as is well known, has generalised this analysis. He expands the concept of seeing-as to the comprehensive notion of *experiencing-as* and claims that »all human experiencing is experiencing-as«[12] and involves the interpretation of what we experience in terms of the system of concepts that constitute our world of meaning. This implies a different understanding of interpretation, and Hick distinguishes two senses. In the implicit or first-order sense we are interpreting what is before us when we experience this as a desk. This subsuming something under a specific concept »is normally an unconscious and habitual process« which depends on the system of concepts that we use in our linguistic community. The explicit or second-order sense, on the other hand, is »a matter of conscious theory-construction«, as is the case when the historian interprets the data or a metaphysician interprets the universe.[13] It is the interpretation of something already conceptually determined which integrates it in a wider context of meaning; and as this may be done in different ways, higher-order interpretations will be more contested than first-order ones. Thus, for Hick, there is a ›hierarchy of interpretation‹ that ranges from, for example, the experience of Jesus as a living organism (*physical interpretation*) through his experience as a Jew in the Palestinian society of his day (*historical interpretation*) to the experience of Jesus as Christ (*Christian interpretation*); and the higher up the interpretation, the greater are the possible alternatives (Jesus may religiously be experienced not only as Christ but as a prophet, a rabbi, the Messiah etc.) and the more controversial and contested are the interpretations offered.[14]

It has been objected to Hick's account that it does not allow us to distinguish between religious belief and a set of hallucinations. Often, as in the case of Jesus' resurrection or God's revelation, the difference between believer and unbeliever is not that they agree on the event but disagree on its interpretation but differ about whether such an event took place at all. Hence it has been argued by Paul Helm, for example, that before we can begin to apply a hierarchy of interpretations to something »it must be possible to identify what is being denoted independently of the higher-level ways of denoting it«.[15]

But this is not necessarily the case. However, the idea of *levels of denoting and interpretation* is highly misleading and a basic inconsistency in Hick's account of interpretation due to the empiricist leftover of his philosophy. He thinks that while *historical interpretations* of Jesus are acceptable to all insofar as they correspond, and can be shown to correspond, to the facts, *religious interpretations* such as God's revelation in Jesus Christ are at best an admissible interpretation of basically ambiguous phenomena and will only, if at all, be vindicated eschatologically when all the facts and their ultimate significance are on the table. Yet on his own account there can be no facts apart from interpretation and therefore no situation in which we agree about the

---

[11] Cf. M. Budd, ›Wittgenstein on Seeing Aspects‹, *Mind* 96, 1987, 1-17.

[12] J. Hick, ›Seeing-as and Religious Experience‹, in: J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London1985, 19.

[13] Ibid. 23ff.

[14] Ibid. 24ff.

[15] P. Helm, *The Variety of Belief*, London 1973, 160.

facts but disagree about the interpretation: whenever we agree or disagree, whether in this life or another, it is about interpretations.

Similarly, if *all* experiencing involves interpretation, it is misleading to speak of levels or a hierarchy of interpretations: there are only *different interpretations* some of which are more widely accepted than others because they pertain to areas like science or history in which we have accepted decision-procedures for cases of disagreement.

However, religious interpretations of Jesus, for example, are not based on physical and historical ones, they are not *interpretations of historical interpretations of Jesus* but different, viz. *religious interpretations of Jesus*. And while it is true that they must be consistent with historical interpretations of Jesus if they are to refer to the same entity, it is not true that it is the historical or physical descriptions which fix the reference of our religious interpretations. The resurrection of Jesus is not a Christian interpretation of the empty tomb but, if it is what the Christian faith confesses it to be, an act of God that can be denoted only in the perspective of faith. Thus resurrection-language is indeed interpretative language. But the *interpretandum* is not a historical event but a divine action; and the same is true of revelation.

The upshot of all this is that historical and religious interpretations are not related as levels of interpretation but as *different interpretative perspectives* with different contents and only partially overlapping ranges. The *historical perspective* does not simply present the facts ›as they are‹ without interpretation; and the *religious perspective* is not simply a subjective interpretation of those objective facts. Rather, the *historical perspective* interprets certain historically accessible features of reality according to the canons of evidence of science and history. The *religious perspective* presents and interprets these and other features of reality according to a different canon, which relates everything to God as the ultimate point of reference. The two perspectives do *not* provide *different interpretations of the same event* (e.g. Jesus` life and death) but *interpretations of different* (though not incompatible or unrelated) *events* (*Jesus' life and death* and *God's self-revelation in and through Jesus Christ*). They differ about *what event it is* that has happened and not merely about its proper interpretation. For the believer the historical interpretation describes only a partial and abstracted aspect of the real event at stake, the saving act of God's self-interpretation in Jesus Christ. That secures some co-reference across the two perspectives; but the historical interpretation does not determine the identity of the event to which the believer refers. It serves the purpose of historical inquiry, not of faith, and there is no reason why the former should be taken to provide a more privileged access to reality than the latter.

In short, *interpretations have different scopes*: Identifying Jesus as Christ, or son of Mary, or brother of Jacob, or identifying Israel as an autonomous nation etc involves making interpretations at the level of social and political relationships; whereas identifying her as the elect nation of Yahweh involves making interpretations which concern the relationship between certain historical events and the purpose and plans of God. Every interpretation opens up a *horizon of possible and probable further interpretations*; and the skill of an interpreter shows in his or her ability to choose the right interpretative perspective for a given purpose. If we ask *historical questions* we must look for historical (rather than psychological, sociological or theological) *answers*; and if we ask *theological questions* we must give *theological (*and not historical, psychological, sociological etc) answers. But it is by no means the case, that historical (or empirical etc) interpretations give us ›the facts‹ whereas theology contends itself with adding ›mere interpretations‹.

6.5 *Interpretation* and *Reality*

From what I have said so far it follows that I claim that there is no un-interpreted reality for us: to be real is to be real *as something for somebody*. In this sense I accept Nietzsche's point that *Everything is Interpretation*, but only in this sense. This is no to say that everything is *produced* by interpretation. There is more to the world than interpretations, even though we can draw his distinction only in terms of interpretation. That is to say, the difference between interpretation and reality is an *interpretative distinction drawn within the brackets of interpretation*. There is no ›outside‹ of interpretation: We can transcend any given interpretation, but we cannot transcend all interpretation.

6.6 *Interpretation* and *Perspective/Horizon*

It is sometimes claimed (by Pannenberg, for example) that to interpret something is to integrate it as a part into a larger whole. But the metaphor of part/whole is quite misleading, and cannot be used to recast the metaphor of seeing and interpreting something in a *horizon*. To place something in a horizon is quite different from integrating it as a part into a whole. A part of something derives its full meaning from the whole of which it is a part, for it is the whole, which includes the parts and determines their meaning. Thus, to quote an example from Husserl, »*the existence of this house includes that of its roof, its walls and its other parts*«.[16] But a horizon isn't a whole, and phenomena in a horizon are not parts of a whole. The external relations of an object such as a house to its surroundings can be bracketed, and the same is true of the part-whole-relation of, say, the roof to the house, if we want to concentrate on the roof only. But we cannot bracket the horizon of a phenomenon without loosing it altogether. Phenomena are *necessarily phenomena-in-a-horizon*, and experiences are essentially *experiences-in-a-horizon*: you cannot have the one without the other. But neither is a horizon a property or quality of the phenomena in question. It belongs to the *perspective* in which we see phenomena, not to the phenomena we see.

6.7 *Interpretation* and *Contexts of Interpretation*

There is not just one horizon in which something can be placed, and in each horizon something can be placed in different contexts. For example, we must distinguish between the *context of that which is interpreted*, the *context of the interpreter* and the *context of the addressee of the interpretation.* In each case ›context‹ is a very complex concept. It involves the language used, the situation with its different cultural, factual, personal aspects, and the perspective in which contexts and situation are described etc. In short, context is a *limiting value* of a given interpretation. It names the frame of reference in which the *interpretandum*, the *interpreter* and the *interpretation* are (to be) placed. Therefore to determine the (right sort of) context in asking questions and seeking for answers is an important part of successful interpretation. Since we can concentrate on different contexts, we can offer different interpretations of the same that *cannot be reduced to each other*.

7. The Structure of Interpretation

By now it should have become clear that I use ›interpretation‹ as shorthand for a range of activities with a characteristic structure. This structure can briefly be stated as follows:

---

[16] E. Husserl, *Logical Investigations*, transl. by J.N. Findlay, 2 vol., London 1970, vol. 2, 458.

A interprets B as C in terms of D with respect to E for Y

and this is reciprocally the same as

Y understands B (with respect to E) as C (through D) because of A

This structure involves a number of aspects that need elucidating.

First, there is the *interpreter (A).* The interpreter must really exist. A mere possible interpreter cannot interpret anything. Frequently the interpreter is not an individual but a community. To be an interpreter is to belong to a community of interpreters, and interpreting something often is a communal activity.

Second, there is the *interpretandum (B)*, i.e. the phenomenon to be interpreted (or, as Peirce put it, the *object*). This also must really exist: A mere possible *interpretandum* cannot be interpreted. But apart from this requirement, an *interpretandum* can literally be anything: a law, an action, a ritual, a symbol, a text, a person, or an event. And it is obvious that the way and method of interpretation varies with the phenomenon to be interpreted. Thus we can offer taxonomy of possible *interpretanda*:

nature	artefact (spirit) (culture)
events things laws etc	actions rules institutions etc
	performance works (results)
›external‹ meaning	›internal‹ meaning
interpretation = constitution of meaning understanding something as sign	interpretation = understanding constituted meaning understanding a sign as something
transformation of things into signs constitution of things as signs	understanding signs

Signs, as U. Eco rightly underlines »are not empirical objects. Empirical objects become signs (or they are looked at as signs) only from the point of view of a philosophical decision«.[17]

This has two important consequences. First, whatever we interpret or seek to understand is conceived in a particular way against a particular background, and that guides our understanding of it. For example, our understanding of texts (and our method of understanding texts) is guided by our ›picture‹ of a text. If we understand texts as *bodies* or *organisms*, we identify their ›members‹ and analyse their interaction, constitution and cooperation,. If we understand a text as a *book* it is natural to ask for their author or inquire into the language in which it is written. If we understand a text as a *mirror of reality* (cf. Victor Hugo, *Les Mages*)**,** we believe that we can learn something from the text about reality. That is, reading a text becomes a way of *indirectly* reading the world or reality. This is not only true in a ›picture theory‹ of texts or propositions (Wittgenstein's *Tractatus*)**,** but also in other theories which assume that the meaning of texts is governed by a *homological structure* of world and texts. Or we understand texts as *worlds of meaning (*P. Valerie, *Le Visionaire*), as we do in ›possible world‹ semantics or when we analyse texts as self-contained universes of discourse. In such a reading it is natural to assume that **»***il n'ya pas de vrai sens dans un texte***«** (P. Valerie) since asking for such a ›true sense‹ is to (to think that we can) look at texts from ›the outside‹ rather than to read them from ›within‹. Or we understand the text

[17] U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, London 1984, 10.

itself as an *interpreter* **(**the *fables* of Lafontaine*)*: because it tells the reader explicitly in one part how other parts of the text should be understood or interpreted. They are understood not merely to state a meaning but pragmatically guide the reader to a particular understanding of their meaning.

In short, the picture in terms of which we understand texts guides our understanding and interpreting of them. We never have an un-interpreted ›*interpretandum*‹, and how we understand it guides our actual understanding of it.

The other consequence is that we must distinguish between *textual* and *thematic interpretation*, i.e. between the interpretation of e.g. *biblical texts* and the interpretation of *themes* or *topics* of biblical texts. In the first or *biblical interpretation* (or exegesis) the interpreter must take a stand only on the correct or best understanding of a text. In the second or *theological interpretation* (dogmatics and ethics), on the other hand, the interpreter must take a stand with respect to the topic or problem or solution at stake in a text. She must find out not only what a text says but whether what it says is true, or rational, or in accordance with scripture. Note that *theological interpretation* presupposes and involves, but goes beyond textual or biblical interpretation. This is why theology is *more* than mere ›interpretation of scripture‹. It involves *taking a stand* on the issues which scripture talks about (God, human existence, creation, salvation etc). It is argumentative, positional, and normative. This is why theology is not merely descriptive, but has a *normative strand*. It not only inquires into what scripture says or what others have believed, but argues for what should or shouldn't be believed for the following reasons ..., i.e. it argues.

Third, there is the *interpretans (C)*, i.e. something is interpreted for somebody *in some respect or capacity* (or as Peirce puts it: »not in all respects, but in reference to a sort of idea«). This is what has been called the *as-structure* of signs: Something is seen or perceived or understood or interpreted *as something*, that is, *in the light of some other term or category*. To be able to do this and this engage in interpretative processes involves a community of interpreters to which the interpreter belongs: Interpretation is communitarian, i.e. based on shared beliefs and language. It relies on a background of established meanings, a traditional vocabulary, way of thinking and of talking things for granted, a body of *cultural determinations* in the light of which the world is experienced and understood. And therefore understanding something as something changes over time, i.e. has a history that is tied up with the history of language and culture in which a given interpretation takes place.

Forth, there is the *interpretant (D)*. This is an element of the conceptual background or linguistic system of communication in terms of which we interpret something as something. For example, if I interpret x as a tree, I do so in terms of the English word ›tree‹, or the Latin ›arbor‹ or the German ›Baum‹ etc. That is, I use a sign that is already known through traditional use (›tree‹, ›table‹ etc) in terms of which I interpret something as a tree. The terms of the cultural code of interpretation which I employ are used literally although their use may result in a metaphor. *Literal meaning* is not a particular sort of meaning. It is the standard meaning of the terms of a code whose meaning is not questioned while they are used to interpret something although it could be questioned at any time. Such a need may arise when we apply a given term to something that is no yet clearly identified as something definite. The result will then be a metaphor, and metaphors need to be continued in other interpretations if we want to see what they involve.

Fifth, there is the *respect of interpretation (E)*. Nothing is understood in all its possible respects at the same time or at once. When we understand or interpret something, we *select* a certain respect and ignore other (possible) respects. Wittgenstein referred to this as *seeing aspects*. The selectivity involved in understanding and interpreting something underlines the *perspectivity of all interpretation*. And this in turn allows distinguishing two *processes of interpretation*. On the one hand we can seek to achieve a better or deeper understanding of the respect chosen. For example, when we understand human beings as *persons*, we can deepen this by further clarifying our understanding of ›person‹. On the other hand we can understand something better or more fully by choosing other or new respects in which we seek to understand it. The *totality of possible respects* in which an *interpretandum* can be understood and interpreted is coextensive with its reality. And the totality of possible respects developed in the most intensive ways possible provides us with the best possible understanding of an *interpretandum*.

Finally, there is the *addressee of interpretation (Y)*. It may be an implicit addressee, reader or audience intended by the author. Or it is an actual addressee who actually understands what is interpreted to him in ways that are never exactly those, which the author intended. Actual addressees belong to a community of interpretation and must have specific cultural capacities to understand the interpretation in question. While every interpretation is addressed to someone, not every interpretation is addressed to everyone. But this does not preclude that everyone with the respective cultural competence can in principle interpret it. This is why the intended addressee and the actual addressee need to be distinguished.

We may call a *complete interpretation* that which takes all the aspects outlined into account. But even a complete interpretation is perspectival, i.e. from position of *A*; and hence it does not cover every possible aspect of a given *interpretandum*. Therefore it can and must be continued, and it allows for further interpretation.

8. Models of Interpreting Interpretation

However, there are not only many uses of ›interpretation‹, there are also a variety of ways of understanding interpretation or different *theories of interpretation*.[18] Against the backdrop of these theories we can distinguish at least three models of interpreting interpretation.[19]

8.1 Model of Text

Modern hermeneutics since Schleiermacher has concentrated on the *model of text*. It understood *written texts* as the foremost phenomena to be interpreted. This is not surprising since written texts provide stability for literate cultures. At the same time, written

[18] Cf. The writings of D. Davidson; N. Goodman; S. Shapin, *A Social History of Truth*, Chicago 1994; M. Welbourne, *The Community of Knowledge*, Aldershot 1993; B. Barnes, *Elements of Social History*, London 1995; H. Lenk, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze*, Frankfurt 1993; *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*, Frankfurt 1995; G. Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt 1995; J. Simon, *Philosophy of the Sign*, Albany 1995.

[19] This is just a rather crude selection of a great variety of models under discussion in recent years. For reasons of space I cannot discuss the analytical model of P. Ziff, the narrative model of P. Ricoeur, the pragmatist models of G.B. Madison or J. Margolis, the variety of post-structuralist and post-hermeneutical models of French and American deconstructivist thinkers or the neo-hermeneutical model of E. Angehrn, to mention just a few.

texts are exposed to great instability in time of intellectual and moral crisis. Oral traditions, social practices, historical events seem more obviously unstable than written texts, but symbols or hardened social practices often seem so permanent as to be almost second nature. »What goes without saying« is what seems so stable but never is.[20]

The dominating methods of interpretation where designed to *understand texts rather than authors*. Thus Schleiermacher, as is well known, distinguished between *grammatical analysis or interpretation* and *psychological interpretation*. The first focuses on interpreting a text in the light of its textual meaning (*sensus operis*) and – ultimately – in the context of language or culture as a whole. Put differently, it seeks to elucidate the impact of *general language* on the individual use of language. *Psychological interpretation*, on the other hand, concentrates on interpreting a text in the light of the intention of its author. I places it in the context of the life of its author, i.e. studies the impact of the *individual use* on language in general. (This is why language is not static but dynamic and always in the process of being changed by being used in a multitude of ways.) W. Dilthey has concentrated on the latter type of interpretation. For him, interpreting a text was a mode of understanding, and understanding an attempt at becoming familiar with the mind and inner life of the author. This has effectively been criticised by H.-G. Gadamer whose *Wahrheit und Methode* has dominated the discussion in the sixties and seventies of the last century. His model is different, namely a

8.2 Model of Dialogue or Conversation

»A conversation is a rare phenomenon, even for Socrates. It is not a confrontation. It is not a debate. It is not an exam. It is questioning itself. It is a willingness to follow the question wherever it may go. It is dia-logue«.[21] The idea of conversation is modelled after the dia-logical interaction between two or more individuals, as it was characteristic of, e.g. Plato's academy, or conversations in the coffeehouses of the Enlightenment. For clearly when »no question other than our own is allowed, then conversation is impossible«[22]. This is why there is so little conversation in academic lectures, or religious services, or courts of justice.

Now, as D. Tracy has pointed out, »conversation is a game with some harsh rules: say only what you mean; say it as accurately as you can; listen to and respect what the other says, however different or other; be willing to correct or defend your opinions if challenged by the conversation partner; be willing to argue, if necessary, to confront, if demanded, to endure necessary conflict, to change your mind if the evidence suggests it«.[23] »We converse with one another. We also converse with texts. If we read well, then we are conversing with the text ... Whenever we allow the text to have some claim upon our attention we find that we are never pure creators of meaning. In conversation we find ourselves losing ourselves in the questioning provoked by the text«.[24]

This is why Gadamer and Tracy have modelled their understanding of interpreting texts on the model of conversation: »die hermeneutische Aufgabe [is to be understood] als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text«.[25] This implies negatively that it

[20] Tracy, 12.
[21] Tracy, 18.
[22] Ibid.
[23] Ibid. 19.
[24] Ibid.
[25] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 3rd ed. 1972, 350.

is *not* an attempt to enter into the mind of the author: »Once a text exists, we should question the text, and not the author's biography, for its meaning«[26]. On the other hand, it means positively as Gadamer has emphasised that in a true conversation it is not we who converse but we are, as it were, lead by that about which we converse. Or as Tracy has put it: »Conversation in its primary form is an exploration of possibilities in the search for truth. In following the track of any question, we must allow for difference and otherness.«[27]

Conversation, thus understood, also comprises argument: »To give an interpretation is to make a claim. To make a claim is to be willing to defend that claim if challenged by others or by the further process of questioning itself. When there are no further relevant questions either from the text or from myself or from the interaction that is questioning, then I find relative adequacy. I then present my interpretation to the community of inquiry to see if they have further relevant questions. They often will.«[28] Now clearly this is a powerful model. It has been developed into different versions such as critical or transcendental hermeneutics; hermeneutics of suspicion; hermeneutics of liberation, feminist hermeneutics etc. But there is a fundamental problem. Conversion is modelled on dialogue between persons or individuals but when applied to texts it becomes a *monologue about a text*. Dialogue, as Hans Ineichen rightly points out[29], presupposes different speakers as partners in a dialogue. But in the case of interpreting texts the ›conversation partner‹ is dead letter and not a living speaker. There is the danger, therefore, to treat the ›other‹ as a projection of my self: the Ego dominates the Alter, and we are in danger of getting stuck within our own world of meaning.[30] Ineichen therefore proposes a

8.3 Model of Hypothetical Understanding

Hypotheses are plausible assumptions (›abductions‹), i.e. propositions whose truth has to be checked and tested. They are interpretative proposals that have to be corroborated by reference to the text in question. Thus understanding and interpretation are proposals of how a given text (event, action etc) can be or should be understood. This view relies on *language* as the interpretative medium that links texts and interpreters; and it conceives interpretation as *translation* from one language into another. Interpreting something is *translating it into one's own language*, and translating is never a matter of transporting identical meanings from one place to another, but of *recreating in one's own universe of meaning the meaning, which one seeks to understand by formulating hypotheses about how it could or should be understood*. This has to be done by respecting the *otherness* of the other, i.e. by safeguarding the *difference* between the interpreter, that which I seek to understand, and me. *Recognition of the other (Anerkennung des anderen)* is Gadamer's term for this. But this confuses epistemological and ethical issues: to understand is to recognise the other as another person *in his or her own right*. This is why, according to Ineichen[31], understanding has to be supplemented

[26] Tracy, 19f.
[27] Ibid. 20.
[28] Ibid. 25.
[29] H. Ineichen, ›Verstehen und Anerkennung. Zum Problem des Fremdverstehens‹, *studia hermeneutica* 3, 1997, 95-104, 98.
[30] Cf. Husserl's difficulties of illumining the constitution of the Alter Ego: *Husserliana* VIII-XV, Den Haag 1973.
[31] H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München 1991.

by *critique*. We must not only ask ›What does it mean?‹ but also ›Is it true, or acceptable, or defendable?‹

This draws attention to the important difference between *interpretation* and *evaluation* or *understanding* and *criticism* or *meaning* and *truth*, and it brings out the *creativity of* interpretation and understanding. But since all this takes place in the *context of sign processes*, we must finally turn to the *logic of signs* in terms of which we perform our interpretative activities.[32]

9. Interpretation and the Logic of Signs

Interpretation proceeds in and through signs, and »A sign, or *representamen*,« according to C. S. Peirce, »is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the *interpretant* of the first sign. The sign stands for something, its *object*. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I sometimes have called the *ground* of the *representamen*."[33]

Starting from here, we can describe interpretation as a sign process in which a *user uses something (a bearer of sign) for someone as a sign for something*. This gives us four basic dimensions of a sign: The syntactic dimension (*sign – sign* or *signifier – signifier*); the semantic dimension (*signifier – signified*); the pragmatic dimension (*sign – user of sign*); and the material dimension (*sign – bearer of sign* or thing used as a sign).

Each interpretative act participates thus in *four horizons of possibility*. It stands in relation to the *totality of possible signifiers* or the totality of *codes/media* (cultural horizon); the *totality of what can be signified* (possible worlds); the *totality of possible users of signs* (possible community of interpreters); and the *totality of what can be used as a sign* (nature or totality of what can be experienced).

Each act of interpretation combines these four horizons of possibility in a specific way, i.e. it selects a code, refers to a possible world, and this is done by a user in a community of users who transforms a natural phenomenon or process into sign or sign-process availing himself of the communities' cultural and semiotic resources. By thus transforming *possibilities* into a (potentially propositional) *actuality* in interpreting something, every sign turns out to be a rudimentary word, every word a rudimentary proposition, every proposition a rudimentary argument or discourse or narrative, and every interpretation a beginning or continuation of a series of interpretation.

In this way we create *within reality* a *new reality* by distancing us with the help of signs or sign processes from the given reality in which we live and experience and act. We create *possible worlds* within the *real world* by using elements of our real world as signs. This distancing from the given enables us to *come to know reality* by *understanding the actual against the backdrop of the possible (cognitive knowledge)*, and this in turn enables us to *act freely (freedom)*.

---

[32] This is a more promising line to take than the ›ontological approach‹ characteristic of Heidegger and Gadamer. Cf. H. Ineichen, ›Hermeneutik ohne ontologische Fundierung‹, in: A. Neschke-Hentschke et. al. (eds.), *Les Herméneutiques au Seuil du XXIème Siecle. Évolution et Débat Actuel*, Louvain-Paris 2004, 103-121. I. U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, chap. 1.

[33] Ch. S. Peirce, Elements of Logic, Book 2: Speculative Grammar, Collected Papers 2, hg. v. Hartshorne, Ch./Weiss, P., Cambridge, MA, 1932, chap. 2, § 1, 228.

However, for this to be possible, sign processes do not merely involve four horizons of possibility, but also *three horizons of reality*, viz. existence of users of signs (interpreters, persons or SOCIETY), the existence of codes (CULTURE), and the existence of bearers of signs (NATURE). These horizons are accessible not separately and as such, but only as *distinct dimensions of processes of interpretation (semiosis).* We live in the network of interpretations, and there is no ›outside‹ for us, which is not within a possible horizon of interpretation.

It follows that for us reality is *cognitively intransparent*. That is, all discourse about the world is mediated by our conceptual schemes and interpretations, and there is no way to tell whether what we claim about the world directly ›corresponds‹ with what is there, in the world, independent of the conditions of inquiry. For, again, there is no ›outside‹ for us that is not already ›interpreted‹ or within a possible horizon of interpretation. But these horizons are not *created by us (*individually, at least) but rather *inform*, *influence* and *shape* our ways of being in the world. What we are and how we live depends on the *causal influences* of *natural phenomena* with which we interact (the existence of possible bearers of signs); on the *cultural influences* of the *contingent codes of signs* that constitute our culture in which we act; and on the *personal* and *social influences* of the particular society or community in which we live. The talk of ›*body*‹ in recent decades covers, and sometime oscillates between, these three horizons of reality; for in all three respects we are involved in something that is not of our making but without which we couldn't make anything.

Therefore there is not one true description of the world. This idea has to be rejected because the extensions of our terms are not fixed once and for all. Terms are applied step by step to new cases; application is guided by interest; and the correctness of the application is determined by interactions within a community. In short, the idea of the world as the sum, or totality of facts is incoherent. We live in a world, which – in an important respect – we *create* by living in it, understanding it, interpreting it. It is not a pre-given simply to be registered and explained. It becomes different in being understood, and plural in being understood differently.

Thus what is beyond understanding is not, for this reason, also beyond interpretation. We can and constantly do create ›understandings‹ of it, and some more appropriate and useful than others. But we cannot help doing it in orienting ourselves in the world. We are permanently engaged *in ordering it* or discovering its orders, and in *locating ourselves in these orders*. It is never done once and for all but an ongoing process.

To come to a close. To interpret something to someone is to *open his or her mind to something*, to enable or provoke him or her to see more clearly, understand better, live differently and, hopefully, more adequately. This is how Abaelard understood interpretation: »*interpretari vocem non est rem assignare, sed intellectum aperire*«.[34] Interpretation is always directed *at someone*, and its point is to open up our minds, to deepen our understanding and, in doing so, transcend our limits and enhance our freedom. It does not guarantee that we shall understand, or understand adequately, or couldn't understand differently, or shouldn't understand better. But without interpretation, more is left beyond understanding than actually needs to be.

[34] P. Abaelard, *Logica in praedicationibus*, ed. Geyer 309, 27.

Philotheos **5** (2005) 103-107

Otto Pöggeler
Bochum

Heidegger im theologischen Kontext

Martin Heidegger, Sohn einer frommen Mesner-Familie, wurde für den Priesterberuf bestimmt. Doch schon nach drei Semestern brach er 1911 das Studium der katholischen Theologie ab. Zu diesem Schritt führten Einwände gegen die traditionelle Theologie, die von zeitgenössischen Philosophen wie Wilhelm Dilthey erhoben wurden. Heidegger studierte dann Philosophie in der Verbindung mit Mathematik und Naturwissenschaften. Seinem Förderer, dem Kirchenhistoriker und christlichen Archäologen Joseph Sauer, schrieb er am 17. Dezember 1912, seine Arbeit werde dadurch bestimmt, „dass gegenwärtig in der Physik durch die Relativitätstheorie alles in Fluss geraten" sei. Andererseits werde seine Arbeit dadurch erleichtert, dass die Logistik sich mit der Gegenstandstheorie verbinde. Einem Prospekt entnahm Heidegger, dass von Aloys Müller eine Untersuchung über Wahrheit und Wirklichkeit angekündigt wurde. „Mir scheint", so bemerkte Heidegger über Müller, „er bewegt sich in der Richtung, wo ich selbst hinausmöchte."[1]

Aloys Müller war wie Heidegger Schüler von Heinrich Rickert. Er wurde Pfarrer, bekam aber nur eine kleinere Pfarrstelle in Buschdorf bei Bonn. Immerhin konnte er so als außerplanmäßiger Professor seine Philosophie in Bonn vortragen. Bei ihm in Buschdorf hat Martin Heidegger 1929 seinen späteren Verleger Vittorio Klostermann kennen gelernt. Heidegger hatte aber starke scholastische Bindungen. Seine Promotion wurde betreut durch Arthur Schneider, den Inhaber des Konkordatslehrstuhls. Husserl konnte Heidegger deshalb zuerst als einen „katholischen" Philosophen auffassen. Von Aristoteles und vor allem vom mittelalterlichen Aristotelismus her fand Heidegger in der Seinsfrage die Grundfrage der Philosophie. Aloys Müller blieb als Wertphilosoph bei der Unterscheidung von Sein und Sollen; so konnte er den Schritten Heideggers nicht zustimmen. Ich habe noch bei ihm in Bonn ein Seminar über *De ente et essentia* von Thomas von Aquin mitgemacht, das nur dazu diente, das Festhalten an der Seinsfrage als eine überholte Position zu erweisen. Zu seinem Grab in Buschdorf sah ich dann einen alten Vorgebirgsbauern kommen, der dort für seinen einstigen Pfarrherrn betete. Als Heideggers Jugendfreund Ernst Laslowski 1911 über Heideggers Zukunft nachdachte, schien ihm für Heidegger ein ähnlicher Weg möglich – freilich mit dem fernen Ziel einer ordentlichen und dominanten philosophischen Professur.[2]

---

[1] Vgl. Heidegger-Jahrbuch 1, Freiburg/München 2004, S. 58.
[2] Ebenda S. 29.

Martin Heidegger hat seine theologischen Interessen bald mit dem verbunden, was damals die neuesten Vorstöße in der protestantischen Theologie waren. Er hat den gerade edierten frühen Kommentar Luthers zum Römerbrief des Apostels Paulus schon im Freiburger Theologen-Konvikt gelesen. So hat er sich das *Neue Testament* von der Weise her zugänglich gemacht, in der der junge Luther die mystische Tradition mit einem schroffen Augustinismus verband und sich so gegen die dogmatische Tradition kehrte.[3] Ein älterer Freund, der Theologe Engelbert Krebs, notierte noch am 29. 2. 1916: „Abends Vortrag von Dr. Heidegger über die Philosophie in den kriegsführenden Ländern und die Aufgabe der christlichen Philosophie in Deutschland." Krebs führte in einem Buch von 1910 von der Logos- und Erlösungslehre in Judentum und Heidentum zu Paulus und zur „johanneischen Darstellung des Erlösungswerkes im Lichte der Logoslehre". Uns begegnet hier überraschender Weise eine Thematik, die wir dann wiederfinden in den Gesprächen, die Heidegger in Marburg mit dem protestantischen Exegeten Rudolf Bultmann führte. Als Heidegger 1964 das Hegel-Archiv in Bonn besuchte, fragte er nach Franz Anton Staudenmaiers Buch *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems* von 1844. Er war zufrieden, als wir ihm das Buch vorlegen konnten. Staudenmaier kam noch aus der Tübinger katholisch-theologischen Schule und fand über Gießen nach Freiburg. Schon 184o hatte er eine Schrift vorgelegt mit dem Titel *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der Heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte*. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur wurde verbunden vor allem mit den johanneischen Schriften.

Heidegger hat darauf hingewiesen, dass ihm der Titel *Hermeneutik* aus dem Theologiestudium „geläufig" gewesen sei; er habe ihn später bei Dilthey wiedergefunden, der ihn aus seinem Theologiestudium von Schleiermacher her gekannt habe. Was Staudenmaier formulierte, gilt auch noch für den jungen Heidegger. „Damals", so berichtete er im Alter, „wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben."[4] In jenen Jahren zerlegte die protestantische Exegese mit der „Formgeschichte" das Evangelium in seine kleinsten Bestandteile, die unterschiedlichen „Formen" wie Gleichnis und Novelle. Dabei wurde beiseite geschoben, was die katholische Theologie mit einer gewissen Rückständigkeit noch festhielt: die Hermeneutik. Im Sommer 1910 belegte Heidegger bei Gottfried Hoberg die Lehrveranstaltungen *Messianische Weissagungen, Bibel und Wissenschaft* sowie *Hermeneutik mit Geschichte der Exegese*.

Martin Heidegger hat als Soldat und Privatdozent am 1. August 1917 im privaten Kreis einen Vortrag über Schleiermachers *Reden über die Religion* gehalten. So rückte jener Theologe in den Mittelpunkt seiner Interessen, der in den Kämpfen der katholischen Kirche als Vater des bestrittenen Modernismus galt. Als Heidegger Assistent Edmund Husserls geworden war, las er im Winter 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Im zweiten Teil der Vorlesung deutete er das Wesen von Religion und Geschichte von den Briefen des Apostels Paulus aus. „Nicht die mystische

---

[3] Vgl. Otto Pöggeler: Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt, in: Heidegger-Jahrbuch 1, S. 185 ff. – Zum folgenden vgl. dort Christoph von Wolzogen über Krebs, S. 201 ff, vor allem S. 206.

[4] Vgl. Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 96. – Zum folgenden vgl. Heidegger-Jahrbuch 1, S. 14.

Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend.“ Die Vorlesung vom Sommer 1921 stellte schon mit ihrem Titel einen Gegensatz auf: *Augustinus und der Neuplatonismus.* Doch sah Heidegger bei Augustinus selbst einen Zwiespalt: Einerseits folgt er Paulus, andererseits greift er zurück auf die neuplatonische Begrifflichkeit. Heidegger brachte jene Disputation ein, die Martin Luther noch als Augustinermönch 1518 in Heidelberg gehalten hatte. Dabei wurde die spekulative Theologie zu einer Theologie der „Herrlichkeit“, die sich „ästhetisch“ an den „Wunderbarkeiten der Welt ergötzt“. Sie nennt (in der Theodizee) das Schlechte gut und das Gute schlecht. Der Theologe des Kreuzes dagegen sagt, „wie die Dinge sind“.[5] Beiseite geschoben wird von Heidegger nun Ernst Troeltsch, an dem er sich einmal orientiert hatte. Troeltsch kehrte zurück zur Philosophie, selbst zu Hegel. Er wurde durch seinen eigenen Schüler Friedrich Gogarten, der mit Karl Barth zusammenging, vor seinem frühen Tode für tot erklärt. Der vielberedete Untergang des Abendlandes wurde froh angenommen, „denn man lebt nicht gerne unter Leichen“. So formulierte Gogarten in seinem Artikel *Zwischen den Zeiten*, der dann einer Zeitschrift der neuen theologischen Gruppe den Namen gab.

Martin Heidegger hat in die theologischen Streitgespräche in Marburg immer wieder den Patristiker Franz Overbeck eingebracht. Dieser Freund Nietzsches betonte (wie z.B. auch Albert Schweitzer) den eschatologischen Grundzug der neutestamentlichen Botschaft. War nicht die Verbindung mit dem weltlichen Wissen der griechischen Philosophie ein Irrweg? Theologen wie Karl Barth nutzten Overbeck, um zur ursprünglichen christlichen Botschaft zurückzufinden. Stellte Overbeck aber nicht überhaupt die Theologie als Wissenschaft in Frage? Im Wintersemester 1929/30 ließ Heidegger sich durch den verstorbenen Freund Max Scheler zu Nietzsche hinführen und damit zu der Frage, ob die griechisch-abendländische Vernunft nicht überhaupt das Leben in seiner Leiblichkeit wie in seiner Tendenz zum eigentlichen Existieren unterdrückt habe.

Zu Weihnachten 1931 versandte Heidegger Briefe von Nietzsche an seine Freunde zusammen mit Nietzsches Gedicht *Aus hohen Bergen*, einem „Nachgesang“ zu *Jenseits von Gut und Böse*. Nietzsche sagt in dem Gedicht, er sei sich selbst entsprungen. Er fragt seine Freunde: „Ihr wendet euch?“, und sucht neue Freunde. In Zarathustra erwartet er den Gast der Gäste, doch soll sein Zarathustra gerade die moralische Unterscheidung von Gut und Böse wieder überwinden. Bultmann antwortete verspätet im Dezember 1932 auf Heideggers Zusendung: Der Nietzsche-Text solle wohl zeigen, dass die Wege von Heidegger und ihm selbst weiter voneinander abzweigten, als es in der Marburger Zeit vorauszusehen gewesen sei. Als seine eigentliche Antwort widmete Bultmann den Band seiner gesammelten Aufsätze Heidegger.[6] Doch war dieser wie einst Nietzsche auf neuen Wegen, nämlich hin zu seinem eigentlichen Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie*.

Gegen alle Beteuerungen schloss Heidegger sich 1932/33 Hitler an in der Erwartung, dieser werde das nötige politische Risiko auf sich nehmen und das verderbliche

---

[5] Vgl. Martin Heidegger: Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1995, S. 100, zum folgenden S. 282. – Zu Gogarten vgl. Anfänge der dialektischen Theologie. Hrsg. von Jürgen Moltmann. Teil II, München 1963 und 1987, S. 97.

[6] Der Briefwechsel Bultmann-Heidegger wird seit langem für die Edition bearbeitet; der philosophische teil wird betreut von Andreas Großmann.

Programm der Partei mit seinem Rassismus beiseite schieben. Als Heidegger die nationalsozialistische Revolution als unzulänglich zu sehen begann, suchte er bei Hölderlin die wahre Revolutionierung der Lebensverhältnisse zugunsten eines anderen Anfangs. So las er, der Philosophieprofessor in Freiburg, im Winter 1934/35 *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. Bei Hölderlin wird die Vermittlung des Göttlichen an die Menschen „Halbgöttern" zugesprochen (wie Herakles und Dionysos); sie können wie der Rheinstrom ein ganzes Land fruchtbar machen, haben aber wie die Flüsse mit den Wendungen ihres Laufs auch ihr Schicksal. Heidegger spricht die Halbgötter als Führer an. Als von den Kanzeln herab so auch Christus benannt wurde, wehrte er ab: Christus sei seit dem Konzil von Nicaea dogmatisch als wesensgleich mit dem Vater bestimmt. So sei es kirchlich gesehen eine Blasphemie, ihn als Führer anzusprechen: „Führersein ist ein Schicksal und daher endliches Seyn."[7] Die griechische Tragödie, vor allem die Dichtung des Sophokles, wurde nun zum Leitfaden des Verständnisses von Geschichte und Religion.

Heideggers *Beiträge zur Philosophie* von 1936-38 sprechen die Sprache Nietzsches, doch wird Nietzsche letztlich durch Hölderlin überholt. Das Textstück 105 *Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche* gibt Hölderlin einen Vorrang und spielt ihn gegen Hegel aus: „Was liegt in dem, dass der *Früheste* dieser drei, Hölderlin, zugleich der am *weitesten Voraus-dichtende* wurde in dem Zeitalter, da das Denken noch einmal die ganze bisherige Geschichte absolut zu wissen trachtete?"[8] Die Abschnitte *Die Zu-künftigen* und *Der letzte Gott* verweisen jene, die den anderen vorausgehen, auf den „Vorbeigang des letzten Gottes". Der letzte Gott ist nicht jener, der zuletzt kommt in einer Reihe. Vielmehr gibt er seine „Winke", wenn es den „einsamsten Einsamkeiten" des Daseins im „Augenblick" um Letztes geht. Sein Wesen hat der letzte Gott im Vorbeigang, indem er sich immer schon abschiedlich entzieht, wenn er sich schenkt. „Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmungen, was die Titel ‚Monotheismus' ‚Pan-theismus' und ‚A-theismus' meinen."

Heidegger sah 1938 endgültig ein, dass er sich in seinem Engagement von 1933 völlig geirrt hatte. Er hatte die Verwirklichung des Wilsonschen Programms der Selbstbestimmung der Völker erwartet; nun musste er erfahren, dass Hitler zum Kriege drängte. So schloss Heidegger mit seinem Leben ab; in einer Beilage zu seinem Testament übergab er seine Arbeiten bis hin zu den *Beiträgen* als Nachlass späteren Generationen.[9] Doch von diesem Nullpunkt aus suchte er dann eine neue und andere Besinnung. Als er sich 1941 ein zweites Mal in seinen Lehrveranstaltungen mit Schellings Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit beschäftigte, widerrief er, was er 1934/35 in seiner Hölderlin-Vorlesung von den Halbgöttern als Führern gesagt hatte. Er gab die Formulierung eines Berliner Taxichauffeurs wieder: „Adolf wees et, Gott ahnt et und dir jeht's nischt an." Angeblich weiß der Führer, wohin die Geschichte geht; Gott ist – gemäß den Spekulationen von Schelling und Scheler – noch nicht ganz

---

[7] Vgl. Martin Heidegger: Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein", Frankfurt am Main 1980, S. 210. – Zum folgenden vgl. Otto Pöggeler: Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin, München 2004.

[8] Vgl. Martin Heidegger. Beiträge zur Philosophie, Frankfurt am Main 1989, S. 204; zum folgenden vgl. S. 407, 409, 411. Zum einzelnen vgl. Otto Pöggeler: Heidegger in seiner Zeit, München 1999, S. 249 ff.

[9] Vgl. Martin Heidegger: Besinnung, Frankfurt am Main 1997, S. 407 ff. – Zum folgenden vgl. Martin Heidegger: Die Metaphysik des deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1991, S. 122.

zu sich erwacht. Die Menschen flüchten sich in diesen Gewittern der Geschichte in ihre Berufs- und Familienangelegenheiten. Die dritte Hölderlin-Vorlesung wandte sich 1942 der eigenen Heimat, dem oberen Donautal unter dem Namen des „Ister", zu und suchte nur kleine, unscheinbare Anfänge für eine andere Zeit.[10]

Als Rudolf Bultmann 1941 seinen Aufsatz *Neues Testament und Mythologie* veröffentlichte, löste er mit der Forderung einer „Entmythologisierung" der christlichen Botschaft wohl die größte theologische Debatte des Jahrhunderts aus. Später musste er den Aufstand seiner eigenen Schüler erfahren, die neue Wege suchten (wie Heinrich Schlier vom seinsgeschichtlichen Denken Heideggers aus). Unter Führung von W. Pannenberg nahmen junge Theologen das Geschichtsverständnis des *Alten Testamentes* als Grundlage der christlichen Heilsgeschichte und publizierten 1961 einen Sammelband mit dem sprechenden Titel *Offenbarung als Geschichte.* Der amerikanische Theologe Schubert M. Ogden forderte 1961 in seinem Buch *Christ without Myth* zur Klärung der Fragen auch von Bultmann eine philosophische Theologie. Bultmann bekam von Ogden mein Buch *Der Denkweg Martin Heideggers* als Geschenk, übersäte es positiv angeregt mit Marginalien und schrieb dann zehn Seiten *Reflexionen zum Denken Martin Heideggers nach der Darstellung von Otto Pöggeler.* Er bestand darauf, dass die Kritik der Ontotheologie schon durch die Dialektische Theologie geleistet worden sei. Er rückte Heideggers Gegenüberstellung des bäuerlichen Tuns und der Technik zurecht. Er meinte aber unwillig, ich gäbe die Philosophie überhaupt auf, wenn ich sage, wir könnten für die Dichtung von Aischylos, Hölderlin und Trakl kein Gattungsallgemeines als „Wesen" von Dichtung überhaupt voraussetzen, sondern müssten die Dichtung als Partner des Denkens aus einer offenen Geschichte aufnehmen. Als Heidegger jedoch 1964 Überlegungen über ein nichtobjektivierendes Denken und Sprechen in der Theologie an eine amerikanische Konferenz schickte, verwies er mit Rilke darauf, dass Gesang Dasein sei, nämlich da zu sein habe für das Göttliche.[11] So wurde die maßgebliche Darlegung des menschlichen Bezugs zum Göttlichen für Dichtung und Kunst reklamiert.

Von den Bildern und Gedankengängen Paul Klees aus deutete Heidegger nach dem Zweiten Weltkrieg den Bezug von Kunst und Technik als Grundkonstellation der Zeit.[12] Auf seinen Reisen in die Provence und nach Griechenland bewegte er sich in einer Welt, in der die Marburger Gespräche und Auseinandersetzungen allenfalls eine ferne Erinnerung waren. Als jedoch 1969/70 der Text *Phänomenologie und Theologie* veröffentlicht wurde, widmete Heidegger ihn Bultmann „in freundschaftlichem Gedenken an die Marburger Jahre 1923 bis 1928". Am 17. August 1974 erinnerte Heidegger im Glückwunsch zum 90. Geburtstag Bultmanns an Goethes Wort: „Auch in verschiedenen Gärten fallen Früchte zu gleicher Zeit vom Baum." Er gedachte der gemeinsamen Marburger Lehrtätigkeit und Freundschaft als eines „einmaligen Geschenks". „Seine stille und seine öffentliche Auswirkung lässt sich nicht nachrechnen. Die eigentliche Ausstrahlung bleibt ein Geheimnis, ist nicht unser Verdienst, gehört jedoch in den Gang unseres Lebens und verlangt darum eine stets neue, sich prüfende Vergegenwärtigung."

---

[10] Vgl. Martin Heidegger: Hölderlins Hymne „Der Ister", Frankfurt am Main 1984.
[11] Vgl. Martin Heidegger: Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main 1970, S. 47.
[12] Vgl. Otto Pöggeler: Bild und Technik. Heidegger, Klee und die Moderne Kunst, München 2002.

Philotheos **5** (2005) 108-123

Vid Snoj
Ljubljana

Deed in the Beginning

Abstract: The first part of the text is a reading of the Biblical narrative of creation. It deals with the God's speech "in the beginning" requiring a unique narrative position, a mystical communion with God, from which the narrative as testimony ensues. In the narrative, a thing comes into being from nothing through the God's word of creation; only when it is called upon, in its own name, it is suddenly in being and time. But this is not the case with man who, on the other hand, aquires an ability of naming. So, man's naming is a translation from God's names, a translation of the language of things, its voicing in the language of man. — The second part of the text discusses the implications of this particular narrative in the European intelectual tradition. It starts with the traditional conjecture that created things have in essence a structure of logos, i.e. their own language, and it attempts to show that this conjecture was given a new twist with the emergence of modern science, which fought to obtain the right to read the language of the book of the world, namely the language of things, without the authority of the Book of Revelation. But it was the same narrative, which also gave rise to an analogy between the Maker and the poet as a "second Maker". The poet's battle with God for the precedence of creation, however, sharpened in different modernist counter-poetics and, apart from man, also included the world and language.

Creation in the Bible

My intention is to speak about "the beginning of things," the creation of the world in the Bible. Yet I am strongly convinced we should ask ourselves at the very beginning, before tackling the selected topic, whether we are ready at all for a biblical narrative about creation. I don't think we're losing time with this question; after all, in Jewish mysticism it was once necessary to reach a certain age before being admitted to the meditation of *ma'ase be-re'shit*, God's "work in the beginning."

So: are we ready for a biblical narrative, a fundamental Jewish-Christian testimony on the beginning of the world, after having experienced rejuvenation, regeneration or even the rebirth of mankind, an attempt by man to take over himself, which is most evident in modern science?

We have heard the story of the origin and development of Earth, the story of the origin of animal species and the human race and their struggle for survival, these two and other stories from the 19th and 20th centuries which presented themselves as theories seeking to elucidate the mystery of the beginning and, in doing so, refuting the biblical narrative. The answer is—no, we are not ready for a biblical narrative if we remain caught in the horizon of expectation opened by these stories. We are not ready for it if we expect a clarification, which we are also encouraged to expect by researchers of mythology when they speak of the so-called aetiological myths; in other words, if we expect light, more light, *Lumières* at the origin; if, as a projection of our hermeneutic presupposition, we expect the Enlightenment there in order to satisfy our more

or less scientifically trained reason, educated in daily logical operations. If we seek an argument, a rational cause-and-effect answer to the question of the origin of earth and heaven, plant and animal species, and the human race.

A biblical narrative simply does not provide the answers to our new questions. For example, in the 19th century a certain bishop's answer was that God created, in addition to all that is written in the Bible, also the newly discovered fossils; this is apology destined to failure. A delayed apology which has succumbed to the intrusiveness of a question, so that the biblical narrative is vainly defended with a witless, stiff, rigid falsification.

On the contrary, readiness to read the biblical narrative requires us to withstand light compulsion. We must be drawn to this readiness, this maturity, by the darkness of the origin, in awed attitude towards it and with shivering skin.

The biblical narrative on *be-re'shit*, about what happened in the beginning, does not use the word "because," nor does it throw light on the beginning. Not too much light. It uses the word "light," but, at the very beginning, as a word that is in reality intended for light, which does not yet exist. It uses this word as a call beckoning for light to come. And light can spill over us if we are willing to accept the biblical narrative as a narrative about a wonderful and magnificent, yet at the same time insuppressibly mysterious, absolutely sublime event—about an event before man's deed, before human history, an event before which, as St. Augustine says in *Confessiones* (11:13), "there was no time [*nullum erat tempus*]."[1] My intention is to show, in a few strokes, the sublimity of this event exactly as it is presented in the biblical narrative, the narrative-testimony, which is also sublime in itself.

The grammar of this narrative is simple. The sentence in the first chapter of Genesis, which frames the story of creation and links separate acts of creation within this frame, is affirmative. Yet this is not the affirmativeness of a theory, of "objective" discourse, which twists and conceals in itself the presupposition of its point of view, of its perspective and inevitable partiality. Who narrates and from where? Moses, as claimed by old tradition? We don't know. The narrator is completely hidden behind the words of the narrative. He has left traces of his identity in the Hebrew language and also in the name Elohim, a name he gave to God, as established by a historical-critical method which attempted to identify his signature—'Elohist'. However, he narrates from mystical experience, from communion with God, one could also say with the Spirit of God (*ruah Elohim*), who "was moving over the face of the waters" (1:2),[2] or with the Holy Spirit in the old Christian interpretation, which comes from Origen. To speak properly of *be-re'shit* somehow presupposes being in the beginning, with God—how can one otherwise speak of an event before time, in the beginning, *be-re'shit*, if not in a certain with-God, from no-time of a mystical experience? For this reason the narrative of a biblical writer is, by its basic literary determination, a testimony that is not authenticated by anything outside of it, by no external fact. Far from being fiction,

---

[1] Sanctus Aurelius Augustinus, *Confessiones*, in *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*, t. 1 (Patrologia Latina 32, ed. J.-P. Migne; s. d., s. l.), col. 815. The translations of non-English writers are mine, if not otherwise indicated.

[2] As far as translations from the Book of Genesis (and the Bible in general) are concerned I have for the most part made use of the Revised Standard Verison, although I have also translated from the Hebrew original if needed. Hebrew, Greek, Latin, and English Bible were accessible to me in electronic edition *BibleWorks for Windows*, 2.3d (Seattle, Washington: Hermeneutika Software, 1993).

which is usually imagined as a figuring out of something, it is, in communion with the Spirit, formed from the inner demand for the truth postulated by such communion.

The sublime event as presented by the biblical narrative is the following: in the beginning, God speaks. The biblical narrative quotes God's speech. It does not quote it from any previous source or book, but from the beginning, before anything existed, and it interlinks this speech or speeches in the beginning placing them in a frame. *Yehi 'or*, said God, "Let there be light"—and the writer close to God adds: *va-yehi 'or*, "and there was light." And so on. That is how the earth and heaven, the lights in the firmament of the heaven, the plants and living creatures on earth are coming into being. The biblical narrative first speaks of God's call. This is followed by—in another voice, the voice of the narrator, in which the author speaks—the coming of things into being. Be, God calls—and it was, the narrator adds, confirms, claims. Calling is the first act of the sequence of creation. It may repeat itself as such (1:14), or it may be followed by making (1:7) and naming (1:8).

Chapter nine of the famous essay entitled *Perì hýpsous*, once attributed to the rhetor Longinus and probably written in the 1st century A.D., says:

> So too the lawgiver of the Jews, no ordinary person, having formed a high conception of the power of the Divine Being, gave expression to it when at the very beginning of his Laws he wrote: "God said"—what? "Let there be [*genéstho*] light, and there was [*kaì egéneto*] light; let there be land, and there was land."[3]

Longinus quotes these words freely from the Septuagint, the first Greek translation of the Hebraic original. By replacing the verb "be" with "become" (*genéstho—egéneto*), he above all marks the dynamics of the coming of things into being. In words qouted he recognizes the "worthy" grasp of God's power, a grasp so high and strong that it prevails in the face of God's magnificent power of creation, which means that it is also capable of revealing this power in a sufficiently high position of style. Longinus's statement is not only one of the first antique pagan mentions of the Bible, but the first mention at all that sets the Bible as an example of sublime style. From this aspect, the pagan Longinus even has an advantage over the Fathers of the Church in late antiquity, for whom the biblical speech was merely *sermo humilis* (St. Augustine) or *sermo incultus* (St. Jerome).

Emphasis on the dynamics of coming into being can also be found many years later in the book entitled *The Sublime and Beautiful of Scripture*, which, in the mid seventies of the 18th century, was the first English-speaking book to praise the literary excellence of the Bible. In this book, the today less-known Jackson Pratt explains[4] that the third line of the first chapter of Genesis is a sentence comprised solely of monosyllables (the *-e-* in the Hebrew word *yehi* is a reduced vowel), and thus gives the impression of speed. Pratt compares it with the creation of light celebrated in John Milton's epic poem, *Paradise Lost* (1667), and establishes that Milton, the greatest English baroque poet, used five lines instead of one and, futhermore, eliminated the sublimity of

---

[3] "Longinus", *On the Sublime*, in Aristotle, *The Poetics* / "Longinus", *On the Sublime* / Demetrius, *On Style* (Cambridge, Massachusetts: William Heinemann Ltd and Harvard University Press, 1953, 2nd, revised edn), p. 149. For the original text, both in this and other cases that follow (from Plato and Aristotle in the second part of this text), I have always consulted the electronic edition *Thesaurus Linguae Graecae* 8.00 (Irvine, California: University of California Press, 1999).

[4] For the discussion of Pratt's book, see David Norton, *A History of the English Bible as Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 254-6.

the biblical presentation by the use of numerous polysyllabic words. And since a polysyllabic word is slower than a monosyllabic one, it stops being similar to the movement it is supposed to present. Polysyllables provoke a loss of speed, and Milton loses the race with the Bible (7:243-8):

> "Let there be Light," said God; and forthwith light
> Ethereal, first of things, quintessence pure,
> Sprung from the deep, and from her native East
> To journey through the aery gloom began,
> Spheared in a radiant cloud—for yet the Sun
> Was not…[5]

The biblical writer is quicker than Milton, but in the beginning, the first to speak—the first to speak in the biblical narrative—is God; and when he is speaking, the world is coming into being. According to Claus Westermann, the history of religion distinguishes between four types of creation of the world: first, by the union of gods and their generation (e.g. Uranos and Gaia in Hesiodus's *Theogony*); second, by combat (Baal and Yam in the Canaanite myth); third, by making or forming (of demiurge, which follows the contemplation of ideas, in Plato's *Timaeus*); and fourth, by the word.[6]

Biblical creation naturally belongs to the type of creation of the world by the word, although the biblical narrative contains neither "word" nor "world." The Hebraic word for "word," *davar*, does not appear at all in the biblical narrative. The word of creation is not named in the narrative, but simply presented as a word pronounced by God, as a spoken word, which is simultaneously a word-for-a-thing, for the coming of a thing into being. Even more: God is speaking, but his voice is also not named by the word—it is merely at-word. And again: God has a voice, though this voice is without its word or name and is merely presented at work. But God has no visible image which, according to biblical testimony, he may acquire, sometimes even a human image, such as the image of "three men" on the occasion of visit payed to Abraham by the oaks of Mamre (Genesis 18:2), of the "likeness as it were in human form" in Ezekiel's vision (Ezekiel 1:26), or of the "ancient of days" in Daniel's vision (Daniel 7:9).

God's voice at work, or rather, because it is a voice, at-word in the beginning comes from nowhere—and is coming nowhere. Yet where God is speaking and working, *the world is dawning*. And though neither God's voice nor the word of creation are named in the biblical narrative, God's creation by the word is explicitly mentioned in other parts of the Bible, as well as in Jewish tradition. For example, Psalm 33:6 reads: "By the word [*bi-devar*] of the Lord heavens were made…" One the other side, one of the later rabbinical appellations for God was "He who spoke and the world [*'olam*] was created."[7] God therefore spoke and created the world by the word, even though there is no word for "world" neither in the biblical narrative nor in the entire Hebrew Bible, and old tradition uses earth and heaven in the meaning of world.

Creation by the word is first and foremost a calling. The word of creation is first the call: "Let there be light!" The grammar of our human language teaches us to recog-

---

[5] John Milton, *Paradise Lost*, in *The Works of John Milton* (Ware: Wordsworth Editions Ltd, 1994), p. 260.

[6] See Claus Westermann, *Genesis*, t. 1.: *Genesis I-II* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1976, 2nd edn), pp. 36-65.

[7] Quoted in James L. Kugel, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1998), p. 66.

nize, in this call, an imperative ("be") and a noun, that which Plato and Aristotle referred to as *ónoma*, "name" ("light"). Yet this name in creation as presented in the biblical narrative is not a sign referring to something else outside itself, to a certain being for which it stands. It is no word-indicator. Together with the imperative, which calls up, orders, that is, which says commandingly—and it commands that which has not yet been to be—, it is a performative. The word of creation is a great, unprecedented performative belonging solely to the grammar of creation. A performative that *not only does* what it says, but *also makes* what it says come into being. It does and makes.

In the first part of *Faust* (1808), Goethe refers to the beginning of the Gospel according to John, which with its opening *En archê* refers, on the other hand, to *Bere'shit* of Genesis, and thus profoundly paraphrases the beginning of this first book of the Bible, i.e. creation at the beginning of the Bible, when he places in Faust's mouth the words: *Im Anfang war die Tat*.[8] "In the beginning was the deed"—it was a word of creation, nothing other than a deed, an absolute deed, a deed of primordiality (in the meaning of the objective genitive: a deed that made primordial). Or as the Norwegian biblicist, Thorleif Boman, complements Goethe in his book *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1952) with the implication: in the beginning there was *Tatwort*, *word-deed*.[9]

The word-deed, a word of creation, is the calling of a thing and the thing called by its name *is*: Be light—and there is light. *Fiat lux. Et facta est lux*, translates St. Jerome, without any other work or factor. A thing is made a thing exclusively by the word of creation, and comes into its "is," that is, into being, *ex nihilo*, "out of nothing," as has been emphasized by the traditional Christian interpretation since the second century A.D.[10] (Are we at all able to think creation in the Bible without being caught in the net of its philosophical-theological-mystical-literary interpretation?) Even more: a thing is commanded, in the word of creation itself, in its name, to come to its place—and it comes from nowhere, that is, from no-place, from the abyss. But when things are coming to their place in a word of creation, they are coming into their own names. The things I should now name in brackets so as to draw attention to their not-yet-being, their being-in-coming—thus (things) *are things* only in their own names, in the word of creation, i.e., ultimately, in God. Only then are they suddenly—out of nothing, above the abyss of nothing—in being and time.

On the other hand, the world is also only at the arrival of things to their place a landscape, an order of places, a *kósmos*. The world exists in the word of creation, which is not a tool, but a medium of creation. However, it is not "substantially" out of the word of creation, but from it. Or as is explained in one of the mystical sermons of Meister Eckhart, who developed the old Christian understanding that creation by the word is creation in the Word: all things, all creatures spoken by God the Father in the beginning, that is, in the Son, in the uncreated Word, in the Christ Logos, are "created words." Everything can last in a speech or address of God. And as the Word was with God in the beginning (John 1:1), so "must the by-word [*bîwort*] be with this Word,"

---

[8] Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Erster Teil*, in *Werke*, t. 3: *Dramatische Dichtungen* I (Hamburger Ausgabe, ed. Erich Trunz; München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1998), p. 44.

[9] See Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 5th, revised and enlarged edn), p. 52.

[10] See Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1978), p. IX in the introduction.

says Meister in the same sermon.[11] Ultimately, a mystic must also be a *by-Word*, a word with the Word. A witness of this "with," a word at-word in God.

The calling in the biblical narrative is followed by making, which is no manual working out, but part of creation by the word, the second act of the same sequence of creation. In the *Confessiones* (11:5), Augustine confesses to God his reading of Genesis as follows:

> Also in your hand you had nothing from which to make the heaven and earth: as from where would you have taken a thing which you did not make yourself in order to have made something from it. […] Then you said, and it was, and in your word [*in verbo suo*] you created everything (Psalm 33:9).[12]

Naming, however, which in the sequence of creation follows making as the third act, introduces knowing. For example: God made the firmament (1:7)—the firmament he named heaven (1:8) and the dry land earth (1:10)—and he saw that it was good (1:10). God saw—he saw the thing in its entirety, he saw it to the end, to the bottom, or to the abyss. Thus he knew the thing he had called into being in the word of creation, and he knew it to be good (Hebr. *tov*) or, as translated by the Septuagint—which adds to the biblical narrative the fundamental Greek experience of the world as a beautiful phenomenon—to be beautiful (Gr. *kalón*). God's seeing of things in the word of creation, each thing in its own name, is all-overviewing abysmal seeing, i.e. a knowing of the world in its entirety and down to the abyss: "And God saw everything that he had made, and behold, it was very good [*tov me'od*; Septuagint: very beautiful, *kalà lían*]" (1: 31). What is the world? *Pulcherrimum nihil*, the German baroque mystic, Angelus Silesius, will say in the be-with-God experience, and this saying will be the earliest to testify on his turn to mysticism.[13]

In the first chapter of Genesis, God created on the sixth day of creation, by the word of creation, the last thing, a being to have dominion over other living beings (*nefesh hayya*) (1: 26)—man, the crown of creation. In order for man to have dominion over living beings, God made him, as a distinction from them, "in our own image" (1:26-27). At this point the biblical narrative names God's image and at the same time names this image, by which man becomes visible (and in which God himself remains invisible), as a name. But in the second chapter, as the historical-critical method pointed out, the narration is taken from Elohist by the so-called Yahwist, and the second report on creation is presented. According to this report, man is a being which was not called into being by the word of creation and named in it. Here, the biblical narrative mentions, for the first and only time, the matter from which God created: he made man of "dust from the ground," breathed into him "the breath of life [*neshama hayyim*]"—"and man became a living being [*nefesh hayya*]" (2:7). And God created still other living beings and brought them to the man "so as to name them and so that every living being named by a man would have its own name [*shemo*]" (2:19).

The word for "name," *shem*, appears for the first time in the second chapter of Genesis. According to Yahwist, man is the lord of living beings only inasmuch as he is not subordinated to God's naming, but is himself capable of naming. Inasmuch as he is

---

[11] Meister Eckhart, "Predigt 9," in *Werke* I (trans. Josef Quint, ed. Niklaus Largier; Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993), p. 114.

[12] St. Augustine, *Confessiones*, col. 812.

[13] See Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (ed. Louise Gnädinger; Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1984), p. 360.

lord of their name. Where does this ability of man come from? It is not narrated in the original. But it is revealed—*traduttore traditore*—in the translation, perhaps even by its own saying. Targum Onkelos, the official Arameic translation of the Torah, which had already been used in the liturgy of the sinagogue in the period before Christ, translates—after God had breathed life into man—that man "became a speaking spirit." In Jewish mysticism this translation served as a basis for speculations as to whether God's breathing of life was in reality a breathing of language element.[14]

Whatever the case may be, the biblical narrative presents, and leaves us and our ancestors, who read it before us, to reflect on two namings, that of God and of man, leading us to the idea of two languages. Some extremely witty thoughts on this topic are, in my opinion, expressed by a late heir of the old tradition, Walter Benjamin, in his essay *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916).

As already mentioned, all the things created by God's word of creation in their own names and overseen in them, known in their abysmal dimension as good or beautiful, are, says Benjamin, knowable to man precisely in these names. Their own knowability is given in their names:

> God made things knowable in their names. And man names them according to knowing.[15]

That is why man's naming is a translation, proportional to knowing, which is not absolute as it is with God. God's knowing is, as the seeing of all things in their entirety and down to the abyss, at the same time an endless knowledge, a preservation of the seen in a continuous, all-overviewing prospect. However, man's knowing cannot completely perceive what God has overseen. And man's naming is not a pure translation of God's naming, of the names themselves, but a translation *from* these names, in which things are—if and as much as they are—knowable, into the names of the human language in which their knowability acquires an echo.

A name originating from man is a call of knowing, a call to a thing known in God's name. Since the sexual relation of a man and woman as an intimate, innermost relation reaching into the deepest inwardness is, according to the Bible, knowing (e.g. Genesis 4:1), one could perhaps say that this name derives from abysmal intimacy with a thing. Yet to name in the language of man does not mean to give a name in the absolute sense, but to translate into the language of man. It means to translate that which, on the basis of names given from God, is knowable in things, the "residuum of God's creative word,"[16] as Benjamin explains. And this means to translate that which already has a language structure—not a structure of the human, but the structure of a language which, as man's language, originates from God's *lógos*—in brief, that which has language. "Man's language of names and the anonymous language of things" or, as Meister Eckhart says, the language of "created words," are "related in God, dismissed from the same creative word."[17] Man's naming is a translation of the language of things, the voicing of this language, which is not spoken, at least not out loud, in the names of the human language. The language of names—Adamic language, the lan-

---

[14] See Gershom Scholem, "Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala," in *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), p. 21.

[15] Walter Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen," in *Gesammelte Schriften*, t. 2/1 (eds Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser; Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), p. 27.

[16] Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen," p. 34.

[17] Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen," p. 29.

guage of a man from earth, an earth-man—is therefore nothing other than the voicing of a mute language of things, a language which simultaneously is and isn't anonymous; it is, because things are only voiced in the name of the human language, and it isn't, because things are, inasmuch as they are and since they have been, in the name of the word of creation.

I may only add that the language of things into which silenced God's voice at work in the beginning will, according to the Bible, stop being mute in the end. The voice that will open up things will be the voice of joy, a shout of joy: "The mountains and the hills before you shall break forth into singing," says the Second Isaiah (55:12) in the messianic vision. Far from being only a naive anthropomorphic picture, the shouting of nature will be a messianic actualization, the realization of an original possibility given through creation in the very last of redemption.

The Echo of Creation in European Science and Poetry

Benjamin's thesis on the connection between God's and man's naming, between the name, that makes knowing possible, and the knowing name itself, is in reality a spreading out of the old premonition from which all the stimulation and acceleration of learning, knowledge and science are derived in the Jewish-Christian sphere. In the spirit of this premonition, let us now guess further. Because things became "created words" upon creation, because they therefore acquired, by the word of creation, a logos-like (not logical!), i.e. basically linguistic, meaningful structure, they are something like a treasury. A treasure of meaning which, from the aspect of human language, is prelinguistic and at the same time directed into language, yet locked up in the mute silence of things.

In the speech of creation, however, it is not only the thought that the world has a language structure that is being conceived, but also a metaphor of the Book of the World or the Book of Nature which, again, is based on the Bible (e.g. Isaiah 34:4, Revelation 6:14). In the magic circle of this metaphor, the world or nature is a book written in the language of things, with "created words," and is older than the Book of Revelation written in the human language, just as creation is older than revelation.

Handed down from tradition are two books, but only a single author (*auctor* as the originator, the maker of both).[18] In late antiquity, "two books—one author" was the motto of orthodox Christian monotheism in the polemic with gnostic dualism, which distinguished between the hidden God and the demiurge, the ignorant maker of the evil world. In the transition from the Middle Ages to the modern era, however, this motto was assumed by the emerging new science. It turned the argument that God is also the Maker of the Book of the World to its own advantage by saying that the Book of the World is older than the Book of Revelation. To understand it, one does not have to read the Book of Revelation; one has to read inside it because, like the Book of Revelation, it has its own language. And just as one has to learn Latin—the language of the Book of Revelation—, so must one also learn its language, which, in the opinion of Kepler and Galilei, is a mathematical language, the language of a geometrizing God himself. Thus, the emerging science of the modern era did not yet understand language as a

[18] See Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, 2nd edn), p. 49ff.

product of human activity, as an institution, a convention, a system of signs, etc. It endeavoured to read, in the Book of the World, the language of things and *capture it in concepts*, i.e. verbal concepts or words-concepts. To speak out the language of things, to conceptualize it in the words of human language.

Lógos—the Greek word for 'word' and at the same time a word with a barely reviewable multitude of meanings—can also mean 'concept.' In the sense of 'concept,' it overlaps with the word *kategoría* in old Greek, as well as in modern sciences. *Kategoría* also has several meanings, all of which are linked to the human language. The verb *kategoréo* means 'I indicate,' 'I display,' 'I declare,' but, according to Liddell and Scott, its first meaning is 'I accuse.'[19] For this reason, category is first an accusation, a good or bad accusation of things, an appropriate concrete or too abstract concept encompassing too little of the singular. But by all means a declared, uttered concept.

In speaking of one thing or the other, Aristotle formulistically repeats, again and again, *pollachôs légetai*, i.e. "it is said in many ways." Things are said in many ways, in many *lógoi*, in many concepts. The same thing may even be said in different concepts—that's why the sciences, as Aristotle establishes them, ramify from different sets of concepts which, through various forms of saying, also ramify within individual sciences. Given the fact that things are scientifically said in concepts *or* categories, there exists for him, as a systematizer of antique science, a correspondence between the concepts of things and their explication in the human language.

A close and simultaneously dark correspondence, ambiguity. For it is not altogether clear whether concepts, inasmuch as things are said differently in them, exist in things themselves or outside of them. Are they perhaps created only in human reason as its formation, fiction or, literally, fabrication? More precisely: are they said out of things or merely out of reason? Do they bring out, that is, do they bring to light, in the voicing of a human word, the essential structure of a thing or merely an intellectual representation of its essence? Are they "essential words" through the things themselves or only out of representing them?

In modern philosophy, for example, the work of a concept brings out the essential structure of a thing for Hegel, whereas for Kant, who believed understanding as theoretical reason was the "faculty of concepts," it brings out merely a representation of it. Yet the ambiguity regarding the ontological status of a concept had already triggered considerable controversy earlier, soon after the assertion of Aristotle's philosophy at universities of the Christian West in the late Middle Ages. It is known that the so-called controversy over universals or general concepts divided scholastic theologians into realists and nominalists. The apple of discord was whether concepts are *realia* or merely *nomina*, that is to say, whether they are a reality which gives things their essential structure that is comprehensible to human reason, or merely human names which, from the outside, from human reason, refer to things without bringing out their structure.

Despite this ambiguity, which has a long history, it seems to me that the divine speech of creation in Jewish-Christian tradition is, in the long term, a guarantee for the profound meaningfulness of the human word and, ultimately, of the word-concept. Divine names, names of the word of creation, are like signs, codes, seals on the abysmalness of things which hang down into nothing. Yet through them, these things have a

[19] See H. G. Liddell and R. Scott, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement* (Oxford: Clarendon Press, 1996), pp. 926-7.

meaningful structure, through them the mothers of *lógos* come before the human *lógos*, before human susceptibility to meaning and the ability to voice, to articulate this meaning in language. Mothers of *lógos*, scrolls of meaning without the why, without rational grounds.

Perhaps it is the silent dream of things, we may ask ourselves in Benjaminian style, to be voiced in the human word? This we cannot know. But is it not, on the other hand, also the silent yearning of science to capture, in concepts, and speak out the meaningful structure of things locked in their mute silence? Does science not yearn for the concept to be a meaningful structure of things thought of and spoken out in the human word? Not a fiction of reason, but something that would grow from the foundations of the world, as man grows from the earth, into human language like a fruit? An exposition of being, a drawing of meaning in the human language at the very place of things—and certainly not an imposition, a violence of thought over a thing, a seizure of a place, an appropriation, or a stealing of land.

But: can science break seals?

And what about poetry?

Precisely owing to the example of the word of creation in the Book of Genesis, poetry in European history is not merely the making of verses. In Plato's *Symposium* (205c-205d), Socrates initially defines *poíesis* as the cause of each transition from non-being to being.[20] Every *téchne*, every "art" is poietic; each is a bringing into being, a creating, not out of nothing, however, but in matter. And handcrafts are even more poietic, even more creative, even more artistic than mimetic, presentational art (as we understand it today). But, says Socrates, only those dealing with musical art and metrics are called *poietaí*—"poets." Only those who make melodies or tunes and metres or poetic measures, i.e. verses.

In poetry understood in this narrower sense, which was generally accepted by the Greeks, bringing into being is therefore limited. Making poetry is not bringing into being in the true sense of the word, it is not the bringing of a thing into being in the word; it is not creation by the word, but merely the bringing of words from one form of existence into another. Poetry measures the words of ordinary language and, through measuring, puts them into bound form. And by making words pass from unbound speech into bound speech, it produces verses. That is why it is the art of making verses, versification.

This definition of poetry became widespread in antiquity and developed into the predominant opinion of the majority in Hellenism. Yet poetry did not acquire a more dignified definition than the making of verses until the clash and intensive collision of the Greek and Jewish-Christian spheres in the Renaissance, when the creation of the world by the word in the Bible gave occasion to analogizing poetry to creation and the poet to God the Creator. In the words of George Steiner, it became an "*imitatio* … of the inaccessible first *fiat*,"[21] an evocation, a calling of things in the word, the bringing of things into being by the word. Or, more precisely, an after-bringing, as can only be the calling that follows the divine bringing of things into being—the *fiat* "after the first *fiat*."[22] Because for man, "nothing will come of nothing," says Lear in the Shakespear-

[20] I have consulted the Greek text of the dialogue in the electronic edition *Thesaurus Linguae Graecae* 8.00.
[21] George Steiner, *Real Presences* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), p. 201.
[22] Steiner, *Real Presences*, p. 202.

ean tragedy *King Lear* (1:1).[23] The world of poetry is always a second world, a world after the world and alongside it, a by-world, which is not out of nothing.

However, a poet in the creative process is a wrestler with God. Steiner offers a felicitous simile of the poet's struggle in Jacob's wrestling with God, while I myself read this simile, felicitous as it is, in a slightly different way. Not all poetic bringing into being is a "counter-creation," as Steiner emphasizes, nor is every by-world of poetry a "counter-world" and a struggle of the "eternal second" who always "comes after;" it is not always an "agon," a "wrestling for primacy."[24] Jacob's struggle for primacy is, in the words of the biblical narrative, a struggle with his twin, Esau, while his wrestling with God is a wrestle for a blessing in which, after having prevailed, he acquires a new name—Israel (e.g. Genesis 32:25-31). In my judgement, the poet's wrestling with God is rather a wrestle for blessing, for the felicity of his own creation. Still more, it is a struggle for blessing in a name in which this creation will be able to subsist. Not a wrestle or struggle for creative priority before God.

The poet as a "second god"—this was quite a commonplace view in the Renaissance when analogizing poetry writing to creating. It was also used by Julius Caesar Scaliger, father of the greatest Renaissance scholar, Joseph Justus Scaliger, in his *Poetices libri septem* (1561). Other arts, says Scaliger senior at the beginning of his poetics (1:1), are the actors of God's works, while the poet "does not appear to relate about things themselves [*res ipsas*] as an actor [*quasi Histrio*], but founds them as a second god [*velut alter deus condere*]."[25]

In speaking of *res ipsas*, Scaliger is not referring to created things, but to "actional things," deeds. In this case, the Latin word *res*, as in the expression *in medias res*, which is, for instance, used for the entry of Homer's narrative into narratable events, means "deed," similarly to the Greek word *prâgma*. The poet, says Scaliger, is not narrating the acts themselves, he is not imitating them like an actor using words, he is not transmitting what has already been enacted. On the contrary, he is founding deeds in the word like God, that is, as if (*velut*) he himself were a second god. And so he is actually "creating" things that are deeds, as Godo Lieberg comments on the verb "found" with respect to the poet's work.[26]

"Creating deeds"—this is reminiscent of Aristotle's *Poetics*. Aristotle did not share the opinion of most ancient Greeks, who believed that poetry is making verses. At the very beginning of his *Poetics*, he says that although the metre is common to both Homer and Empedocles, the second one is not a poet, but a *physiológos*, a "physicist," someone who studies causes in nature (1447b).[27] Poetry is *mímesis*, "presentment." It generally presents "men in action" (1448a), while tragedy, the supreme poetic genre, is nothing but the "presentment of an action [*mímesis praxeós*]" (1449b). However, poetry as presentment is at the same time an art whose nature is to create its own object

[23] William Shakespeare, *King Lear*, in *The Unabridged William Shakespeare* (eds W. G. Clark and W. A. Wright; Philadelphia and London: Courage Books, 1997), p. 1054.

[24] See George Steiner, *Real Presences*, pp. 203-5.

[25] Julius Caesar Scaliger, *Poetices libri septem* (Heidelberg: Apud Petrum Santandreanum, 1586, 3rd edn), p. 6.

[26] See Godo Lieberg, *Poeta creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung* (Amsterdam: Verlag J. C. Gieben, 1982), p. 164. The examples from Shaftesbury and Goethe that follow are also taken from Lieberg's book.

[27] For the original text I have, again, consulted the electronic edition *Thesaurus Linguae Graecae* 8.00.

without already having a completed object in front of it. That is why poetic presentment is poietic. It is creating, making a human deed, and this making is followed by what Aristotle refers to, using the word commonly used for stories about gods and heroes, as *mýthos*. It is precisely *mýthos* that is the "presentment of a deed" (1450a) in the tragedy and as such it is also the "heart of the tragedy," for in itself it is a synthesis of deeds (*sýnthesis tôn pragmáton*), i.e. a shaped composition of "actional things" mostly (though not entirely) comprising the deeds of heroes as preserved in myth, particularly in the Teban and Trojan mythological cycles.

Poetry as the art of making an action simultaneously makes a deed knowable. That is what distinguishes it from historiography, explains Aristotle in the famous ninth chapter of his *Poetics*. Historiography is not art, which means that it does not make the action it presents. It presents "that which happened" (1451b), i.e. a carried-out action, which generally comprises everything that, for example, Alcibiades has done. It therefore presents singular deeds performed by a certain individual in their concreteness (*concretum* literally means "grown together" and, by extension, "interwoven") or in their accidental interwovenness, where they remain unknowable, not evident with respect to their "from where." For deeds are knowable as singularities only in the universal, which is why poetry is "more philosophical" than historiography, since it speaks *mâllon tà kathólou*, i.e. "more universally."

Poetry speaks in this way because it presents deeds according to their principle, which is, as Aristotle explains in *Metaphysics* (1013a), precisely "that from which a thing [*prâgma*] can first be known." Deeds, however, are knowable as actional things according to their principle only if they are put together in *mýthos* on the basis thereof. Hence, when poetry is making an action, it is dealing with "what could have happened," Aristotle points out in *Poetics* (1451b), or, more precisely, the poet makes the action of a tragedy by synthesizing the deeds of heroes from an old myth, and adding to and taking from it. If, for example, a myth has preserved the deed by which Odysseus, who displayed extraordinary courage as a youth, suddenly appears as a coward (he was wounded while hunting down a boar, but feigns insanity when called into the army),[28] the poet excludes it and completes the tragic *mýthos* with a deed that is founded with respect to the common principle of action of a mythological figure.

And what is this principle? Aristotle does not name it. As is frequently emphasized in his treatises, the principles of things are different in different spheres of reality. Yet the principle of a deed should, in my opinion, be sought in the sphere of ethics, which deals precisely with the deed, though not theoretically, with respect to the principle, but practically, in the form of instructions for attaining happiness. By the very fact that it takes an action as its subject, poetry is already reaching into the above-mentioned sphere: is it not, then, as the art of making of an action, taking over as its principle that which already determines singular deeds in practical life? And that is *êthos*, "character," which is a totality of good and bad attitudes, virtues and weaknesses, but virtues having no direct counterpart in weaknesses, and vice-versa. Courage, for example, excludes cowardice, etc. Thus an action in poetry, insofar as it has not yet been made, is made precisely with respect to character and as a possible action, as that which "could happen;" the only thing to be considered in making it is that which, "according to probability or necessity" (1451b), stems from character alone. In the action,

[28] See 1451a.

that it makes, poetry abolishes hazard. An action thus made is undoubtedly poetic fiction. Yet this fiction is not the fruit of a free play of the imagination, but a stage in knowing. The realm of poetic fiction captures the realm of rationally knowing philosophy.

It is in a tragedy that poetry goes furthest in the making of an action that is knowable with respect to character. According to Aristotle, a tragedy does not present character or its development in an action, but, as mentioned above, it presents the action in which character appears, and it appears as already made, as character made *outside of poetry*. According to the most influential poetics in the West, poetry makes a human deed into a knowable deed, but it does not make character. It does not make, or create, man.

And how is this seen in western poetics, if "poetics" is not understood as a description of poetry as *téchne*, or as a technique of or instruction for writing poetry, but as the thinking of poetry and, ultimately, as the thought in poetry itself?

Since the poetics of the Renaissance, which emphasized imitating the Creator in poetry writing, poetry is from time to time just that—creating, or, as Steiner would say, the "*counter*-creating" of man. Man is its first counter-creation.

In his *Charackteristicks of Men, Manners, Opinions and Times* (1711), Anthony Earl of Shaftesbury refers to the poet as a "second Maker: a just Prometheus, under Jove."[29] He identifies the poet with Prometheus, the maker of man in Greek myth, but still places him below Jove or Zeus, who in this connection is equal to the Christian God the Creator. As a "second Maker," a maker below the Maker, the poet is at the same time the Maker's imitator.

In the eyes of Preromanticists, Shakespeare personified the poet capable of imitating the Maker in the creation of man. He was believed to have a Protean ability, the ability of self-transformation or of the unique incarnation of human figures (Hamlet, Lear, Falstaff, Jago, etc.) without a prototype and with the simultaneous unrecognizability of his own image. In his famous essay *Über das Studium der griechischen Poesie* (1797), the early Friedrich Schlegel also referred to Goethe as the "Proteus among artists"[30] because of his many-sided presentational ability, whereas for Goethe himself the Protean was Promethean and the Promethean was Titanic, resistant. According to Greek myth, Prometheus created a man out of clay mixed with water, and then "stole the far-seen gleam of unwearying fire" from Zeus for the human race, as Hesiod says in *Theogony* (l. 566).[31] He also *erízeto boulàs hypermenéi Kroníoni*, "competed in decrees with the superior son of Cronos" (l. 534),[32] which means that in his contention (*éris*) with Zeus, Cronus' son, he rivalled (*erízeto*) with him in the decrees—and it is precisely this eristic dimension that is acquired in Goethe's poetic creation of man. It was not until Goethe that the poet, in the figure of Prometheus, rose from a position below God the Creator, and his wrestling with God became a struggle *against* God.

In his speech "Zum Shakespeares-Tag" (1771) at the beginning of the Sturm und Drang, Goethe says of Shakespeare: "He competed with Prometheus, and stroke by stroke formed his men after him,"[33] without daring to identify Shakespeare or the poet with Prometheus. In the ode "Prometheus" (1774) from the middle of the Sturm and

---

[29] Quoted in Lieberg, *Poeta creator*, p. 168.

[30] Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur* (ed. Wolfdietrich Rasch; München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 2nd edn), p. 121.

[31] *Hesiodi carmina*, ed. Alois Rzach (Leipzig: Teubner, 1913, 3rd edn), p. 30.

[32] *Hesiodi carmina*, p. 29.

[33] Goethe, *Werke*, t. 12: *Kunst und Literatur*, p. 227.

Drang, however, he identifies himself, as a poetic genius, with Prometheus, and in the last strophe says:

> Hier sitz' ich, forme Menschen
> Nach meinem Bilde,
> Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
> Zu leiden, weinen,
> Geniessen und zu freuen sich,
> Und dein nicht zu achten,
> Wie ich.[34]

Poetry is rather not Promethean in the above-mentioned meaning. F. G. Klopstock still refers to poetic art as an "imitator" of the Spirit the Creator when, at the beginning of his epic poem *Der Messias* (1748), he says (ll. 9-12):

> Darf sich die Dichtkunst auch wohl aus dunkler Ferne dir nähern?
> Weihe sie, Geist Schöpfer, vor dem ich im stillen bete;
> Führe sie mir, als deine Nachahmerinn, voller Entzückung,
> Voll unsterblicher Kraft, in verklärter Schönheit, entgegen.[35]

I would like to stress that poetry is, neither before nor not necessarily afterwards, Promethean in the sense revealed by the first peak of poetic counter-creation, the rivalry of Goethe's poetic genius with God in the creation of man. Yet in some modernistic poetics, the struggle against God is continuing and intensifying, turning them into counter-poetics. "God is in reality nothing but another artist [*otro artista*]," says Pablo Picasso,[36] and in his naming the poet *alter deus* and God the *otro artista* our attention is caught by the shift, one could say the *geistesgeschichtliche Verschiebung*, but undoubtedly in first place the shift in the comprehension of the struggle, rather than on the scene of the struggle itself. In modernistic counter-poetics, the struggle against God does not occur only in the creation of man, but also encompasses the world and language, ultimately acquiring an extremely agonistic dimension and becoming a struggle for priority, a rivalry for a maker's advantage before God.

Modernistic counter-poetics are in many aspects conceived in the protomodernistic poetics of Stéphane Mallarmé, which is frequently even more radical. What is most radically announced in Mallarmé's poetry is, however, a renouncement to the world, which is a whole world away from the moral indignation of a beautiful soul—it is actually a renouncement *of* the world.

In *Die Struktur der modernen Lyrik* (1956), which has become a literary-historical classic since its issue almost fifty years ago, Hugo Friedrich graphically and tellingly describes Mallarmé's poetic treatment of things using expressions such as 'moving-away,' 'expelling things into absence,' 'dissolving,' 'abolishing,' 'derealizing,' 'decreating,' 'annulment,' 'undoing.' What is this moving-away, this expelling, this annulment? Friedrich says:

> It wants to be an event [*Vorgang*] that should be understood ontologically, i.e. an event through which a language confers a thing its absence, which it categorically brings into line with the absolute (with nothing) and which enables the purest presence (free of all thingness) in the word. That which is in reality destroyed by the language expressing its

[34] Goethe, *Werke*, t. 1: *Gedichte und Epen* I, p. 46.

[35] Friedrich Gottlieb Klopstock, *Der Messias. Gesang I-III* (ed. Elisabeth Höpker-Herberg; Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1986), p. 7.

[36] Quoted in Steiner, *Real Presences*, p. 209.

> being-away [*Wegsein*], receives in the same language, by its naming, its spiritual existence.[37]

All Friedrich's expressions mentioned above circulate around an event that wants to be on the level of ontological reality of the original event, of creation by the word, the word-deed in the beginning. They therefore circulate around announcement as a renouncement of being to things in language. Mallarmé's poetry is an evocation, yet this evocation is not a calling forth, but, quite the contrary and with emphasis on "counter," a calling of things out of being, out of reality, out of the world, i.e. from entities to nonentities. To *Wegsein*, to "being-away," to "being" only in language. How?

This is clearly illustrated in one of Friedrich's examples—Mallarmé's poetic procedure in an untitled sonnet dating from 1887.[38] In the third strophe, a vase is named, while the first strophe, says Friedrich, begins with the line *Surgi de la croupe et du bond*. At the very beginnig, the words *croupe* ("croup") and *bond* ("bound") replace, by similarity of sound, the words, that are supposed to descriptively name the vase, i.e. *coupe* ("cup") and *fond* ("bottom"). However, the association by sound is a dissociation of meaning, for what is similar in sound is different in meaning, and leads into the shapeless. The thing thus named, the vase, moves away from the domesticity of our representational process and, without returning in its own epiphany, revelation in the word, disappears from all visibleness altogether. It is dissolved in the meanings of words replaced by similar sounding words and other words attached to them— in a pure *speculatio* of language, or, to use Mallarmé's expression in a letter to Cazalis in the summer of 1868, an "inner reflection of words."[39] The thing no longer reflects, nor does its reflection reflect in word reflections, but the words themselves reflect in one another. A dense texture of meaning, a poetic text in its entirety becomes a shroud for a thing that is more dissolved than a shadow in Hades.

Through such naming, which moves away and dissolves, through such being-made-absent, a thing is annulled in its thingness. It acquires a spiritual, i.e. nonmaterial, nonempirical, existence, a pure presence in language, which is simultaneously its opposite, pure absence, or—in philosophical, but also in Mallarmé's poetic terms—*néant*, "nothing." Things are destined to their completion in the poetic word, they are destined to be annulled, to pass into nothing in the word. The purpose of their being here is to be stripped of their thingness, and the whole of things is here to be derealized. In 1895 Mallarmé wrote in *Revue Blanche* that "the purpose of all that exists in the world is to come into a book."[40]

> The book of the world—the world in a book.
> Deed in the beginning—un-deed in the end.

A word-undeed, which is at least approaching the end, at least provoking it. And, on the other hand, the *maître's* burning desire "to create a word for a nonexistent thing."[41] Stefan George, who studied with and translated the works of the master, says in the last strophe of the poem "Das Wort" (1919):

---

[37] Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts* (Hamburg: Rowohlt, 1968, enlarged edn), p. 126.

[38] Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, pp. 103-7.

[39] Quoted in Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, p. 106.

[40] Stéphane Mallarmé, *Oeuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléaide 65, eds Henri Mondor and Georges Jean-Aubry; Paris: Gallimard, 1970), p. 378.

[41] Mallarmé, *Oeuvres complètes*, p. 647.

So lernt ich traurig den vezicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.[42]

This renouncement is, according to Martin Heidegger's commentary bearing the same title, a double renouncement. It is a renouncement to the word or to the name that is merely a forward pass for our representational process, merely a placing-before-the-eyes of an already—irrespective of its naming—existing thing. As a renouncement to the word, that places before our eyes, it is simultaneously a renouncement for the "mystery of a word," for the conferment of being to that which will only become existent through a word. In brief, the mystery of a word is the announcement of that which is not yet an entity, it is an event in which being occurs from a word—and the thing is. "The oldest word for such ruling of a word, for announcing [*Sagen*]," says Heidegger, "is *lógos*…"[43] But in the silent dejudaisation or dechristianisation so typical of him, a domain of the word of creation remains unuttered, suppressed. *Lógos* is not a divine, but a poetic word.

Nevertheless, the target of modernistic counter-poetics is precisely *lógos*, particularly with the implication of logic. The assertion that these poetics deal with the decomposition of language is nothing new. They are interested in liberating from the "prison-house of language," from language as a prison-house, as a dictator who dictates the logical development of thought. As Nietzsche would say, to them grammar is something like the sediment of logic, fictions in language that are useful for life which is not real life. From this aspect, the release of a word from metrical speech into free verse is not so important. Its release from the syntax of ordinary language and, ultimately, from the semantic field formed around it, the letting loose of energy from a letter or sound—these are the great throws of deverbalizing aleatorics, guided by the desire to create from the annulment of language.

But the paradox is that the *coup de dés*, the "throw of dice" which, thrown from the master's hand, carries itself into the boundlessly hazardous combinatorics of sound and meaning, must remain world-formative. It seems that the boundary between poetry and nonpoetry or nonart is precisely world formativeness, and that the counter-world disappears in the extremities of avant-gardes which overstepped this boundary with the undoing of the word. It disappears with a *coup* which turns against the word and, a whole world away from the *coup de maître*, becomes a death blow to it. Poetry which announces the re-nouncement of the world is poetry, while renouncement to the world without announcement is no longer poetry. Renouncement to the world through renouncement to the word is the end of poetry.

But: has the throw of dice abolished the Hazard? The Word? Creation?
Has the un-deed reached its end?
Has the deed not remained in the beginning?
There was light. Dawn. The world.
And let there be the word.

---

[42] Stefan George, *Werke*, t. 2. (ed. Robert Boehringer; München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1983), p. 247.

[43] Martin Heidegger, "Das Wort," in *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1990, 9th edn), p. 237.

Philotheos **5** (2005) 124-138

Bogoljub Šijaković
Belgrade/Nikšić, Serbie et Monténégro

«La Métaphysique de la Lumière»

Le faisceau de problèmes

Le contenu de l'*expérience* spirituelle ne peut aucunement être épuisé à fond par *le notionnel*, car le notionnel ne peut pas *com-prendre dans l'expression* ce qui est *inexprimable* d'après sa nature. Telle est *la connaissance par expérience* de la vérité, du bien, de l'amour, de la beauté…

Devant *la connaissance* comme *épreuve* d'une telle expérience deux voies s'offrent. L'une est: se t a i r e ***sur*** le connu par expérience, – et cette voie est *mystique* (μυστικός). L'autre voie est: d i r e *par (quelque) autre chose* ***sur*** ce connu par expérience, – et cette voie est *allégorique* (ἀλληγορικός).

(a) D'après son sens étymologique, le mot serbe *‹ćutanje›* (‹silence›), *‹ćutati›* (‹se taire›), est sensation, (trans)formation de la sensibilité en soi, pré-occupation par soi et conscience de soi, d'où la *sagesse* (comparer le sanscrit *kavíṣ* – ‹sage›, ‹intelligent›; racine indo-européenne **qēu-*); et la *mystique* (μυστική) signifie le clore des yeux, des oreilles et de la bouche pour le voir (à l'interieur de) soi même, l'ausculter de soi-même (en soi-même) et l'adresser de la parole à soi-même (en soi-même). Bouche close on ne peut «prononcer» que le ‹**m**›, comme le dit le grec μύειν (‹prononcer μύ›, c'est-à-dire ‹ne rien dire›, ‹se taire›), d'où est dérivé μυστική. Le verbe serbe *‹múčati›* (de *‹mlčati›*; cf. le russe молчать) nous y renvoie peut-être, par une voie cachée qui, à travers l'ancien russe мълчати ou мълъчати – où ce **мъ-** initial est «qualitativement» proche du **μυ-** (?) – nous fait revenir à **млъчати** de l'ancien slave (comparer la racine indo-européenne **mlqu̯-*), ce qui veut dire aussi ‹s'abstenir›, ‹garder conscience de soi›. Ce *silence* (mutisme), ayant à la fois le sens de *connaître* et d'*eprouver*, est, à vrai dire, *inexprimable*. Et «l'on est obligé de se taire (*schweigen*) sur ce que l'on ne peut pas dire (*sprechen*)» – nous rappelle WITTGENSTEIN[1].

Cependant!

(b) Désigner une chose par une autre, c'est-à-dire d'une façon allégorique (ἀλληγορικῶς), ne se justifie philosophiquement que pour des raisons de méthode. Et c'est la *métaphore* qui veut que ce qui existe d'après sa nature en soi comme *unité* (identité) soit démontré et/ou aperçu par l'*altérité* (la distinction). Ce qu'ARISTOTE nous dit lui aussi: «le *trans-port* (μετα-φορά) [de la signification] est l'*ap-port* (ἐπι-φορά) du nom

[1] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921) § 7; voir aussi § 6.522: «Il existe de toute façon l'indicible (*Unaussprechliches*). Ceci se m o n t r e (*zeigt*), c'est ce mystique (*Mystisches*).»

appartenant à [quelque] *autre* chose (ὀνόματος ἀλλοτρίου)».[2] Cet «enlèvement du nom à quelque autre chose» inclut le *besoin* de voiler ou bien de dévoiler son nom à soi, et ce besoin représente un *instinct vif du langage* de dévoiler le contenu voilé de signification d'un mot. Dans ce sens, ce métaphorique est dans l'essence même du langage; ce n'est pas un simple *magnum ornamentum orationis* («un grand ornement de la rhétorique»), comme le pense CICÉRON[3].

Et la *vérité* même, n'est-elle pas – tout comme ce qui veut être *identique* (cf. en serbe *‹istina›* : ‹vérité› par *‹isto›* : ‹même›) et comme ce qui est le *dé-voilement* (ἀ-λήθεια) – la découverte (τὸ ἀληθεύειν) de cet *autre* (chose) qui se couvre? Dans ce cas, cet autre (chose) doit être approprié, nous avons à nous joindre à cet autre (chose), à nous mettre d'accord et à nous unir avec cet autre (chose) (συμβάλλειν), d'où, et non seulement dans ce sens, cet autre (chose) est – *symbolique*. Le symbole même (σύμβο-λον) englobe en soi le visible et l'invisible, le physique et le méta-physique (μετα-φυσικός : сверхъ-естественный). Et, comme le dit PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE dans son écrit *La Hiérarchie Céleste* (Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας), nous sommes obligés de parler des choses qui sont «au-delà» du physique et «au-dessus» de notre intelligence d'une façon *symbolique* (συμβολικῶς) et *anagogique* (ἀναγωγικῶς)[4], en établissant donc par le sens anagogique (ἀνάγειν) entre cet *autre* (chose), qui est le signifiant, et le signifié, une *correspondance* (ἀναλογία). L'exigence sous-entendue ici est que la façon *analogique* d'exposer satisfasse la totalité de corrélation entre les analogons, dans lesquels les hypothèses et les implications doivent être mises au même niveau afin que le *sens* des analogons reste le même, autrement dit, afin que ce signifié analogique (*res significata*) soit épuisé par le signifiant analogique (*nominis significatio*). Alors, nous pouvons introduire le changement de «poids» ontique du métaphorique: «quelque chose *est comme* (si c'était) autre chose» change en «quelque chose *est* autre chose». De cette façon, le contenu de l'expérience spirituelle devient *exprimable* par autre chose qui est accessible à la sensibilité orientée au-delà de soi. Nous pouvons maintenant adopter comme principe méthodique (dans toute son étendue) la position que KANT avait prise dans sa «réfutation de l'idéalisme» (*Widerlegung des Idealismus*): notre expérience intérieure (*innere*) elle-même n'est possible qu'à supposer une expérience extérieure (*äußere*)[5].

Tenant compte de tout ce qui est dit: la vérité *est* lumière, le bien *est* lumière, l'amour *est* lumière, la beauté *est* lumière, c'est-à-dire que la lumière est vérité, bien, amour, beauté, …, – vie! La lumière est tout ce qui existe véritablement. D'où suivent le faisceau de problèmes et les modèles interprétatifs de la métaphysique de la lumière:

(a) La lumière est le fondement ontique de tout ce qui est et la condition sine qua non de quoi que ce soit d'existant, de telle sorte que dans le phénomène de l'être (*onto-phania*) apparaît la lumière (*photophania*), d'où la connaissance de l'être (*ontologia*) est à la fois la connaissance de la lumière (*photologia*): ***onto***-*photo-phania/-logia*.

---

[2] ARISTOTELES, *Poetica* 21. 1457^{b} 6-7.
[3] CICERO, *De oratore* III 42. 167.
[4] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De coelesti hierarchia* I 2 (*P[atrologia] G[raeca]* 3, 121A).
[5] IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (^{2}1787) B 275.

(b) La lumière, en tant que résultat et principe de la connaissance et condition sine qua non de quoi que ce soit de connaissable, se présente sous forme de connaissance (*gnoseophania*) et s'éprouve en tant que telle (*gnoseologia*): ***gnoseo-photophania/-logia***.

(c) De même, la lumière est source du bien; apparition du bien (*agathophania*) est en même temps apparition de la lumière, et aussi la compréhension du bien (*agathologia*) est compréhension de la lumière: ***agatho-photo-phania/-logia***.

(d) Finalement, la lumière est l'essence de la beauté et la condition sine qua non de quoi que ce soit de beau; l'apparition de beauté (*kallophania*) est de fait apparition de lumière, et la compréhension de la beauté (*kallologia*) est compréhension de la lumière: ***kallo-photo-phania/-logia***.

ontophania – photophania

L'*être* apparaît en tout étant, s'exposant soi-même généreusement et spontanément, permetant ainsi à tout étant d'être. De cette façon, cet ‹être› est le fondement de tout ‹est›. Et l'autoexposition (exposition de soi) de la *lumière* permet à toute chose d'être manifestée, étant donné que l'essence de la lumière est de *luire* et d'*éclairer*. Ce qui est éclairé existe car il est phénoménal, et son existence est due à la source de la lumière. Ce qui est dans l'obscurité n'est pas manifesté, et par ce fait est inexistant. La manifestation et l'apparition de l'être (*ontophania*) est luisance et éclairement de la lumière (*photophania*), car «*tout ce qui est devenu* (πάντα γεγενημένα) *est lumière* (φῶς)»[6], «car *tout ce qui est manifesté* (τὸ φανερούμενον) *est lumière* (φῶς)»[7]. Et les ténèbres sont néant, car elles n'existent pas par elles-mêmes, mais seulement en tant que défaut (manque, privation) de lumière.[8] Et PARMÉNIDE, lorsqu'il dit que tout est appelé *lumière* (φάος) et *nuit* (νύξ) et que *rien* (μηδέν) n'existe en dehors d'elles[9], ne pensait-il pas, peut-être, que la lumière est le même que l'*étant* (τὸ ἐόν) et la nuit le même que le *non-étant* (τὸ μὴ ἐόν), dont il avait parlé dans la première partie du poème *De l'étance* (Περὶ φύσεως)? Contrairement aux ténèbres, la lumière est par elle-même, elle a sa *ratio essendi* en soi, elle vit de soi-même et donne la vie à tout vivant. Et c'est pourquoi JEAN L'EVANGÉLISTE dit[10]:

> «… et la vie était la lumière des hommes (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων); et la lumière luit dans les ténèbres (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), et ne l'ont point reçue les ténèbres (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν)».

La lumière est ainsi opposée «*aux œuvres infructueuses des ténèbres*» (τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους)[11], les ténèbres n'étant ni ne donnant la vie.

---

[6] HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus hermeticum* I (*Poimandres*) 4. [Le rôle cosmogonique de la lumière et des ténèbres est très répandu. Citons ici seulement la cosmogonie de l'*Ancien Testament* dans laquelle aussitôt après la création des cieux et de la terre *«la lumière* (אוֹר) *fut … et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres* (חֹשֶׁךְ)*»* (VT *Genesis* 1:3-4). La création de la lumière est la condition de la création du monde, et le triomphe de la lumière sur les ténèbres établit «l'ordre du monde».]

[7] NT *Ad Ephesios* 5:13.

[8] Cf. ARISTOTELES, *De anima* B 7. 418[b] 18-20.

[9] PARMENIDES, *frg.* 9: 1…4 (*D/K* 28 B). [Voir la correction: B. ŠIJAKOVIĆ, *Mythos, physis, psyche: Ogledanje u predsokratovskoj «ontologiji» i «psihologiji»*, Nikšić/Beograd 1991, 242-243, n. 23; [2]2002, 244.]

[10] NT *Secundum Iohannem* 1:4-5.

[11] NT *Ad Ephesios* 5:11.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, en exposant et en interprétant l'écrit du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE *La Hiérarchie Céleste* (Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας), affirme que «tout ce qui existe est lumière» (*omnia, quae sunt, lumina sunt*)[12]. Cette position de l'ARÉOPAGITE fondée à la manière (néo)PLATONICIENNE est adoptée aussi par NICOLAS DE CUES[13], elle confirme la perfection ontique de tout ce qui est. Voilà en quels termes en parle JEAN SCOT ÉRIGÈNE[14]:

> *Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est; et si quaeris quomodo, ratio me admonet, ut tibi respondeam, hunc vel hunc lapidem consideranti multa mihi occurrunt, quae animum meum illuminant (...), lumina mihi fiunt, hoc est, me illuminant.*
>
> «Cette pierre-là ou cet arbre-ci sont pour moi *lumière*; et si tu interroges comment, c'est ma raison qui m'avértit de te répondre que, en contemplant cette pierre-ci ou celle-là, de nombreuses choses me parviennent *illuminant* mon âme (…), m'étant *lumière*, c'est-à-dire, m'*illuminant*.»

Cette correspondance de l'*ontique* et du *gnostique* est l'expression de la totalité de perfection de la lumière.

La lumière est parfaite car elle est pure, car elle ne contient en soi que soi-même. La lumière est l'être pur. C'est pourquoi PHILON D'ALEXANDRIE dans la tradition de l'hellénisme dit que «*la lumière est le m e i l l e u r de tous les étants qui soient*» (τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς ἐστιν)[15], – et à ce propos ROBERT GROSSETESTE, du bas Moyen Age, écrit[16]:

> *Lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et nobilioris et excellentioris essentiae est.*
>
> «La *lumière* est véritablement d'une *essence plus digne* et *plus noble* et *plus excellente* que toute chose corporelle qui soit.»

La lumière provient d'elle-même, elle est sa propre source et est autosuffisante, et de son *abondance* elle s'engendre toujours, elle *luit* toujours de soi, et ce qu'elle ex-lumine est aussi lumière. PLOTIN dit de même[17]:

> ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός.
>
> «Il est un *centre* d'où est son *cercle exluminant*, et de ceux-ci il en est un *autre*, qui est la *lumière de la lumière*.»

La lumière sort de soi par sa propre volonté, car elle est toujours dans sa patrie, elle est toujours liée par son rayon à sa source, qui est à l'origine de tout ce qui luit en descendant de la suressence à ce qui est illuminé. PHILON, lui aussi monte par cette échelle d'être de la lumière[18]:

---

[12] JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones super Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii* I 1 (*P[atrologia] L[atina]* 122, 128C).

[13] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De dato patris luminum* 4.108. [PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE est l'auteur auquel NICOLAS DE CUES se réfère de préférence. (ARISTOTE et PLATON viennent après.) JEAN SCOT ÉRIGÈNE et NICOLAS DE CUES sont déjà suffisants pour faire sentir l'énorme influence que le *Corpus Areopagiticum* a eue sur sa propagation à l'Occident.]

[14] ERIUGENA, *Expositiones super Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii* I 1 (*PL* 122, 129BC).

[15] PHILON, *De mundi opificio* 17.53.

[16] ROBERT GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatione formarum*.

[17] PLOTINOS, *Enneades* IV 3.17[12-14].

[18] PHILON, *De somniis* I 75. [Voir aussi: NT *Iohannis epistula I*, 1:5: «Dieu est lumière (ὁ θεὸς φῶς ἐστιν), et il n'y a point en Lui de ténèbres (σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία).» Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De li non aliud* 11.43.]

ὁ θεὸς φῶς ἐστι ... καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον.

«*Dieu* est *lumière* … et non seulement lumière, mais *pré-image de toute autre lumière*, et il est encore plus âgé et plus haut que la préimage.»

C'est pourquoi la lumière a en soi son engendrement. Dans ce sens PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE parle de *lumière paternelle* (τὸ πατρικὸν φῶς), voulant dire *offrande de lumière* (φωτοδοσίαν) *originelle* (ἀρχικήν) et *suroriginelle* (ὑπεράρχιον).[19] N'est-ce pas cette *lumière divine in-créée* désirée par les hésychastes? C'est cette lumière qui est la cause de tout lumineux, mais cette lumière qui n'est rien de lumineux.[20] Le chemin anagogique de l'expérience nous mène de la lumière sensible à celle qui est suprasensible.

photagogia – photismos

C'est par les sens que se fait l'expérience de la lumière, et le *locus* de cette expérience de la lumière est l'*œil – le sens de la vue*. Et l'*œil* n'aurait pas de *vue* s'il n'y avait pas de *lumière*. La lumière permet à l'œil le *voir* et aux choses la *visibilité*, c'est-à-dire l'apparition. La lumière est la condition du voir, et c'est ainsi que les choses sont présentes pour l'œil. C'est pourquoi ARISTOTE dans l'un des petits traités d'histoire naturelle (*Parva naturalia*: Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν) dit que *la lumière crée le voir* (τὸ φῶς ποιεῖ τὸ ὁρᾶν)[21], et dans son écrit *De l'âme* (Περὶ ψυχῆς) que l'object (du sens) du *voir* (ὄψις) est ce qui est *visible* (ὁρατόν)[22]. Ce qui est visible grâce à l'éclairement – *se montre soi-même*; cette activité du visible et l'activité du sens de la vue – font le voir.[23]

Or, sommes-nous dans le voir conscients de la vue ou seulement du visible? Sommes-nous conscients, en voyant le visible, de la lumière qui le rend visible? En fait, l'œil ne voit que ce qui est éclairé par la lumière. L'œil ne voit pas (ou n'est pas conscient de voir) la lumière par laquelle il voit toute autre chose.[24] [La lumière *est* le principe du voir mais *n'est pas* elle-même visible.[25]] L'œil existe par la lumière et possède en soi de la lumière. La lumière existe aussi par la lumière: la lumière de la lumière est le Soleil. De cette façon le Soleil est le *ratio essendi* de l'œil. Il y a du Soleil dans l'œil et c'est pourquoi l'œil est héliоïde (ἡλιοειδής): l'œil est le sens le *plus héliоïde* (ἡλιοειδέστατον)[26]. D'où[27]:

Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.

«L'*œil* est la *lampe* du corps.»

Mais l'œil n'est lampe que par la lumière. L'œil ne luit pas dans l'obscurité, donc il n'a

---

[19] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De coelesti hierarchia* I 2 (*PG* 3, 121AB).

[20] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De venetatione sapientiae* 39. 122 (Conclusio).

[21] ARISTOTELES, *De sensu et sensibilibus* 6. 447ᵃ 11. [Ici, ARISTOTE s'est référé probablement à son maître PLATON: cf. *Politeia* VI 507d 11 - 508a 2.]

[22] ARISTOTELES, *De anima* B 7. 418ᵃ 26.

[23] Cf. *ibidem*, G 2. 425ᵇ 13-27.

[24] Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum* V 4.

[25] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De quaerendo Deum* 2.34 f.; *De li non aliud* 3.10; *De apice theoriae* 8.

[26] PLATON, *Politeia* VI 508b 3; cf. *ibid.* 508b 9-10.

[27] NT *Secundum Mattheum* 6:22. Voir aussi NT *Secundum Lucam* 11:34.

pas ce qui est éclairé pour s'offrir et s'imposer soi-même (*se ingerere*) au regard comme le fait la lumière par elle-même[28]. C'est pourquoi HÉRACLITE dit[29]:

> «L'homme s'allume à soi la lumière (φάος) dans la nuit quand sa vue s'éteint (ὄψεις).»

L'homme tient toujours à la lumière car il tient nécessairement aux yeux (qui, sans lumière, ne sont pas).

Et le voir nous procure les expériences les plus précieuses. C'est pourquoi ARISTOTE, tout au début des écrits intitulés *Métaphysique* (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά), dit[30]:

> «Tout homme d'après sa nature (φύσει) aspire à la connaissance (εἰδέναι). Et le signe en est le plaisir dans les perceptions des sens (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις): car, à part leur utilité, elles [nous] satisfont par elles-même; et le plus grand de tous [les plaisirs] est celui par le sens de la v u e (ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων). Car, non seulement quand nous voudrions faire quelque chose, mais aussi quand nous ne voudrions rien faire, nous choisissons pour ainsi dire, avant tous les autres, le v o i r (τὸ ὁρᾶν). Et la cause en est que parmi [toutes] les perceptions par les sens la vue est celle qui nous fait connaître (γνωρίζειν) et [nous] fait voir le plus une multitude de différences (διαφοράς).»

Déjà HÉRACLITE, sous forme gnomique, avait affirmé la supériorité de l'œil sur les autres sens: «*L e s y e u x s o n t t é m o i n s p l u s j u s t e s q u e l e s o r e i l l e s*» (ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες)[31]. Cette *préférence du voir* a aussi sa «justification» étymologique. De la racine indo-européenne **u̯eid-* (dont la forme du passé composé **u̯oida* : ‹j'ai vu› a le sens du présent ‹je sais›; cf. le grec οἶδα) sont dérivés le sanscrit *vedaḥ* (‹le savoir› comme *aperce-voir*), le grec ἰδέα (‹l'apperence› comme ‹aspect›, ‹forme›) et εἶδος (‹aspect› et ‹concept›, ‹idée›), les racines proches du préslave *vid-* (cf. l'ancien slave **видѣти**, le russe видать = ‹voir›) et *věd-* (cf. l'ancien slave **вѣдѣти**, le russe ведать = ‹savoir›), ainsi que le latin *videre* : ‹voir›, l'allemand *wissen* : ‹savoir›, l'anglais *wit* : ‹intellect›, ‹intelligence› etc. Donc, celui qui v o i t vraiment parvient à l'a p e r c e v o i r comme véritable s a v o i r.

L'identité sémantique du *v o i r* et du *s a v o i r* contenue ici nous initie à la qualité anagogique de la lumière, de la vue et de l'œil. Le chemin anagogique de ce qui apparaît à l'œil vers ce qui apparaît à l'esprit rappelle la maxime d'ANAXAGORE[32]:

> ὄψις τῶν ἀδήλον τὰ φαινόμενα.

Donc: *L'apparent est le voir dans le non-apparent!* Ou bien: *L'invisible se voit dans le visible!* C'est à dire: Les choses qui apparaissent à la vue en sortant à la lumière et étant éclairées sont le voir vu de celles non-révélées et couvertes car elles sont obscures et non-vues. – Et un millénaire après ANAXAGORE, PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE écrit à propos de la nécessité méthodique de l'anagogie[33]:

> Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νόων ἐχρήσατο τόν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκεψαμένη καὶ τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας.

---

[28] NICOLAUS CUSANUS, *De quaerendo Deum* 2.34; cf. *De coniecturis* II 16.161.
[29] HERAKLEITOS, *frg.* 26 (*D/K* 22 B) = 48 MARCOVICH.
[30] ARISTOTELES, *Metaphysica* A 1. 980ª 21-27.
[31] HERAKLEITOS, *frg.* 101a (*D/K* 22 B) = 6 MARCOVICH.
[32] ANAXAGORAS, *frg.* 21a (*D/K* 59 B).
[33] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De coelesti hierarchia* II 1 (*PG* 3, 137B).

> «Car, dans le parler des esprits non-incarnés, la doctrine sur les choses divines elle-aussi, s'est servie justement de saintes créatures poétiques, en raisonnant d'une façon précise conformément à cet intellect-là qui est, comme il est dit, en nous et en pensant d'avance à ce qui est pressenti par lui et à l'anagogie [l'exaltation spirituelle] connaissante et en formant conformément à lui [notre intellect] de saintes hiérographies anagogiques [celles qui exaltent notre intellect jusqu'à la connaissance des choses divines].»

Un millénaire s'est encore écoulé lorsqu'un autre DENYS, celui LE CARTUSIEN, a clairement exprimé l'a n a g o g i e de la sensibilité[34]:

> *Mundus sensibilis simulacrum est, in Creatoris speculationem multiplici considerationum subtilium via mentem deducens.*
>
> «Le monde du sensible est une image analogue qui par le chemin multiple de considerations subtiles amène l'esprit à la spéculation du Créateur.»

Cette marche anagogique du sensible à l'intelligible (*per sensibilia ad intelligibilia*), du matériel à l'immatériel (*per materialia ad inmaterialia*), est identique à la montée de *la lumière sensible* jusqu'à *la lumière spirituelle*. Avec cette re-qualification de la lumière le *locus* de l'expérience de la lumière se déplace nécessairement lui aussi: *l'œil sensible* monte au niveau de *l'œil spirituel*. De même que l'œil sensible, grâce à la lumière sensible, acquiert la vue sensible par laquelle il regarde l'apparition de ce qui est éclairé, ainsi l'œil spirituel, grâce à la lumière spirituelle, acquiert la vue spirituelle par laquelle il observe l'être supérieur.[35]

C'est dans ce sens que PLATON parle d'un *certain sens de l'âme* (ὄργανόν τι ψυχῆς); qu'il «vaut mieux le conserver, lui (κρεῖττον ὂν σωθῆναι), que des milliers d'yeux (μυρίων ὀμμάτων): car l a v é r i t é n ' e s t v u e (ἀλήθεια ὁρᾶται) que par lui».[36] C'est cette *vue d'âme* (ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις)[37] dont les *yeux d'âme* (τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα)[38] sont doués. Et c'est par la dialectique (ἡ διαλεκτική) qui emprunte une seule *méthode* véritable que *l'œil de l'âme* (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), dit PLATON, s ' é l è v e v e r s l e h a u t (ἀνάγει ἄνω).[39] [JUSTIN lui aussi à l'instar de PLATON parle de *la vue spirituelle* ou *de l'œil de l'intellect* (τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα)[40], et il en est également question dans les textes hermétiques (ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός)[41].] Or, pour parvenir à l'a p e r c e v o i r par l'expérience de la vue spirituelle, *la lumière spirituelle* en est la condition nécessaire.

Etant donné que l'œil sensible acquiert l'expérience par le voir des «choses» éclairées que cette dernière renvoie à l'intellect (car la connaissance «des choses» n'est accessible qu'à celui-ci), – c'est la lumière de l'intellect/esprit qui illumine véritablement ces «choses» en les faisant intelligibles. [Cette activité même de l'intellect correspond cependant à l'activité de la lumière, et ARISTOTE lui aussi en fait l'analogie: De même que l'*intellect* (νοῦς) en connaissant fait devenir réels les pouvoirs de connaissance de l'âme, ainsi la *lumière* (φῶς) en éclairant fait devenir réelles les couleurs po-

---

[34] DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *De contemplatione* LXIX.
[35] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *Compendium* 1.2 et 10.34; *De li non aliud* 3.8.
[36] PLATON, *Politeia* VII 527d 8 - e 3.
[37] *Ibidem* 519b 3.
[38] PLATON, *Sophistes* 254a 10.
[39] PLATON, *Politeia* VII 533c 7 - d 3.
[40] IUSTINOS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* IV 1.
[41] HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus hermeticum* X 4 et XIII 17; ainsi que XIII 14: ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ.

tentielles.[42]] Et de même que la lumière sensible provient du Soleil «sensible», ainsi la lumière intellectuelle/spirituelle (τὸ νοητὸν φῶς)[43] provient du Soleil intellectuel/spirituel (ὁ νοητὸς ἥλιος)[44]. Ayant ceci à l'esprit CLÉMENT D'ALEXANDRIE affirme[45]:

> «Il y en aura peut-être qui resteront couverts à *la lumière visible des sens* (τὸ αἰσθητὸν φῶς), mais à *celle de l'intellect* (νοητόν) – c'est impossible (ἀδύνατον)!»

CLÉMENT prend ici à témoin HÉRACLITE[46]:

> τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;
>
> «Comment pourrait-on se cacher [de la lumière] qui ne se couche jamais?»

En fait, *le soleil de l'intellect* ne se couche jamais, tant qu'il y a de l'intellect. Il éclaire toujours tout ce qui est présent à l'intellect et il *découvre* ainsi ce qui est *caché*, – et parvient à la *vérite* (ἀλήθεια) en tant que *dé-couverte* (ἀ-λήθεια). De cette façon, l'intellect voit tout et sait tout. C'est le prophète *Calchas* «qui a *vu/connu* (ὃς ἤδη) tout ce qui est (τά τ' ἐόντα) et sera (τά τ' ἐσσόμενα) et a été (πρό τ' ἐόντα)»[47]. Le prix à payer pour cette vue spirituelle est souvent la vue sensible: les exemples en sont le prophète *Tirésias*[48], et l'higoumène *Stéphane* de PIERRE II PETROVIĆ NJEGOŠ[49]. Et il faut sacrifier la lumière sensible pour obtenir celle qui est spirituelle. C'est aussi PLATON qui nous rappelle que «la vue de l'esprit (ἡ τῆς διανοίας ὄψις) commence à voir avec esprit lorsque celle [la vue] des yeux (ἡ τῶν ὀμμάτων) se met à se séparer de l'esprit».[50] Dans un sens, la vue sensible est ainsi l'obstacle à la vue spirituelle, et l'éclairement sensible – à l'illumination spirituelle.

L'événement de l'illumination de l'intellect/esprit peut se produire soit grâce à l'intellect lui-même (*lumen naturale*) soit en provenant du sur-intellect (*lumen supernaturale*). PARMÉNIDE fut *initié à la Vérité* en tant qu'adepte à travers l'*ascension* mystico-mystérieuse *dans la Lumière* (εἰς φάος).[51] *L'acheminement vers la lumière* symbolise *l'illumination jusqu'à la vérité*, et le fait que PARMÉNIDE *obtint* de la Déesse la *vérité* comme révélation mystérieuse peut symboliser aussi *l'accès à la vérité* en tant qu'illumination mystique de l'intellect même. [L'autochtone et l'hétérochtone de l'illumination de l'intellect semblent ici ne pas encore avoir été dissolus.] Quoi qu'il en soit, le séjour dans la lumière est pour PARMÉNIDE acquis(ition) de la connaissance en tant que possession de la vérité. Car, de même que *la lumière illumine*, ainsi *la vérité rend véritable*, donc, l'illumination est transparence de la vérité. De même, dans les textes gnostico-hermétiques *la connaissance* (γνῶσις) et l'*illumination* (τὸ φωτίζειν) sont elles équivalentes[52], et l'expression *lumière de la*

---

[42] ARISTOTELES, *De anima* G 5. 430ª 15-17.

[43] Cf. HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus hermeticum* XIII 18.

[44] Cf. PHILON, *De virtutibus* 22. 164.

[45] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus* II 99.

[46] HERAKLEITOS, *frg.* 16 (*D/K* 22 B) = 81 MARCOVICH.

[47] HOMEROS, *Ilias* A(1) 70.

[48] Cf. HOMEROS, *Odysseia* ϰ (10) 492-495.

[49] *Горскій виенацъ* (1847) 2253-2379, 2486-2520, spécialement 2490-2491: «De tout ce qui est et peut être / rien ne m'est inconnu.»

[50] PLATON, *Symposion* 219a 2-4. – A cela, comparer deux témoignages sur DÉMOCRITE – *D/K* 68 A 22: CICERO, *Tusculanae disputationes* V 39. 114 et *D/K* 68 A 23: AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae* X 17.

[51] PARMENIDES, *frg.* 1 (*D/K* 28 B).

[52] HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus hermeticum* XIII 18; cf. XIII 19.

Connaissance (τὸ τῆς γνώσεως φῶς)[53] en puise son sens. Le chemin de la connaissance philosophique selon PLATON n'est pas le même que celui des autres connaissances: le connu/l'illumination se produit lorsque *dans l'âme* (ἐν τῇ ψυχῇ) apparaît une *lumière* (φῶς) qui semble avoir été allumée par l'*étincelle* détachée d'un *feu* (ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος) et qui par la suite se *nourrit* (τρέφει) elle-même.[54] Et CICÉRON dit que de petites substances i g n é e s (*parvulos igniculos*) nous ont été offertes par la nature, «que nous éteignons aussitôt avec nos mauvaises habitudes et nos opinions déformées, de telle sorte que l a l u m i è r e d e l a n a t u r e (*naturae lumen*) n'apparaisse nulle part».[55] Cette luisance *naturelle* de l'intellect peut donc se manifester si nous écartons par notre propre perfection spirituelle ce qui – intellectuellement ou moralement – fait obstacle en nous aux rayons de la lumière naturelle. La lumière de l'intellect/esprit même, de laquelle provient l'illumination, est une qualité propre à l'homme, – son propre pouvoir de connaître. [L'idée de la connaissance illuminative a été élargie par SCHOPENHAUER jusqu'à un tel point que la philosophie elle-même dans sa marche historique a été épuisée en oscillation «entre le *rationalisme* (*Rationalismus*) et l'*illuminisme* (*Illuminismus*), autrement dit entre l'emploi (*Gebrauch*) de la source objective et celui de la source subjective de connaissance (*Erkenntnissquelle*)».[56]] L a l u m i è r e n a t u r e l l e (*lumen naturale*) interprétée ainsi est aussi bien le fondement que la limite de notre connaissance toute entière: fondement – car c'est sur elle que nous fondons toute preuve; limite – car c'est par elle que nous sommes limités étant donné que seule, elle ne peut illuminer, ni elle-même, ni ce qui lui est supérieur.

Cependant, par sa pluralité sémantique, une affirmation de JEAN L'EVANGÉLISTE nous révèle une autre interprétation de l'illumination[57]:

> Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐ ρ χ ό μ ε ν ο ν εἰς τὸν κόσμον.
>
> [1] «Cette lumière était la véritable [lumière], qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme.»
>
> [1a] «Cette lumière était cela de véritable qui éclaire tout homme venant dans le monde.»
>
> [2] «Cette lumière véritable, qui éclaire tout homme, était celle venant au/dans le monde.»

Cette lumière est-elle dans l'homme ou *au-dessus* de l'homme? N'est-ce pas l'arrivée de cette lumière pré-originelle sans laquelle il n'y aurait ni celle *dans* l'homme ni celle *au-dessus* de lui? L'homme est certainement possesseur de la lumière spirituelle, la lumière de la connaissance lui étant innée. AUGUSTIN de dire[58]:

> *Ratio insita sive inseminata lumen animae dicitur.*
>
> «La raison implantée ou inséminée s'appelle lumière de l'âme.»

Pourtant, de même qu'AUGUSTIN faisait la distinction entre la vue charnelle et celle qui est spirituelle[59], il faisait aussi la distinction entre cette lumière innée et celle qui est

---

[53] HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus hermeticum : Asclepius* 81.1.

[54] PLATON, *Epistula* VII 341c 5 - d 2; cf. *ibidem* 344b.

[55] CICERO, *Tusculanae disputationes* III 1.2.

[56] ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena* (1851) II 1: «Über Philosophie und ihre Methode» § 10.

[57] NT *Secundum Iohannem* 1:9; ἐρχόμενον peut être aussi bien l'accusatif du masculin que le nominatif du neutre.

[58] AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas* I 25.

[59] AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram lib. XII*, et ensuite dans *De trinitate*, p. ex.

divine, établissant de cette façon la théorie scolastique de la connaissance comme théorie de l'illumination (*theoria illuminationis*). Cette théorie parle de l'illumination divine (*illuminatio divina*) qui offre à l'homme l'apercevoir de la Vérité grâce à la lumière intellectuelle (*lumen intellectuale*), et celle-ci reçoit son *ratio essendi* en prenant part à la lumière divine (*lumen divinum*). [Plus tard, DESCARTES affirmera que c'est cette lumière naturelle (*lumen naturale*) d'origine divine qui nous amène à la certitude et à la vérité nous faisant apercevoir clairement et distinctement (*clare et distincte*).[60]] De même, pour expliquer la connaissance, BONAVENTURE expose une théorie de l'illumination selon laquelle une lumière (*lumen*) éternelle agit sur nous, lumière qui est allumée au-dessus de notre âme (*anima*).[61] THOMAS D'AQUIN lui aussi parle non seulement de la *lumen naturale* et de la *lumen rationis* (par cette *lumière de la raison* nous découvrons les principes des choses), mais aussi de la *lumen supernaturale*. Cette *lumière sur-naturelle* parvient à l'aperçu de la Vérité par la révélation. [Et c'est LEIBNIZ qui opposera la *lumière naturelle* à la *lumière révélée*.[62]]

Cette φωταγωγία – lumière par laquelle nous sommes *conduits* et celle à laquelle nous sommes *amenés* – nous renvoie à l'illumination de PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE[63], aussi bien historiquement que sémantiquement. Pour PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE l'*illumination* (φωτισμός) est le deuxième stade dans «le retour à l'Être divin», celui qui suit la *purification* (κάθαρσις) et précède l'*union* (ἕνωσις). Et le chemin vers l'illumination passe par les ténèbres.

Lorsque l'œil sensible, oubliant sa limite, se retourne vers la source de la lumière sensible – il devient aveugle! L'œil ne peut connaître le Soleil qu'indirectement, par ce que le Soleil éclaire. À l'œil n'est accessible que ce qui est éclairé et non pas la source de la lumière elle-même. C'est pourquoi NICOLAS DE CUES dit que la lumière est inconnue à l'œil.[64] Cette limite de la sensibilité renvoie l'œil à ce qui est sur-sensible. Ce n'est que l'œil spirituel qui peut recconnaître la source de la lumière sensible, ainsi que ce qui est éclairé par la lumière spirituelle. Et lorsque l'œil, emporté dans l'oubli de sa limite, dirige son regard vers la source de la lumière de l'intellect, le même aveuglement se produit, qui indique à l'œil de l'intellect que la source de la lumière intellectuelle est dans ce qui est sur-intellectuel, dans ce *Soleil non-perceptible* de PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE.[65] Ce Soleil n'est accessible qu'à travers l'illumination, qui se produit dans une obscurité non-lumineuse, et à travers l'union, celle-là se produisant dans les ténèbres sur-lumineuses.

On peut parvenir au chemin de l'illumination de l'esprit (φωτισμός : *illuminatio*) après avoir fait le chemin de la purification des sens (κάθαρσις : *purgatio/purificatio*), et celle-ci se produit – d'après l'expérience de JEAN DE LA CROIX – par l'acquis de la lumière divine dans la nuit obscure des sens[66]. Cependant, dans la nuit obscure de l'esprit (*noche oscura del espíritu*), cette lumière se transmue en

[60] RENATUS CARTESIUS, *Principia philosophiae* (1664) I 30; *Meditationes de prima philosophia* (1641) III.
[61] BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum* II 9, III 7, V 1 et 6.
[62] LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) I § 1.
[63] Cf. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De ecclesiastica hierarchia* V 1-3 (*PG* 3, 501A-504B).
[64] NICOLAUS CUSANUS, *De quaerendo Deum* 2.35.
[65] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De coelesti hierarchia* I 2 (*PG* 3, 121AB).
[66] JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo* 121.

obscurité, à travers laquelle on est obligé de passer pour parvenir à l'union totale avec l'Être divin.[67] Cette obscurité est celle au milieu de laquelle est présente la lumière pure.[68] Lorsque l'œil regarde dans cette lumière pure (*lux*), dit BONAVENTURE, *il lui semble de ne rien voir*, mais en fait – *cette obscurité est l'illumination la plus forte de l'intellect*.[69] C'est pourquoi BONAVENTURE dit avec assurance[70]:

Excaecatio est summa illuminatio.

«L'aveuglement est l'illumination suprême.»

Mais, de quelle obscurité est-il question lorsqu'elle est vécue et connue à travers l'expérience spirituelle de la lumière? Ce n'est pas une obscurité en tant que défaut (manque) de lumière, ce n'est pas une obscurité non-lumineuse. C'est une épreuve spirituelle de la lumière divine absolue, éternelle et infinie[71], en étant la lumière excellente (*per excellentiam*), elle est justement appellée ténèbres (*tenebrae*)[72]. Ce n'est pas l'obscurité par opposition à la lumière, mais les ténèbres en tant que luisance infinie d'une lumière abondante![73] C'est dans une telle atmosphère que GRÉGOIRE DE NYSSE parle des ténèbres claires (λαμπρὸς γνόφος)[74] comme mode de manifestation de l'être divin à la connaissance humaine, et c'est dans *la nuit divine* (θεία νύξ) qu'est faite l'expérience de cette manifestation[75]. Ce n'est que de cette manière-là que la Divinité (τὸ Θεῖον) est «connaissable» «supérieure à tout savoir et à toute compréhension» (ὃς πάσης γνώσεώς τε καὶ καταλήψεώς ἐστιν ἀνώτερον)[76], car c'est le voir spirituel qui justifie son invisibilité: «plus il s'approche de cette contemplation (ὅσῳ προσεγγίζει μᾶλλον τῇ θεωρίᾳ), plus il voit ce qui ne peut être contemplé de la nature divine (τοσούτῳ πλέον ὁρᾷ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον)»[77]. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE est sur la même voie avec ses expressions: ténèbres sur-lumineuse (ὑπέρφωτος γνόφος)[78], en tant que médium de l'union mystique (ἕνωσις : *unio mystica*) avec Dieu, ou bien rayon suressentiel de l'obscurité divine (ὑπερούσιος τοῦ θείου σκότους ἀκτίς)[79], ou bien – ce qui est pareil! – diffusion suressentielle de la lumière (ὑπερούσιος φωτοχυσία)[80] luisant dans ces ténèbres «absolues». Et la lumière absolue *en tant que telle* reste à l'intellect intelligent inintellectée et inintelligible, et n'est accessible à l'expérience que par son *actualité* (ἐνέργεια), c'est-à-dire par le *rayonnement* (la *luisance*) ou – si JEAN SCOT ÉRIGÈNE nous permet d'emprunter son expression – par *l'effusion de la lumière* (*luminis excessio*)[81].

---

[67] JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura del alma* 349-351.

[68] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De visione Dei* 1 (praefatio), ainsi que VI 21.

[69] BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum* V 4; cf. aussi *Breviloquium* V c. 6 (V 260).

[70] BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron* XXII 11.

[71] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* II 13.177 et III 9.236, ainsi que *De dato patris luminum* 3.107.

[72] ERIUGENA, *Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem* (*PL* 122, 291B).

[73] Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* I 26.86.

[74] GREGORIOS NYSSES, *De vita Moysis* II (*PG* 44, 377A); cf. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De mystica theologia* I 1 (*PG* 3, 997B); BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum* VII 5.

[75] GREGORIOS NYSSES, *In Cantica canticorum homilia* XI (*PG* 44, 1001B).

[76] GREGORIOS NYSSES, *De vita Moysis* II (*PG* 44, 377B).

[77] *Ibidem* 376D.

[78] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De mystica theologia* II (*PG* 3, 1025A).

[79] *Ibidem* I 1 (*PG* 3, 1000A).

[80] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *epistula* V (*PG* 3, 1073A).

[81] ERIUGENA, *Expositiones seu glossae in Mysticam theologiam Sancti Dionysii* I 1 (*PL* 122, 271B).

La connaissance par expérience de cette Lumière est celle de la Vérité «luisant toujours dans l'obscurité de notre non-savoir»[82], de telle sorte que cette lumière v r a i e et v é r i t a b l e (*lux vera*) est aussi toujours une lumière n e u v e (*lux nova*), non seulement dans le sens gnostique (de la connaissance), mais aussi dans le sens éthique, esthétique…

agathophania – kallophania

Pour PLATON, *l'objet le plus grand du savoir* est l' i d é e (l'aperçu) du B i e n (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα)[83], et *le Bien lui-même* (τὸ ἀγαθόν αὐτό) est comme *ce qui donne de la lumière à tout* (τὸ πᾶσι φῶς παρέχον) et ce qui est vu par *la lumière de l'âme* (ἡ τῆς ψυχῆς αὐγή)[84]. Donc: le Bien est comme le Soleil! En fait: ce qui est dans le domaine de l'intelligible (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) – le B i e n aussi bien pour l'intellect (νοῦς) que pour les «choses» de l'intellect (τὰ νοούμενα), est dans le domaine du visible (ἐν τῷ ὁρατῷ) – le S o l e i l aussi bien pour la vue (ὄψις) que pour les «choses» visibles (τὰ ὁρώμενα), et c'est dans ce sens-là que le Soleil est le rejeton du Bien (ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος) auquel le Bien a donné naissance conformément à soi-même.[85] Par la suite PLATON nous commente[86]:

> «Tu vas dire, je crois, pour le Soleil qu'il donne aux choses vues (τοῖς ὁρωμένοις) non seulement la possibilité d'être visibles (τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν), mais aussi la naissance (γένεσιν) et la croissance (αὔξιν) et la nourriture (τροφήν), sans être lui-même la naissance. (…) Considère que pour les choses connaissables (τοῖς γιγνωσκομένοις), c'est du Bien (ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ) qu'elles tiennent non seulement d'être connues (τὸ γιγνώσκεσθαι), mais encore que c'est aussi de lui que découlent leur être (τὸ εἶναι) et leur essence (τὴν οὐσίαν), quoique le Bien ne soit pas l'essence, mais *au-delà de l'essence* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), le surpassant en dignité (πρεσβείᾳ) et en pouvoir (δυνάμει).»

Donc: de même que le Soleil est *ratio essendi et cognoscendi* de tout ce qui est visible par les sens, ainsi le Bien est *ratio essendi et cognoscendi* de tout ce qui est connaissable par l'intellect, et de même que le Soleil est à ce niveau d'être inaccessible à la sensibilité, ainsi le Bien est à ce niveau d'être qui surpasse les «choses» du savoir.

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE concevait justement l'image du Bien divin comme *soleil luisant toujours* (ἀείφωτος ἥλιος)[87]. Pour lui le Bien (en tant que pré-image) est la source du Soleil (en tant qu'image-à-l'image) et de la lumière toute entière[88]:

> Ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τἀγαθόν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον.
>
> «En vérité, la lumière et l'image de la bonté viennent du Bien. C'est la raison pour laquelle le Bien, comme pré-image qui trans-paraît [ex-luit!] dans l'image, est célébré par la poésie sous le nom de lumière.»

---

[82] NICOLAUS CUSANUS, *De docta ignorantia* I 26.89.
[83] PLATON, *Politeia* VI 505a 2.
[84] *Ibidem* VII 540a 7-9.
[85] *Ibidem* VI 508b 12 - c 2.
[86] *Ibidem* 509b 2-4, 6-10; cf. *Phaidros* 247c 3 - e 2.
[87] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De divinis nominibus* IV 4 (*PG* 3, 697C).
[88] *Ibidem* 697BC; cf. NICOLAUS CUSANUS, *De li non aliud* 14.61-62.

Par conséquent, l'apparition de la lumière (*photophania*) est l'apparition du Bien (*agathophania*): à travers la lumière le Bien se donne de lui-même à vu à l'homme.

D'autre part, l'ultime paternité du Bien et de la Lumière est identique[89]:

> «Toute grâce excellente (πᾶσα δόσις ἀγαθή) et tout don parfait (πᾶν δώρημα τέλειον) descendent d'en haut du Père des lumières (ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων)…»

Par ce fait, la *bonification* (comme purification morale) et l'*illumination* (comme vision spirituelle) sont indissolubles et c'est par elles que le Bien et la Lumière sont acquis. MACAIRE D'EGYPTE dira[90]:

> Ἐπειδὴ γὰρ ὁ ἄνθρωπος παρέβη τὴν ἐντολὴν, ὁ διάβολος ὅλην τὴν ψυχὴν ἐκάλυψη καλύμματι σκοτεινῷ. Λοιπὸν οὖν ἔρχεται ἡ χάρις, καὶ ἀπεκδύεται ὅλον τὸ σκέπασμα, ὥστε λοιπὸν τὴν ψυχὴν καθαρὰν γενομένην καὶ ἀπολαβοῦσαν τὴν ἰδίαν φύσιν τὸ κτίσμα τὸ ἄμωμον καὶ καθαρὸν, πάντοτε λοιπὸν καθαρῶς ἐν τοῖς καθαροῖς ὀφθαλμοῖς τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ καθορᾷν, καὶ τὸν ἀληθινὸν Ἥλιον τῆς δικαιοσύνης ἐξαστράπτοντα αὐτῇ τῇ καρδίᾳ.
>
> «Etant donné que l'homme a transgressé le commandement, le démon a couvert l'âme toute entière d'un voile o b s c u r . Enfin en vérité, la grâce arrive et ôte tout ce voile, de sorte que l'âme devenue finalement pure et ayant reçu sa propre nature, créature chaste et pure, regarde finalement partout dans des y e u x p u r s la gloire de la l u m i è r e de vérité et le S o l e i l véritable de la justice l u i s a n t dans le cœur même.»

Par nature, le Soleil de la Justice offre nécessairement les rayons de sa lumière juste par le seul fait de rendre celui à obtenir la pureté semblable à lui, car: «les justes luiront comme le Soleil» (οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος)[91]. CICÉRON lui aussi connaît la luisance par soi-même et la donation de soi de la justice[92]:

Aequitas lucet ipsa per se.

«La justice luit par elle-même!»

Dans le même sens, NICOLAS DE CUES parle du Bien (*bonum*) absolu qui peut uniquement se donner soi-même, du bien qui se *verse* soi-même.[93] Et c'est ce que PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE avait résumé depuis longtemps: le Bien (τἀγαθόν, ἀγαθότης) est tel qu'il se verse/s'épend soi-même![94] Avec cette donation de soi *non-égoïste* le Bien démontre son abondance de même que le mal démontre sa pauvreté avec son égoïsme *aveuglé*.

En traduisant l'écrit de PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE *Les Noms Divins* (Περὶ θείων ὀνομάτων) JEAN SCOT ÉRIGÈNE remplace le terme grec τὸ καλόν (le Beau) par le latin *bonum* (le Bien) – justement parce qu'il comprend ce qui est essentiel:

> Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκείως ἑκάστῳ καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπτον ἅπασι τὰς καλλοποιοὺς τῆς πηγαίας

---

[89] NT *Iacobi epistula* 1:17.

[90] MAKARIOS AIGYPTIOS, *Homilia* XVII 3 (*PG* 34, 625B), cf. NT *Secundum Mattheum* 6:22-23, *Secundum Lucam* 11:34-36.

[91] NT *Secundum Mattheum* 13:43.

[92] CICERO, *De officiis* I 9.30.

[93] NICOLAUS CUSANUS, *De dato patris luminum* 2.97.

[94] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De coelesti hierarchia* IV 1 (*PG* 3, 177C), ainsi que *De divinis nominibus* IV 1 (*PG* 3, 693B-696A); cf. aussi BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum* VI 2.

> ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται, καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον...[95]
>
> *Superessentiale autem bonum pulchrum quidem dicitur, propter ab eo omnibus existentibus traditam proprie unicuique pulchritudinem, et velut omnium bene compactionis et claritatis causae, instar lucis fulminans simul omnibus pulchrificas fontalis radii sui traditiones, et velut omnia ad se ipsum vocans. Inde et pulchrum dicitur, et velut tota in totis se congregans…*[96]
>
> «Et ce qui est du beau supraessentiel, il est dit qu'il est beauté à cause de cette beauté qui de soi prodigue sa part á tout ce qui est, car il est source de la beauté harmonieuse et claire de toute chose, étant donné qu'en illuminant depuis la lumière, il prodigue puissance créatrice de sa lumière originelle et appelle tout à soi (de là il se nomme beauté) et réduit au même tout en tout…»

Le Bien et le Beau convergent (*bonum et pulchrum convertuntur*) aussi par le fait d'être *luisants* tous les deux. De même que la lumière en luisant donne à tout le mode d'apparaître, ainsi le Bon (τἀγαθόν) donne à tout la bonté (ἀγαθότης), et ainsi le Beau (τὸ καλόν) donne à tout la beauté (κάλλος). Or, à part cela, la beauté pourrait-elle même apparaître si la lumière ne la rendait possible? Dans ce sens, la Lumière est la Beauté absolue. Posant la question, HUGUES DE SAINT-VICTOR répond[97],

> *Quid luce pulchrius, quae cum colorem in se non habent, omnium tamen colores rerum ipsa quodammodo illuminando colorat?*
>
> «Quoi de plus beau que la *lumière* qui, bien que n'ayant pas de couleurs en soi, *colore* [c.-à-d. crée], d'une certaine manière, en éclairant, les couleurs de toutes choses?»

Dans le même horizon d'idées GUILLAUME D'AUVERGNE parle de la splendeur procèdant de son Géniteur (*splendor a genitore suo procedens*) et illuminant (*illuminans*) toutes les choses les décorant (*decorans*) par sa beauté (*pulchritudo*). De même – poursuit GUILLAUME – la splendeur du soleil est visible elle aussi (*et splendor solis visibilis*): elle est l'image splendide de la beauté ultime (*facies ultimae pulchritudinis*) de son Géniteur, et les beautés des créatures (*pulchritudines creaturarum*) ne sont que les résultats (*resultationes*) de sa beauté.[98] Le Soleil, en tant qu'image de la beauté, luisant, rend belles toutes les choses qu'il illumine. De même, ROBERT GROSSETESTE dit[99]:

> *Lux igitur est pulchritudo et ornatus omnis visibilis creaturae.*
>
> «La *lumière* est donc la *beauté* et l'*ornement* de toutes les créatures *visibles*.»

La connaissance par expérience du Bien et de la Beauté mène à la connaissance par expérience de l'Amour. Parlant de l'amour vif (*amor viva*) JEAN DE LA CROIX dit que le *savoir de l'amour*, qui est d'origine divine, est comme la lumière qui donne de la chaleur, car c'est aussi la lumière de la contemplation qui allume l'amour dans l'âme.[100]

Mais, n'est-ce pas par l'amour que l'on parvient à un aperçu du bien même et de la beauté (καλοκἀγαθία)? L'amour ne mène-t-il pas aussi au cœur du savoir? L'amour

---

[95] PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITES, *De divinis nominibus* IV 7 (*PG* 3, 701CD).
[96] ERIUGENA, *De divinis nominibus Sancti Dionysii* IV 7 (*PL* 122).
[97] HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Eruditiones didascalicae* VIII, XII.
[98] GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo* I, XXVI.
[99] ROBERT GROSSETESTE, *Hexaemeron* 147. 567.
[100] JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* 161.

incite la philosophie à s'attacher à elle-même, autrement dit à la sagesse qui la fait d'ailleurs être la philo-sophie. *L'amour de la sagesse* inclut l'exigence selon laquelle est demandé de celui qui aime de s'exprimer *en personne*, étant donné que l'amour lui-même est personnel. Et si la connaissance du Bien est la sagesse suprême (PLATON), dans ce cas l'amour de la sagesse est – l'amour du Bien. Ce n'est qu'ainsi (par l'amour et le bien) que l'on parvient à l'illumination dont le sens nous sera plus familier si nous concevons *la méta-phorique* et *la méta-physique de la lumière*[101] toutes entières comme *paideutique* particulière de l'esprit humain. Car:

De même qu'il faut faire un foyer du feu,
ainsi il faut faire une lanterne de la lumière.

[101] Le terme ‹ m é t a p h y s i q u e d e l a l u m i è r e › (*Lichtmetaphysik*) a été introduit à l'usage par CLEMENS BAEUMKER dans son ouvrage – particulièrement intéressant sur ce sujet – *WITELO, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» Band III, Heft 2), Münster : Aschendorffsche Buchhandlung 1908 [réimpr. 1991], 379 sq. (cette partie date du 1903) afin de bien distinguer l'observaton philosophique et théologique de la lumière et la théorie physique de la lumière.

Philotheos **5** (2005) 139-153

Wolfgang Speyer
Salzburg

Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums

"Die Geschichte des religiösen Denkens ist
die Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt."*

1. Einleitung

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen Erfahrungen und aus ihnen abgeleitete Vorstellungen und Begriffe, die sich die Völker der alten Mittelmeerkulturen, vornehmlich die Völker des Alten Orients mit Einschluss Ägyptens, Griechen und Römer, von dem gebildet haben, was sie als geheimnisvolle Macht in allen Erscheinungen dieser Wirklichkeit und in der Einheit dieses Universums wahrzunehmen glaubten. Nach heutigem Sprachgebrauch ist dies die Frage nach ihrer Gottesvorstellung oder ihrem Gottesbild. Durch die nachfolgenden Ausführungen soll ein Zugang zu dem geistigen Zentrum der Religionen der antiken Mittelmeerkulturen, der so genannten Natur- und Volksreligionen, aber auch der jüdischen sowie christlichen Offenbarungsreligion gewonnen werden, ein Zugang, den einzelne moderne Historiker und Systematiker der Religionen zwar bereits als einen Weg gesehen haben, aber bisher, wie es scheint, noch nicht folgerichtig bis zu Ende gegangen sind. Die Erfassung eines, ja des zentralen religionswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Sachverhaltes soll der Beantwortung der religiösen Grundfrage, also der Gottesfrage dienen. Ihre Beantwortung zielt zugleich auch auf die Beantwortung der philosophischen Frage nach dem innersten Wesen unserer Weltwirklichkeit. Diesem Problem geht auf andere Weise als die religiöse Erfahrung, als das religiöse Vorstellen und Denken das schlussfolgernde Begriffsdenken der Philosophen und der ihrem Denken verpflichteten experimentierenden Naturforscher nach. Der Zusammenhang der beiden verschiedenen Denkweisen müsste einmal eigens herausgestellt werden.

Einige methodische und sachliche Voraussetzungen seien genannt, da auf ihnen die weiteren Überlegungen und Schlüsse beruhen: Der mangelnde sprachliche Ausdruck eines Sachverhaltes muss kein Beweis dafür sein, dass der betreffende Sachverhalt nicht bereits seelisch erfühlt und vom Verstand erfasst worden ist. So ist der Begriff des Gewissens, griechisch συνείδησις, lateinisch *conscientia*, vergleichsweise jung; die Regungen dessen, was man später Gewissen genannt hat, gehören aber zum Wesen des Menschen[1]. So ist es auch mit dem hier als Mitte der Religion und der

* HERMANN USENER bei ALBRECHT DIETERICH: Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905) III.
[1] H. CHADWICK, Art. Gewissen: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) 10 (1978) 1025-1107.

geschichtlichen Religionen bezeichneten Sachverhalt. Über ihn kann anscheinend das menschliche Erkennen nicht weiter vordringen, da er für unser Denken gleichsam das Urphänomen dieser unserer Wirklichkeit schlechthin und damit auch seine Grenze ist. Von Ur- und Grundphänomen dürfen wir deshalb sprechen, weil es, wie noch zu zeigen sein wird, alle Erscheinungen der Sinnenwelt und bis zu einem gewissen Grade auch alle Äußerungen der seelisch-geistigen Innenwelt des Menschen bestimmt. Deshalb musste sich dieses Urphänomen auch zu allen Zeiten der uns bekannten Kulturperioden dem unverbildeten und vorurteilslosen Menschen aufdrängen. Dieses Urphänomen, das sich in allen sinnenhaft und geistig wahrnehmbaren Erscheinungen mittelbar zeigt, ist deshalb auch die geheime und zugleich offenbare Mitte, um die alle Mythen und Kulte der Völker kreisen. Es stellt gleichsam den letzten Bezugspunkt der polytheistischen, henotheistischen und der geoffenbarten monotheistischen Religionen dar. Auf begrifflich unentfaltete Weise ist dieses Urphänomen anwesend in den religiös-magischen Grundvorstellungen der Naturvölker von Mana, Tabu, Dämon, Numen und Fetisch und ebenso ist es anwesend in den religiösen Vorstellungen der Hochkulturen von den Göttern und in der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes vom einen transzendenten Schöpfer-, Erhalter- und Erlöser-Gott. Die religionswissenschaftliche Kategorie der heiligen Macht zielt gleichfalls in die Richtung dieses alle Wirklichkeit bestimmenden Urphänomens.

Das auf Widerspruchsfreiheit drängende begrifflich-logische Denken der Theologen und Philosophen alter und neuer Zeit konnte dem Wesen dieses Urphänomens nicht gerecht werden. Schärfer erfasst haben es Parmenides, Heraklit aus Ephesos am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr., Nikolaus von Kues (1401-1464) und auch Friedrich Nietzsche (1844-1900), den viele fälschlich als Atheisten anklagen. Durch sein Denken und wohl auch durch sein Lebensschicksal bezeugt er dieses Urphänomen der Wirklichkeit. Rudolf Otto hat in seinem wirkungsreichen Werk ‘Das Heilige’ wichtige Einsichten zur Aufhellung beigetragen[2]. Die folgenden Ausführungen knüpfen dankbar an die Lösungsversuche der genannten Denker an.

Die weiteren Überlegungen gehen zwar von einer geschichtlichen Betrachtung der antiken sowie der jüdisch-christlichen Gotteserfahrung und Gottesvorstellung aus, möchten aber nicht nur geschichtliche Erkenntnis um ihrer selbst willen vermitteln, sondern darüber hinaus auf die Grundfrage der ‘natürlichen Theologie’ nach dem Wesen und Wirken der heiligen oder göttlichen Macht und damit der Gottheit und dem Urgrund dieser Welt antworten.

2. Das Göttliche als erster und letzter Bezugspunkt alles Wirklichen

Als erkenntnismäßige Voraussetzung und Grundlage der nachfolgenden Wesensbestimmung des Ur- und Grundphänomens sei zunächst auf einen Satz Heraklits hinge-

---

[2] Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (München 1917, zuletzt ebd. 1991); vgl. C. COLPE (Hrsg.), Die Diskussion um das ‘Heilige’ = Wege der Forschung 305 (Darmstadt 1977); A. DIHLE, Art. Heilig: RAC 14 (1988) 1-63; A. PAUS, Art. Heilig, das Heilige I. Religionswissenschaftlich: Lexikon für Theologie und Kirche 4 ³(1995) 1267f.; W. GANTKE, Art. Heilig, das Heilige II. Religionsphilosophisch: ebd. 1268-1271; TH. A. IDINOPULOS / E. A. YONAN (HRSG.), The sacred and its scholars = Studies in the History of Religion 73 (Leiden 1996).

[3] Vorsokratiker (VS) 22 B 50 (DIELS/KRANZ); entsprechend Parmenides bei Plato, Parm. 128a; vgl. W. BEIERWALTES, Art. Hen: RAC 14 (1988) 445-472; ferner H.-G. GADAMER, Griechische Philosophie 2 = DERS., Gesammelte Werke 6 (Tübingen 1985) 30-57: ‘Das Lehrgedicht des Parmenides’. Zur Vorgeschichte des Satzes in der alten Orphik und bei Xenophanes E. NORDEN, Agnostos Theos (Leipzig 1923, Ndr. Darmstadt 1974) 240-250, bes. 247f.

wiesen: "Wenn sie nicht mich, sondern den Logos vernommen haben, ist es weise dem Logos gemäß zu sagen, dass alles eines ist"[3]. Wenn aber alles eines ist, so ist das Eine in seiner Einheit prinzipiell der Ausgangspunkt des Vielen und bestimmend für die Fülle der Erscheinungen in Raum und Zeit. Demnach scheint es auch nur ein einziges Ganzes, die eine Weltwirklichkeit, zu geben. Alle Vielheit hat die Einheit zur Voraussetzung sowie die Zahl Eins als Einheit das Prinzip der Zahlen und das Ich die Voraussetzung des das Viele wahrnehmenden und bedenkenden menschlichen Geistes ist.

In der einen Weltwirklichkeit mit ihren vielen Erscheinungen hängt aber jede Erscheinung mit jeder zusammen: Jedes wirkt auf Jedes. Der griechische Begriff der συμπάθεια τῶν ὅλων, der Sympathie von allem, also der Sympathiebegriff des spät-hellenistischen Stoikers Poseidonios, und der weitere Begriff der Symphyia oder Symphysis, des miteinander Verwachsenseins aller Dinge, versuchen diesen Sachverhalt begrifflich zu umschreiben.[4]

Eine weitere Einsicht in das Wesen der Gesamtwirklichkeit, auf die mehrere Aussprüche Heraklits hinweisen, lautet: Dieses eine Ganze der Erscheinungen ist in sich gegensätzlich, aber nicht widersprüchlich gestaltet: Werden und Vergehen, Licht und Finsternis, Leben und Tod, Heil und Unheil, Liebe und Hass, und viele weitere Paare von Grundgegensätzen bilden und schaffen an dieser Wirklichkeit, in der der Mensch lebt und die er zugleich selbst in seinem Denken und Handeln spiegelt[5]. Die Folgerungen für die Anthropologie können hier nicht gezogen werden. Nur soviel sei angedeutet, dass die Frage nach dem Urgrund des Weltganzen immer zugleich die Frage nach dem Menschen mitstellt, ja dass der Mensch nur von dieser Frage aus voll zu verstehen ist.

Nicht wenige der die Welt bildenden und bestimmenden Gegensatzpaare unterliegen einem rhythmischen Wechsel in der Zeit, wie Werden und Vergehen, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Leben und Tod, Wachen und Schlafen, das Offenbare und das Geheime im Akt des Erkennens oder Erinnerns und Vergessens. Der Anzahl und der Qualität nach sind die Grundgegensatzpaare vielfältig und verschiedenartig. Auch neue Gegensatzpaare können innerhalb der Zeit entstehen, wie die Geschichte des pflanzlichen und tierischen Lebens lehrt: Die Polarität des männlichen und weiblichen Geschlechts bei Pflanze und Tier ist nicht ursprünglich, sondern folgt der Zeit nach auf die Ein- oder Doppelgeschlechtigkeit. Wie wir an diesem Beispiel sehen, kann Gegensätzlichkeit auch mit Steigerung verknüpft sein. Nach J. W. von Goethe kennzeichnen das Gesetz von Polarität und Steigerung sowie das Gesetz des Rhythmus, wie der Systole und Diastole, diese Weltwirklichkeit[6].

Eine weitere Voraussetzung ist die vom religiösen Menschen bezeugte Einsicht, dass die Erscheinungen dieser Welt symbolische Bedeutung haben im Sinne des Chorus mysticus am Ende von Faust II: "Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Die

---

[4] W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50 (Tübingen 1989) Reg. 'Sympathie-Gedanke'. Vgl. Eranos-Jahrbuch 54 (1985): 'Der geheime Strom des Geschehens'.

[5] Vgl. die zehn Gegensätze der Pythagoreer bei Aristot. met. 1, 5, 986 a und die Lehre des Alkmaion aus Kroton (ebd.); ferner R. GUARDINI, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten [2](Mainz 1955); dazu H.-B. GERL, Leben in ausgehaltener Spannung. Romano Guardinis Lehre vom Gegensatz: Zeit und Stunde. Festschrift A. Goergen (München 1985) 51-63; W. BEIERWALTES, Art. Gegensatz: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974) 105-117.

[6] W. SCHADEWALDT, Goethestudien. Natur und Altertum (Zürich, Stuttgart 1963) Reg. 'Steigerung, Urphänomene, Urpflanze'.

Erscheinungen unserer Wirklichkeit bezeugen nicht nur sich selbst, sondern weisen über sich hinaus auf eine sie übersteigende Wirklichkeit. So schreibt Paulus im Brief an die Römer: "Ist doch, was sich von Gott erkennen lässt, in ihnen (d.s. den Heiden) offenbar. Denn Gott selbst hat es ihnen gezeigt. Denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft zu erkennen".[7] Der geheime Urgrund der Welt ist dem menschlichen Geist nicht vollständig verschlossen, sondern bis zu einem gewissen Grad zugänglich: er erscheint in der Welt und zwar in ihren Erscheinungen.

Das logische Denken vermag auf Grund des Satzes vom Widerspruch nicht zuzulassen, dass die die Wirklichkeit bestimmenden Gegensätze miteinander verbunden sind: sie müssen sich vielmehr voneinander abstoßen und gegenseitig ausschließen. Eine partielle Übereinstimmung der Grundgegensätze wie sie im chinesischen Zeichen für Yin und Yang vorliegt[8] – das Yin trägt etwas vom Yang in sich und umgekehrt – oder sogar das Ineinanderfallen der Grundgegensätze in einer höheren, uns nicht mehr zugänglichen und deshalb das Denken transzendierenden Einheit, wie es frühgriechische religiöse Philosophen, wie Parmenides und Heraklit, aber auch die mystische Theologie, beispielsweise die Kabbala oder Nikolaus von Kues, annehmen, ist für das logisch-analytische Denken unmöglich, ein Paradox[9]. In der Annahme einer paradoxalen überrationalen Struktur des die Welt bestimmenden Urphänomens stimmt aber das Denken der genannten Philosophen oder mystischen Theologie mit den Erfahrungen des religiösen Menschen des Altertums überein, wie noch zu zeigen sein wird.

Demgegenüber vermag der Mensch der wissenschaftlich-technisch beherrschten europäisch-amerikanischen Zivilisation, die heute alle gewachsenen Kulturen überformt und bestimmt, infolge einer einseitigen Ausbildung seiner Geisteskräfte nicht mehr die Wirklichkeit des Weltganzen, auf die sein religiöses Erlebnis- und Vorstellungsvermögen der Anlage nach gerichtet sind, zu erfassen. Ein Beispiel für diese Verkürzung und der aus ihr notwendig folgenden Missverständnisse bietet beispielsweise Olof Gigon im Vorwort zu seinem im übrigen verdienstvollen Buch: 'Die antike Kultur und das Christentum'. Er schreibt: "In der Religionsgeschichte steht nicht der Umgang des Menschen mit der Natur oder mit seinesgleichen zur Diskussion, sondern der Umgang mit einem Bereich, dessen Realität fraglich ist. Das Vorhandensein der Natur ist unbestreitbar, ebenso diejenige des anderen Menschen, auch wenn es an ihm eine Zone der Innerlichkeit gibt, deren Realität in Frage gestellt werden kann. Die Realität des Göttlichen kann dagegen von Grund auf angezweifelt werden. Die Geschichte zeigt zur Genüge, dass das Göttliche so eigentümlich beschaffen ist, dass seine Realität (mindestens mit den in der Naturwissenschaft beheimateten Methoden) weder zwingend bewiesen noch zwingend widerlegt werden kann."[10]. Der von O. Gigon so nach-

---

[7] Rom. 1, 19.

[8] Vgl. H. BAUMANN, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythus [2](Berlin 1980), Reg.: Yin-Yang; M. ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen 2. Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, deutsche Ausgabe (Freiburg 1979) Reg. 'Yang-Yin Symbolismus'.

[9] P. GEYER / R. HAGENBÜCHLE (Hrsg.), Das Paradox, eine Herausforderung des abendländischen Denkens = Stauffenburg Colloquium 21 (Tübingen 1992) bieten zu der hier dargelegten Ambivalenz-Struktur der Wirklichkeit nichts. Vgl. W. SPEYER, Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze: Philotheos, International Journal for Philosophy and Theology 3 (2003) 31-39.

[10] (Gütersloh 1966) 8.

drücklich betonte Begriff der Natur, der dem Begriff des Göttlichen fast im Verhältnis von Realität zu Illusion gegenübergestellt wird, verdankt seine Entstehung bereits einem Denken, das sich mehr und mehr bemüht, die Religion überflüssig zu machen. Treffend hat bereits der Kirchenschriftsteller Laktanz (um 300) ausgehend von seiner Kritik des lukrezischen Lehrgedichts *De rerum natura* bemerkt: "Die Vernichtung der Religion erfand den Namen 'Natur'"[11]. Die Sätze O. Gigons weisen auf den weiten Abstand hin, den das Fühlen und Denken des Intellektuellen des 20. Jahrhunderts, der die Welt nicht mehr ganzheitlich, sondern nur noch ausschnitthaft erfährt, vom Erfahren und Vorstellen des religiösen Menschen des Altertums, des Mittelalters und selbst noch der frühen Neuzeit scheidet.

Der Inhalt dieses ganzheitlich ausgerichteten religiösen Erfahrens und Denkens ist die Vorstellung von der heiligen oder göttlichen Macht, verdichtet in der individuellen Gottheit, dem Gott, der Göttin, dem Daimon. Mit diesen Bezeichnungen können wir den Hauptinhalt des Objektes des religiösen Erfahrungs- und Anschauungsvermögens beschreiben. Wie für alle übrigen Inhalte des menschlichen Bewusstseins, das allerdings keineswegs auf die rein logischen Denkinhalte beschränkt ist, gilt auch hier die Objekt-Subjekt-Relation. Das religiöse Erkenntnisvermögen gehört wie das übrige Erkenntnisvermögen des Menschen zu seiner personalen Geist-Seele.

Wie kam der religiöse Mensch, der mit dem Menschen der Vor- und Frühgeschichte und der antiken Hochkulturen des Mittelmeerraumes identisch ist, zu diesem Bewusstseinsinhalt, dem Göttlichen? Doch wohl dadurch, dass ihm das Göttliche in den Erscheinungen der durch die Sinne vermittelten Außenwelt und auch in den Erscheinungen seiner Innenwelt aufleuchtete. Die geistig-seelische Vorstellung des Göttlichen zielt auf die Mitte der Religion. Auf das Göttliche beziehen sich die Mythen und Kulte der sogenannten Natur- und Volksreligionen; aber auch die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion kreist darum.

3. Die Ambivalenz der heiligen oder göttlichen Macht

Ohne hier auf die Frage nach dem geschichtlichen Ort und der Bedeutung der Vorstellung individueller Gottheiten eingehen zu können, sei bemerkt, dass ins Wesen der individuellen Gottheiten und der nicht immer individuell aufgefassten Daimonia und Numina eine Analyse des Begriffs der heiligen oder göttlichen Macht einführen kann. Diese Macht zeigt sich als geheimnisvolle übermenschliche Größe und insofern als unverfügbar[12]. Ihr Wesen offenbart sich in einer gegensätzlichen und ambivalenten Wirkungsweise. Wo immer sie sich zeigt und sie zeigt sich für den frühen Menschen in sämtlichen Erscheinungen der sichtbaren Welt – gewiss in verschiedenem Grade und in verschiedener Dichte –: überall wirkt sie bald als lebenspendend, bald als todbringend, bald als segenstiftend, bald als fluchbringend. Sie verfügt frei und souverän über Heil und Unheil im Weltganzen außerhalb des Menschen und in der Welt des Menschen bis hinein in sein Inneres, in sein Fühlen, Wollen und Lassen. Dabei wurde auf den frühen Stufen des menschlichen Bewusstseins der eigene Freiheitsraum sehr eingeschränkt erlebt: Die Fremdbestimmung durch die göttliche Macht erschien größer, der Selbst-

---

[11] Inst. div. 3, 28, 3 (CSEL 19, 1, 264): *quae religionis eversio naturae nomen invenit.*

[12] E. FASCHER, Art. Dynamis: RAC 4 (1959) 415-458; M. HERZOG, Descensus ad Inferos = Frankfurter Theologische Studien 53 (Frankfurt 1997) 31-36 : 'Die Vorstellung Gottes als Macht'.

stand sehr eingegrenzt[13]. Nachdem der Mensch sein eigenes Handeln, nicht zuletzt sein sittliches Handeln als von ihm selbst weitgehend frei gewirkt erkannt hatte, versuchten im geschichtlichen Zeitalter Mythologen und Theologen mit dem Maßstab der vergeltenden Gerechtigkeit die über allem menschlichen Denken und Bewerten stehende göttliche Macht in die Bande des Verstandes und damit der Verstehbarkeit zu schlagen. Was eine derartige Theologie zurückbehält, ist zwar ein sittliches, aber ein menschenartiges Gottesbild, das der Bewusstseinsstufe ihrer rationalen Anschauung von Mensch und Welt entspricht. Eine derartige Gottheit aber haben weder das Alte Testament noch das Neue Testament verkündet; derartige Götter kennen aber auch nicht der Alte Orient, weder Homer noch die Tragiker Aischylos, Sophokles und Euripides.

Die Ambivalenz der göttlichen Macht in Segen und Fluch übersteigt die rationalen Kategorien von Sinn und Widersinn, von Gut und Böse, von Gerechtigkeit und Willkür und weist auf den prinzipiell geheimen Charakter dieser übermenschlichen Macht hin, die eben nicht mit den Kategorien menschlichen Fühlens, Wollens und Urteilens zu erfassen ist. Insofern ist auch eine nur rational – logische Rechtfertigung Gottes (Theodizee) zum Scheitern verurteilt, da sie untaugliche Mittel verwendet. Aufgrund des Begrenztseins alles Menschlichen im bedingten Diesseits vermögen diese Kategorien nicht das Ganze von Zeit und Ewigkeit, von Diesseits und Jenseits, von Mensch und Gottheit zu erfassen. Auf diese Grenze menschlichen Begreifens und Erfassens haben beispielsweise die Propheten des Alten Testaments, das Buch Hiob und Paulus hingewiesen[14].

Die Geschichte der Religionen bezeugt in vielen anschaulichen Beispielen die jeweilige Erfahrung des religiösen Menschen mit der göttlichen Macht. Seit der Entstehung eines Begriffsdenkens haben einzelne Philosophen auch abstrakt von ihr gesprochen. So hat Heraklit in seiner Lehre von der virtuellen Einheit der die Wirklichkeit bestimmenden Gegensätze auch auf die Einheit von Segen und Fluch in der Gottheit hingewiesen, wenn er sagt: "Der Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sattheit und Hunger" oder "Derselbe aber ist Hades [d. i. der Gott der Unterwelt] und Dionysos [d. i. der Gott des Lebens]"[15]. Mit diesen und vergleichbaren Aussprüchen hat Heraklit an das allem in der Wirklichkeit zugrunde liegende zentrale Geheimnis erinnert; denn dieses Weltganze ruht in seiner gegensätzlichen Struktur nicht in sich selbst, sondern ist Erscheinung oder Wirkung der heiligen oder göttlichen geheimen Macht, gleichsam "der Gottheit lebendiges Kleid", aus Gegensätzen gewirkt, die aus einer für uns unergründbaren Quelle fließen[16].

---

[13] H. HANSE, 'Gott haben' in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27 (Berlin 1939) 8-25: 'Dämonisches Haben und Gehabtwerden'. 25-39: 'Haben und Gehabtwerden'.

[14] Vgl. z.B. Rom. 11, 33f; 1Tim. 6, 16.

[15] VS 22 B 67. 15 (DIELS / KRANZ). Zu Parmenides bemerkt GADAMER a.O. (o. Anm. 3) abschließend: "So bleibt es am Ende wahr, daß die große Intuition des Parmenides die ionische Gegensatzlehre in der Richtung weiterführt, daß die Einheit der Gegensätze als ihre Wahrheit erscheint. Zwar ist das nicht die Wahrheit des Seins selbst, wie sie die Göttin im ersten Teil des Gedichts lehrt, wohl aber ist es die Wahrheit des Scheins, den die Göttin glaubhaft darzustellen ebenfalls versprochen hat". Das Sein des Parmenides ist eben das Göttliche, das notwendig im Geheimen verbleibt.

[16] Goethe, Faust V. 509; dazu R. EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes 1 (München 1910, Ndr. Hildesheim, Zürich, New York 2002) 51-112. Zur Göttin Physis K. PREISENDANZ, Φύσις: Philologus 67 (1908) 474f.; H. D. BETZ (Hrsg.), The Greek magical papyri in translation (Chicago, London 1986) 337. Ferner vgl. W. HEITLER, Die Natur und das Göttliche [3](Zug 1976).

4. Die Erfahrung der heiligen oder göttlichen Macht in den Erscheinungen der Welt

Wie kommt der Mensch zu dieser Erfahrung der göttlichen Macht? Das erste, das er als von fremden Kräften verursachtes Wesen in dieser Welt erfährt, ist seine Abhängigkeit von ihm letztlich unbekannten Kräften, Gewalten und Mächten. Sie erlebt er als vorgegeben; sie erscheinen als allumfassend und alles bestimmend. Dieses Gefühl einer fast gänzlichen Abhängigkeit von geheimnisvollen Mächten war in den Epochen vor einer rationalen Einsicht in die später als Naturgesetzmäßigkeit erkannten Abläufe, also im vorwissenschaftlichen und vortechnischen Zeitalter, weit mehr ausgeprägt. Daraus wird auch der Verlust an religiöser Erfahrung seit dem 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Wissenschaft und Technik und damit einer partiellen Naturbeherrschung, verständlich.

Jede Erscheinung der sinnenhaft wahrnehmbaren Welt, ob sie himmlischer, atmosphärischer oder irdischer Art war, ob Sonnen- und Mondfinsternisse, ob Kometen, oder der Aufgang und Niedergang der Gestirne, ob Gewitter, Stürme und Sturmfluten, Erdbeben und andere Naturkatastrophen, ob Elemente, Steine, Pflanzen oder Tiere, ja auch der Mitmensch, konnte als eine Offenbarungsweise der göttlichen Macht wirken; denn alles erschien vom machtvollen Geheimnis des Wunderbaren erfüllt. Das Unbekannte, das Geheimnisvolle aber wirkt vor allem, wenn es unvermutet und plötzlich erscheint, in zweifacher Weise: es schreckt und zieht zugleich an. Auf diese seelische Doppelwirkung hat Rudolf Otto nachdrücklich aufmerksam gemacht.[17] Erst die Gewöhnung an die auffallende Erscheinung, erst die allmählich wachsende Einsicht in einen Teil ihres Wesens oder gar in die Berechenbarkeit einzelner Naturerscheinungen ließen die zuvor als göttlich erlebte Naturerscheinung zu einer gleichsam im Machtbereich des menschlichen Erkennens und Verfügens liegenden verblassen. Aus der Natur als der Offenbarung der göttlichen Macht wurde nach und nach eine gewöhnliche, eine profane, ja eine verfügbare und ausbeutbare Größe, die nicht mehr über dem Menschen, sondern unter ihm zu stehen schien. Dieser Erfahrungsprozess hat bereits ansatzweise in der Antike begonnen: Bei den Atomisten, den Sophisten und bei Epikur erscheint die Welt bereits weitgehend als entsakralisiert. Infolge des Begriffsdenkens der Philosophen wurden viele erstmals als Hierophanien erlebte Naturerscheinungen entwertet. Menschliches Denken und Begreifen schienen über die Geheimnisse der Welt zu triumphieren. So schrieb der spätaugusteische Dichter Manilius das stolze Wort: "Die menschliche Vernunft hat Zeus den Blitz und die Macht zu donnern entrissen"[18].

Tatsächlich hat aber die rationale oder wissenschaftliche Deutung eine Naturerscheinung nur bis zu einem gewissen Grade enthüllen können. Für ein tieferes und umfassenderes Nachdenken ist die Welt als ganze und mit ihr jede ihrer Erscheinungen auch heute noch undurchschaubar und damit wunderbar und geheimnisvoll. In diese Richtung des Geheimnisvollen der Wirklichkeit weisen die Grundgegensätze und die Unendlichkeitsdimension. Völlig einsichtig sind nur die technischen Werke der Menschen, nicht seine zugleich auch naturhaft gewirkten Werke der Religion, der Kunst, des Rechtes und der Sittlichkeit. Die Welt bleibt in ihrem Wesen undurchschaubar und unauslotbar, weil der Mensch der seinsmäßig Spätere, der Bedingte und Verursachte ist und bleibt. Das Bewusstsein des Menschen und alle die Wirklichkeit des Außen und

---

[17] A.O. (o. Anm. 2): Mysterium tremendum – Das Fascinans: bes. 56f.: 'Kontrast-Harmonie'.

[18] Astronomica 1, 104: *eripuitque (sc. ratio) Iovi fulmen viresque tonandi*; vgl. W. Speyer, Art. Gewitter: RAC 10 (1978) 1107-1172, bes. 1138f.

Innen bestimmenden Grundgegensätze sind wie das Weltganze letztlich unerklärbar[19]. In ihnen kann deshalb die göttliche Macht jederzeit und selbst heute noch erfahrbar werden.

5.Die Ambivalenz der göttlichen Macht in der antiken Gottesvorstellung

Dass die griechische und die lateinische Sprache für das Heilige auch Ausdrücke verwenden, die den Segens- und zugleich den Fluchaspekt enthalten, ist bekannt. So bedeutet παναγής 'heilig' und 'verflucht' und das römische Urwort 'sacer' enthält sowohl die Bedeutung 'heilig' als auch 'verflucht'. Der 'homo sacer' ist der Tabuierte, also derjenige, der der göttlichen Macht im Guten oder im Bösen übereignet ist, also der Gottesfreund oder der Gottesfeind[20].

Diese Ambivalenz zeigt deutlich die göttliche Macht, wie sie sich im Gottesbild der Mittelmeerkulturen geschichtlich konkretisiert hat. Da aus der Geschichte der Welt durchaus eine Steigerung abzulesen ist – die Existenz des bewusst erfahrenden und verstehenden Menschen ist dafür wohl ein hinlänglicher Beweis – überwiegt auch in den Religionen, aufs ganze gesehen, ein hoffnungsfreudiger Zug, das heißt die Menschen vertrauten mehr dem Segens- als dem Fluchaspekt der göttlichen Macht oder der Gottheit. Auf eine kurze Formel gebracht, lautet dann diese religiöse Deutung der Weltwirklichkeit: "Derjenige, der die Wunde geschlagen hat, wird sie auch heilen". Dieser Spruch des Orakels des Delphischen Apollon galt der Lanze des göttlichen Achill, die als seine Waffe und als das Werk des Gottes Hephaistos an der Kraft der göttlichen Macht unmittelbar teilhat. Ihre Wirkung ist wie die der göttlichen Macht fluch- und segenbringend. Das Wort Apollons trifft darüber hinaus den Inhalt der grundlegenden Gottesvorstellung der Antike und nicht nur der Antike[21].

Wenn dieser Orakelvers die positive Wirkung der göttlichen Macht ans Ende stellt, so wirkt dies fast wie ein Vorverweis auf die Botschaft der jüdischen und christlichen Offenbarung. Der Gedanke von der Gottheit als der Quelle von Segen und Fluch hat im Alten Testament tiefe Spuren hinterlassen: Im Deuteronomium heißt es: "Seht jetzt, dass ich es bin, nur ich, und kein Gott sonst bei mir! Ich töte und mache lebendig, ich schlug und ich bin's, der heilt"[22]. Der Prophet Hosea (2. H. des 8. Jh. v. Chr.) fordert mit den Worten zur Rückkehr zu Jahwe auf: "Denn er hat zerrissen, er wird auch uns heilen, er hat geschlagen, er wird uns auch verbinden…"[23]. Dieser Gedanke kehrt in jüngeren Schriften des Alten Testaments mehrmals wieder[24].

---

[19] Vgl. F. SCHILLER, 'An die Mystiker': "Das ist eben das wahre Geheimnis, das allen vor Augen / liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehn" (Tabulae votivae 52: Musenalmanach für das Jahr 1797: Schillers Werke, Nationalausgabe 1 [Weimar 1943] 298):

[20] E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6 (Gießen 1910, Ndr. Berlin 1966) 45; W. SPEYER, Art. Fluch: RAC 7 (1969) 1160-1288, bes. 1164f.; DIHLE a.O. (o. Anm. 2) 5 f. 20 f.

[21] W. SPEYER, Religionsgeschichtliche Studien = Collectanea 15 (Hildesheim, New York 1995) 1-8; A. LOCKER: "Was dich schlägt, wird dich heilen". Reifung und Verklärung des Menschen durch (geheilt/ungeheiltes) Leid. Ein Anwendungsfall Transklassischer System-Theorie: Menschenbilder in der Medizin, Medizin in den Menschenbildern = Berliner Studien zur Wissenschaftsphilosophie und Humangenetik 16 (Bielefeld 1999) 288-317.

[22] 32, 39.

[23] 6, 1.

[24] 1Sam. 2, 6; Sap. 16, 13; Tob. 13, 2; vgl. Jes. 19, 22; ferner Rom. 9,14-33.

Auch im Alten Testament und gerade hier steht der positive Aspekt des Segens an letzter Stelle. Dies ist kein zufälliger Hinweis auf eine gleichsam optimistische Lösung des Gegensatzes von Segen und Fluch, von Leben und Tod und von Heil und Unheil. Im Anfang der Schöpfung war das Licht und am Ende der Zeiten wird es verwandelt wieder und für immer erstrahlen. Ganz entsprechend dazu verläuft das Leben des Erlösers Jesu Christi: Aus dem ewigen Vater tritt es in diesen Äon, der unter der Sünde und der numinosen Fluchmacht leidet. Nach dem Karfreitag geht Jesus in das ewige Ostern ein. So können wir die gesamte jüdische und christliche Offenbarung von der Paradieseserzählung im sachlich ersten Buch des Alten Testaments, der Genesis, bis hin zur Schau des Apokalyptikers Johannes vom himmlischen Jerusalem im letzten Buch des Neuen Testaments als ein Erscheinen der göttlichen Macht verstehen. Ihr Segen und ihr Fluch entfalten sich dabei in Zeit und Geschichte, wobei der Mensch in seiner Freiheit zum Partner Gottes und damit zum Mitverursacher von eben diesem Heil oder Unheil wird.

Blicken wir nach Griechenland, so kommt auch hier auf mannigfache Weise zum Ausdruck, dass in der göttlichen Macht oder in der Gottheit beide Pole, der Lebens- und der Todespol, der Segens- und der Fluchpol enthalten sind und souverän wirken. Eine Beeinflussung der göttlichen Macht durch das Handeln des Menschen im Guten wie im Bösen muss dabei zunächst keineswegs mitgedacht sein. Ohne dass sich der Mensch im sittlichen Sinn verschuldet hat, kann ihn wie aus heiterem Himmel der Fluchstrahl der Gottheit treffen. Die frühen Griechen haben unter der Fluchmacht der Gottheit tief gelitten. Das frühgriechische Erleben des Göttlichen hat, wie bereits Erwin Rohde betont hat, Goethe erfasst, wenn er im Wilhelm Meister den Harfenspieler die Worte sprechen lässt: "…ihr himmlischen Mächte, Ihr führt ins Leben uns hineinlaßt, Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein; Denn alle Schuld rächt sich auf Erden"[25]. Diese altgriechische Anschauung vom Wirken der Götter hat dann bei Goethe noch einmal im Lied der Parzen großartigen Ausdruck gefunden: "Es fürchte die Götter das Menschengeschlecht! Sie halten die Herrschaft in ewigen Händen, und können sie brauchen, wie's ihnen gefällt…": denn der Gott ist souverän: er schenkt Glück und Leid in absoluter Freiheit.[26]

Die Griechen der frühen Zeit, aber auch noch der hellenistisch-kaiserzeitlichen Epoche haben die Gottheit als Einheit und Quelle von Segen und Fluch erlebt, gefürchtet und verehrt. In der Ilias lesen wir: "Zwei Gefäße sind im Saal Kronions [also des Kronos-Sohnes Zeus] aufgestellt, voll mit Gaben: mit bösen das eine, mit guten das andere."[27] Der Odysseedichter spricht: "Im ewigen Wechsel gibt Zeus den Menschen Gutes und Schlechtes, denn er vermag alles"; "Doch Zeus selbst erteilt Reichtum den edlen oder den schlechten Menschen, einem jeden ganz wie es ihm beliebt"; "Nicht die Sänger sind schuldig, sondern Zeus, der den hart arbeitenden Männern zuteilt, einem

---

[25] 2. Buch, 13. Kapitel: J.W. von Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe Bd. 7 Romane und Novellen (München 1988) 136; vgl. E. ROHDE, Die Religion der Griechen: DERS., Kleine Schriften 2 (Tübingen 1901) 324.

[26] Iphigenie, 4. Aufzug, 5. Auftritt: Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe 5 (München 1988) 54f.; vgl. ebd. 457f.; dazu G. MÜLLER, Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze (Tübingen 1968) 511-533. Hier ist nur der Fluchaspekt betont. Eine Deutung von Vers 29f. fehlt: " Es wenden die Herrscher Ihr segnendes Auge…". Vgl. W. SPEYER, Zur Grundstruktur und Geschichte des Gottesgedankens: Hairesis, Festschrift K. Hoheisel = Jahrbuch f. Antike u. Christentum Erg.-Bd. 34 (Münster, W. 2002) 456-463.

[27] Il. 24, 527-533.

jeden nach seinem Gefallen”[28]. Ähnlich urteilt Hesiod: “denn bei Poseidon und Zeus liegt die Entscheidung über Heil und Unheil.”[29]. Selbst noch Horaz bezeugt die alte Erfahrung, wenn er die Mutter eines fieberkranken Kindes beten lässt: “Juppiter, der du gibst und nimmst die ungeheueren Schmerzen”[30].

Nunmehr wäre darzulegen, wie die Menschen des Altertums das Offenbarwerden der göttlichen Macht in den Erscheinungen dieser Welt erlebt haben. Eine derartige Darstellung könnte zeigen, dass die meisten Menschen des Altertums die von Philosophen als Physis/Natura bezeichnete Wirklichkeit als eine Fülle bestimmter, gleichsam individuierter Hiero- oder Theophanien erlebt haben. Dabei ist aber auch der Mensch als möglicher Träger und Offenbarer einer Hierophanie zu berücksichtigen. Ein derartiger Mensch ist der religiöse Ausnahmemensch, der numinose, dämonische oder der heilige Mensch. Er verfügt über heilige oder göttliche Macht und kann deshalb durch sein Wort, seinen Blick, seine Hand, ja sein Kleid beleben und töten. Beide Wirkweisen quellen aus seinem Wesen, das an dieser Macht teilhat. Mit Heiligkeit im Sinn einer Ethik, auch einer religiösen Ethik, hat dieses Wirken nichts zu tun. Die Überlieferung über griechische Heroen, alttestamentliche Gottesmänner und viele christliche Heilige zeigt, wie nachdrücklich ihr Bild in den Augen des Volkes von der numinosen Ambivalenz geprägt ist: Fluch- und Strafwunder stehen bei ihnen ergänzend neben Heil- und Segenswundern[31].

Welche Bedeutung diese Beobachtungen für eine Anthropologie haben, müsste eine weitere Untersuchung klären. Die von Mythos und antikem Denken betonte Einheit von Mikrokosmos Mensch und Makrokosmos Welt dürfte auch in dieser Hinsicht eine neue Bestätigung finden[32]. So gewinnt von hier der antike und jüdisch–christliche Gedanke einer Ebenbildlichkeit des Menschen mit der Gottheit eine neue Dimension[33].

In einem weiteren Abschnitt wäre zu klären, wie aus den Erscheinungen der numinosen Macht, den Hierophanien in der sichtbaren Welt, Theophanien geworden sind, also Erscheinungen individueller, menschenartig handelnder Gottheiten. Hieronymus spricht einmal vom Irrtum der Heiden, die alles, was über ihnen ist, für Götter zu halten[34]. Ob dieser angebliche Irrtum nicht doch einer religionsgeschichtlichen Wahrheit nahe gekommen ist?

Hier beschränken wir uns auf die Ambivalenz der numinosen Segens- und Fluchmacht als den Kern der griechischen und auch der altorientalischen Gottesvorstellung und der ihr zugeordneten Mythen. Diese Vorstellung einer Ambivalenz der göttlichen Macht lebte in den Überlegungen von Theologen, wie der Orphiker, weiter. Ihre Annahme eines doppelgeschlechtigen Urwesens schließt die Begriffe von Polarität – der

---

[28] Od. 4, 236f.; 6, 188f.; 1, 348f.

[29] Op. 665-669.

[30] Sat. 2, 3, 288f. Diese zweifache Wirkung schreibt Seneca sinnentsprechend den Fata zu: Troad. 510-512: Andromache spricht: *Fata si miseros iuvant,/ habes salutem; Fata si vitam negant, habes sepulchrum.*

[31] SPEYER, Fluch a.O. (o. Anm. 20) 1179. 1232. 1253-1257; DERS., Frühes Christentum 1 a.O. (o. Anm. 4) 369-394. 503: ‘Der numinose Mensch als Wundertäter’.

[32] W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116 (Tübingen 1999) Reg. ‘Makrokosmos’.

[33] H. MERKI, Art. Ebenbildlichkeit: RAC 4 (1959) 459-479; L. SCHEFFCYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes = Wege der Forschung 124 (Darmstadt 1969).

[34] *Error…gentilium qui omne quod supra se est deos putant* (in Dan. 1, 2, 46 [CCL 75A, 795]); vgl. Act. 14, 8-18: Die Einwohner von Lystra verehrten wegen eines Heilungswunders Barnabas als Zeus und Paulus als Hermes.

Polarität der beiden Geschlechter: männlich – weiblich – und der Steigerung ein: das doppelgeschlechtige göttliche Urwesen ist fruchtbar und bringt neue Wesen hervor. Bei dieser Gottesvorstellung ist vor allem die Rückbindung der Polarität in einer höheren Einheit gewahrt. Das eine und einzigartige Urwesen, der Urgrund von allem, verfügt über die beiden Pole des Männlichen und des Weiblichen[35]. Grundsätzlich gilt für die in der Religionsgeschichte vorfindbare Vorstellung einer individuellen, menschenähnlichen Gottheit, sei sie männlich oder weiblich, also für Polytheismus oder Henotheismus und auch für den geoffenbarten Gott der Juden, Christen und Muslime: Die numinose Fluchmacht und die numinose Segensmacht gehören nach ursprünglichem Erleben zusammen. Sie kennzeichnen zunächst auch das Wirken jeder einzelnen Gottheit und auch das Zusammenspiel göttlicher Mächte. Die numinosen Krafttaten, die δυνάμεις, ἀρεταί oder 'virtutes', lassen auf das Dasein der göttlichen Macht oder Gottheit zurück schließen. Hingegen sind die Götter Epikurs, die in der Abgeschiedenheit der Zwischenwelten, 'intermundia', wohnen, in ihrer Ferne von Welt und Menschen eine Konstruktion des Verstandes; mit Wirklichkeit und Religion haben sie nichts zu tun[36].

Zuvor haben wir an Hand von Zeugnissen der frühgriechischen Dichtung gezeigt, dass sich Spuren der numinosen Ambivalenz im Bild des Zeus finden. Dasselbe gilt für die einzelnen Götter der Griechen und für das gesamte Göttersystem der Mythologen. Wenn diese numinose Ambivalenz auch nicht immer mehr unmittelbar sichtbar und ablesbar ist, so liegt dies an den Wandlungen und Ausformungen, also an der Geschichte, die jeder griechische Gott von seinen für uns undeutlichen Anfängen bis in die Endzeit der Spätantike durchlaufen hat. Haben doch an jedem griechischen Gott Jahrhunderte der mythenschaffenden Phantasie von Mythologen, Dichtern und Priester-Theologen neben dem Einfluss der Nachbarreligionen gearbeitet. Aber trotz aller Umformungen schlägt immer wieder das doppelpolige Urphänomen durch.

Während sich in der so genannten Großen Göttin des Vorderen Orients der Lebens- und Todesaspekt gleich mächtig zeigt, ist dieser Doppelaspekt abgeschwächt auch bei Artemis und Aphrodite deutlich zu erfassen. Gewiss sind die beiden griechischen Göttinnen nicht ursprüngliche und echte Gebilde griechischen Geistes. Aphrodite ist übers Meer gekommen, wobei Cypern ein wichtiges Bindeglied nach Phönizien mit Sidon und Tyros war, und Artemis, die Schwester des Bogenschützen Apollon, ist so wenig eine ursprünglich griechische Göttin, wie ihr Bruder Apollon ein ursprünglich griechischer Gott ist. Der Anfang des homerischen Apollonhymnus zeigt, dass der Gott erst spät in die Versammlung der Olympier aufgenommen wurde[37]. Kleinasien ist die Heimat der Geschwister Apollon und Artemis. Der Doppelaspekt von Tod und Leben zeichnet bei näherem Zusehen alle drei Gottheiten aus. Artemis als 'Herrin der Tiere' reicht in die Zeit der Jägerkultur zurück: Schickte sie kein jagdbares Tier, musste der

---

[35] Als Lehre der Brahmanen von Philostrat bezeichnet (vit. Apoll. Tyan. 3, 34). Vgl. BAUMANN a.O. (o. Anm. 8); M. DELCOURT / K. HOHEISEL, Art. Hermaphrodit: RAC 14 (1988) 649-682. Philosophisch begegnet der Gedanke wieder bei den Phythagoreern in ihrer Theorie über die Zahlen Eins, Zwei und Drei (Aristot. met. 1, 5, 986 a). Die Zahl Eins entspricht dem doppelgeschlechtigen Ur-Gott: sie ist gerade und ungerade, männlich und weiblich.

[36] W. SCHMID, Art. Epikur: RAC 5 (1962) 681-819, bes. 735-740 ; D. LEMKE, Die Theologie Epikurs = Zetemata 57 (München 1973).

[37] V. 1-13 (20 ALLEN); J. KROLL, Apollon zu Beginn des homerischen Hymnus: Studi Italiani di Filologia Classica 27/28 (1956) 181-191.

Mensch der Jägerkultur ein elendes Leben fristen oder gar in schweren und langen Wintern verhungern. Als Geburtsgöttin herrscht Artemis über die gebärenden Frauen: Mit ihren Pfeilen sendet sie ihnen das Kindbettfieber oder verschont sie: Artemis-Eileithyia[38]. In Aphrodite, der Nachfolgerin von Kybele, Mylitta, Ischtar, Astarte, Tanit, sind Lebens- und Todesaspekt gleichfalls vereint. Die Göttinnen der verschwenderischen Liebe sind zugleich Göttinnen des Verderbens, wie das Geschick des Gilgamesch, den Ischtar begehrte, lehren kann. Liebreiz und Grausamkeit zeichnen diesen Göttinnentypus der Großen Göttin aus: Die Große Göttin des Vorderen Orients ist zugleich Mutter, Geliebte und spröde Jungfrau; sie ist Liebesgöttin und Todesgöttin, Aphrodite und Artemis zugleich. In der Tiefenstruktur sind beide griechische Göttinnen ursprünglich identisch[39]. Dies wird im folgenden noch deutlicher werden.

Doch zuvor noch ein Wort zu Apollon: Mit sicherem Blick hat Goethe die gegensätzliche Wirkungsweise dieses Gottes erkannt und versucht sie in den mit Schiller verfassten Xenien (1796) auszudrücken und gleichsam nachzuahmen: Das Programm-Gedicht der Xenien lautet: "Das doppelte Amt: Saiten rühret Apoll, doch er spannt auch den / tötenden Bogen. Wie er die Hirtin entzückt, / streckt er den Python (Centauren) in Staub"[40].

Zu Apollon und Artemis gehört die Göttin Hekate – Persephone[41]. Wie der Name 'Hekate' zeigt, scheint eine Verbindung zu 'Hekatos', dem Beinamen Apollons, zu bestehen. Nach Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ist 'Hekatos' ein Name oder Wort, das einer kleinasiatischen Sprache entnommen ist[42]. Apollon und Hekate scheinen jedenfalls ursprünglich kleinasiatische Götter gewesen zu sein. Hekate – Persephone gilt im allgemeinen als Göttin der Unterwelt, des Todes, der Todesdämonen und Gespenster, also als Repräsentantin der numinosen Fluchmacht. Dieses Bild ist aber einseitig. Hekate hat auch die Macht, die Toten ans Licht zu führen. Die Toten ihrerseits sind gleichfalls für das Erleben der Alten numinose Wesen und verfügen deshalb über Segens- und Fluchmacht. Mit den Ackerbaukulturen ist ein ausgeprägter Totenkult verbunden. Die Toten galten hier als geheimnisvolle Wesen, die zu fürchten sind, zugleich aber auch als Spender von Fruchtbarkeit und Leben. Wie ein Dämon konnte auch der Tote als gut und böse erscheinen[43]. Die Herrin der Toten ist Hekate; sie leitet ihr Heer und schützt vor ihm. Sie kann die nächtlichen Schreckbilder senden, auch als ein solches erscheinen, andererseits auch davor bewahren. Sie ist beim Tod gegenwärtig, aber auch bei der Geburt; sie sendet Krankheit und kann davon heilen. Hekate ist die Herrin des Zaubers, indem sie den magischen Praktiken Wirkung verleiht; sie kann aber auch vor Zauberei schützen. In den Chaldäischen Orakeln zeigt

---

[38] W. KRAUS, Art. Eileithyia: RAC 4 (1959) 786-798; G. BINDER, Art. Geburt II (religionsgeschichtlich): RAC 9 (1976) 43-171, bes. 75-77.

[39] L. RADERMACHER, Hippolytos und Thekla = Sitz. Ber. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. 182,3 (1916); W. SPEYER, Zum Problemhorizont weiblicher Gestalten der griechischen und römischen Antike: F. WITEK, Frauengestalten des antiken Mythos = Arianna 3 (Möhnesee 2003) XI-XVI.

[40] E. SCHMIDT / B. SUPHAN (Hrsg.), Xenien 1796 = Schriften der Goethe-Gesellschaft 8 (Weimar 1893) 1. – In Hor. carm. 4,6,1-24 erscheint Apollon zunächst als furchtgebietender Bogenschütze; sodann als Musagetes; Bogen und Saiteninstrument umschreiben den Unheils- und Heilsaspekt.

[41] A. KEHL, Art. Hekate: RAC 14 (1988) 310-338; S. I. JOHNSTON, Hekate Soteira, a study of Hekate's roles in the Chaldaean oracles and related literature = American Classical Studies 21 (Atlanta 1989).

[42] Der Glaube der Hellenen 1 (Leipzig, Berlin 1931, Ndr. Darmstadt 1955) 165f.; vgl. KEHL, a.O. 311-313.

[43] SPEYER, Frühes Christentum 2 a.O. (o. Anm. 32) 58. KEHL a.O. 322f.

sie sich als Göttin, die den Theurgen den Willen des göttlichen Vaters offenbart; gleichzeitig gilt sie dort auch als Herrin der Dämonen und Ursache alles Übels in der Welt und im Menschen[44].

Als in hellenistischer Zeit und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit die ägyptische Göttin Isis zur Allgöttin aufstieg, offenbarte sie sich, wie Apuleius in seinem als Roman verschlüsselten Hieros Logos der Metamorphosen mitteilt, unter anderem als Artemis, Aphrodite und Hekate-Proserpina[45]. Für die Hauptfigur der Metamorphosen, Lucius, war Isis zugleich zornige Tyche-Fortuna und heilende Erlöserin, also Göttin des Heils, Salus. Nach langen, schweren Irrfahrten erreicht Lucius endlich durch dieselbe Göttin, die ihn wegen seiner Neugierde in einen Esel verwandelt hat, seine Erlösung. So erscheint hier Isis deutlich als Unheil und Heil spendende Macht. Da Isis in sich die doppelpolige Grundstruktur der zuvor betrachteten Göttinnen Artemis, Aphrodite und Hekate trägt, kann sie sich in ihrer Offenbarungsrede im 11. Buch auch mit ihnen gleichsetzen. Der scheinbare Synkretismus enthüllt sich aufgrund der gleichen Tiefenstruktur der verschiedenen Gottheiten als Wesensgleichheit.

Bekanntlich sind die polytheistischen Religionen in ihrem Reifestadium nicht bei der Vorstellung vieler einzelner Götter stehen geblieben, sondern haben Systeme gebildet. Die Vorstellung einer anthropomorphen Gottheit führte zur Vorstellung von männlichen und weiblichen Göttern. Für diese Aufteilung war der symbolische Aussagegehalt der Naturerscheinungen nicht belanglos. Man denke beispielsweise an die männlich gedachte Himmelsgottheit und die weiblich vorgestellte Erdgottheit oder an die Mondgöttin als eine spezifische Frauengöttin[46]. Die Vorstellung von weiblichen und männlichen Gottheiten musste zu weiterer Vermenschlichung führen. Götterhochzeiten und Götterkinder waren die Folge. Die Mythologen haben als Genealogen mit Hilfe der Vorstellung des Anfangs und des Stammbaums Ordnung in die Vielzahl der göttlichen Wesen zu bringen versucht[47]. Diese Systeme haben unter religiösem und unter religionsphilosophischem Aspekt nur eine untergeordnete Bedeutung für die Gottesfrage. Wichtiger scheint bei den Systemen göttlicher Wesen, zu denen auch die Geister, Dämonen und Engel zählen, etwas anderes, nämlich die Aufteilung der ambivalenten heiligen oder göttlichen Macht auf zwei für sich bestehende selbständige Bereiche, die jeweils einen Pol dieser Macht repräsentieren. Die antiken Religionen und auch die jüdische und christliche Offenbarung sind durch derartige dualistische Strukturen gekennzeichnet. Bereits im Mythos des alten Orients finden sich dafür Belege: die positive Lebens- oder Kosmosmacht in Gestalt Marduks kämpft gegen die dunkle Chaosmacht Tiamat, Osiris gegen Seth, Zeus gegen die Giganten, Apollon gegen Python. Ein Nachklang dieser Kämpfe ist der Endzeitkampf Michaels gegen den Teufel und seinen Anhang in der kanonischen Apokalypse des Johannes[48].

In diesen und in anderen religiösen Entwürfen, etwa in Markions These vom bösen Gott des Alten Testaments und vom guten Gott des Christentums, findet immer eine Trennung statt, eine Trennung, die dem Wesen der göttlichen Macht, so wie sie

---

[44] KEHL a.O. 322f.; JOHNSTON a.O. (o. Anm, 41).

[45] Met. 11, 5, 2f.

[46] W. STAUDACHER, Die Trennung von Himmel und Erde, ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern (Tübingen 1942, Ndr. Darmstadt 1968).

[47] W. SPEYER, Art. Genealogie: RAC 9 (1976) 1145-1268, bes. 1165f.

[48] SPEYER, Frühes Christentum 2 a.O. (o. Anm. 32) 51-68: ‘Fluchmächte und Dämonen. Zur Vorgeschichte des Teufels in der Antike mit Ausblicken auf das Christentum’.

ursprünglich aufgefasst wurde, widerspricht[49]. In gewisser Weise kann man in den dualistischen Versuchen eine Rationalisierung und Ethisierung der ursprünglichen irrationalen, besser transrationalen Vorstellung der göttlichen Macht oder der Gottheit sehen. Vor allem wohl infolge der Entdeckung eines eigenständigen sittlichen Vermögens aufgrund der menschlichen Freiheit, einer Entdeckung, die erst innerhalb der Geschichte der Hochkulturen erfolgt ist, brach sich eine Betrachtungsweise Bahn, die auch an das Gottesbild einen sittlichen Maßstab legte. So kam man zu der Auffassung, dass die Gottheit nichts Böses oder für den Menschen Schädliches wollen und vollbringen könne, dass ihr Zorn, der, wie wir gesehen haben, Ausdruck ihres heiligen Wesens ist, tatsächlich die sittliche Entrüstung über einen Frevel der Menschen sei und so nur im Dienst ihrer Strafgerechtigkeit stehen könne. Demnach mussten alles übrige Böse und Lebensfeindliche, alle übrigen Fluchzustände in der Welt und im Leben der Menschen auf andere Ursachen zurückgehen. Diese anderen Ursachen sah man in einer mehr oder minder selbständigen Schadensmacht, die der Gottheit, die jetzt nur noch mit der heiligen Segensmacht gleichgesetzt wurde, und den unter ihrem Schutz stehenden Menschen feindlich gesonnen war. So war die Vorstellung eines dämonischen Gottesfeindes geboren[50]. Das Ungeheuer der Tiefe, Tiamat, der Gott der Wüste Seth, die Giganten, der Drache Python, die Dämonen, der Teufel und sein Anhang galten als diese numinosen Fluchmächte. Diese Entwürfe der geschichtlichen Religionen haben das Geheimnis der göttlichen Macht nicht mehr so deutlich bewahrt wie die zuvor besprochenen wohl älteren Vorstellungen. Nicht allzu schwierig wäre es nachzuweisen, dass auch das Neue Testament zahlreiche Hinweise auf das Geheimnis der Verbindung von göttlicher Segens- und Fluchmacht bietet[51].

6. Schlussbetrachtung

Die vorgetragenen Überlegungen gehen von der Einheit des Weltganzen und seinen Erscheinungen aus. Hinter allen geschichtlichen Religionen leuchtet die Einheit der göttlichen Macht oder der einen Gottheit auf. Die Gottheit ist die übermenschliche, geheimnisvolle Macht, die die Menschen seit jeher als die Quelle von Leben und Tod, Heil und Unheil, Segen und Fluch gefürchtet und verehrt haben. Damit ist die letzte gemeinsame Grundlage aller Religionen bestimmt: die geheimnisvolle übermenschliche Macht, die sich in den Grundgegensätzen, die die Welt bilden, und in der sich in ihnen zeigenden Steigerung immerfort offenbart. Hierin liegt zugleich auch die Wahrheit der geschichtlichen Religionen verborgen: sie stimmen aufgrund der ganzheitlich ausgerichteten religiösen Erfahrung und Einsicht der Menschheit mit dem aus komplementären Grundgegensätzen gestalteten Wirklichkeitsganzen überein.

---

[49] A. von HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott [2](Leipzig 1924, Ndr. Darmstadt 1985).

[50] W. SPEYER, Art. Gottesfeind: RAC 11 (1981) 996-1043, bes. 1030-1034; DERS., Frühes Christentum 2 a.O. (o. Anm. 32) 51-68.

[51] SPEYER, Frühes Christentum 1 a.O. (o. Anm. 4) 140-159. 495, bes. 156-159: "Religionen des griechisch-römischen Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne". – Am Ende des 15. Jahrhunderts begegnet in der niederländischen und deutschen Malerei das Thema des Weltgerichtes mit Christus, aus dessen Mund rechts die Lilie (für die zur Seligkeit Bestimmten) und links das Schwert (für die zur Verdammnis Bestimmten) hervorgeht (R. van der Weyden, Hans Memling u.a.). Lilie und Schwert symbolisieren hier Segen und Fluch (andere Deutung: M. PFISTER-BURKHALTER, Art. Lilie: Lexikon d. christl. Ikonographie 3 [1974] 100-102, bes. 101).

Aufgrund anderer Überlegungen dürfte Nikolaus von Kues zu einem Ergebnis gelangt sein, das dem hier vorgetragenen nahe kommt. In seiner Schrift *De pace fidei* bemerkt er: "Alle, die jemals mehrere Götter verehrt haben, haben dadurch vorausgesetzt, dass die Gottheit existiert. Denn sie verehren jene in allen Göttern, die gleichsam an ihr teilhaben. Wie nämlich, wenn die weiße Farbe nicht existiert, keine weißen Gegenstände vorhanden sind, so gibt es auch keine Götter, wenn die Gottheit nicht existiert. Die Verehrung der Götter bekennt demnach die Gottheit"[52]. Von hier ergeben sich für Nikolaus von Kues auch Folgen für die Bedeutung Abrahams, den wir als einen hervorragenden Repräsentanten des religiösen Menschen auch unter universalreligions-geschichtlichem Aspekt bezeichnen dürfen. Der religiöse Mensch ist jener, der den von uns beschriebenen ambivalenten Urgrund der Wirklichkeit bis zur Hingabe seiner selbst bejaht und sich der ambivalenten Wirkung der Gottheit in Segen und Fluch nicht widersetzt[53]. Abraham war bereit, seinen Sohn Isaak und damit die Zukunft seines Geschlechts hinzugeben. In dieser Bejahung der numinosen Fluchmacht liegt ein Akt des Vertrauens und damit des Glaubens an die Souveränität Gottes. Insofern "ist Abraham", wie der Kusaner den Völkerapostel Paulus sprechen lässt, "der Vater des Glaubens aller Glaubenden, seien sie Christen oder Araber oder Juden [d. s. die drei Ausformungen der Offenbarungs- oder prophetischen Religion], denn er glaubte Gott und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Die Seele des Gerechten wird das ewige Leben erben. Ist dies aber zugegeben, so werden nicht jene Verschiedenheiten der Riten Verwirrung stiften; denn sie sind als sinnhafte Zeichen der Wahrheit des Glaubens eingerichtet und empfangen: die Zeichen aber unterliegen der Veränderung, nicht aber das Bezeichnete"[54]. Mit diesen Worten hebt der Kusaner die Zeitlosigkeit der einen göttlichen Macht oder Gottes hervor: Die Religionen umkreisen in bunten Bildern die ewige Mitte der heiligen oder göttlichen Macht, das Geheime-Offenbare, die unbegreifliche Einheit in Segen und Fluch[55].

---

[52] c. 6: L. GABRIEL (Hrsg.), Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften 3 (Wien 1964, Ndr. ebd. 1989) 724; vgl. auch Th. MCTIGHE, Nicholas of Cusa's unity – metaphysics and the formula *Religio una in rituum varietate*: Nicholas of Cusa in search of god and wisdom, Festschrift M. Watanabe = Studies in the history of christian thought 45 (Leiden 1991) 161-172.

[53] SPEYER, Studien a.O. (o. Anm. 21) 96-105; DERS., Frühes Christentum 2 a.O. (o. Anm. 32) 271-279.

[54] De pace fidei c. 16 (ebd. 778 GABRIEL); vgl. M. SEIDLMAYER, 'Una religio in rituum varietate'. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues: Archiv f. Kulturgeschichte 36 (1954) 145-207; W. A. EULER, Cusanus' Verständnis der negativen Theologie und seine Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen in *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani'*: Theologische Quartalschrift 181 (2001) 132-142.

[55] Ferner vgl. die Lehre des Cusaners vom Zusammenfall der Gegensätze, der c*oincidentia oppositorum*, die aber gleichsam noch diesseits Gottes liegt; G. VON BREDOW, Art. Coincidentia oppositorum: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (1971) 1022f.

Philotheos **5** (2005) 154-164

Vladan Perišić
Belgrade

ΠΙΣΤΙΣ
Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith

Although the words πίστις (*faith*, *trust*), ἀπιστία (*untrustworthiness*, *unbelief*), πιστός (*trusting*, *faithful*), ἄπιστος (*distrustful, untrustworthy*), πιστεύειν (*to trust*, *to believe*), ἀπιστεῖν (*to distrust*, *to disbelieve*) etc. are not *termini technici* of the religious language of the Classical Greek era, there are cases attesting that πίστις can also denote "belief in gods".[1] In an even more ancient period of Greek history πίστις, as an abstract noun[2], denotes *trust*, *confidence* (e.g. in Hesiod's or Sophocles' works), and so does the adjective πιστός – *reliable*, *confidential*, even *devoted*, although not necessarily in a religious sense. The word that denotes belief that gods exist is νομίζειν (to be *accustomed* to, to *consider* as, e.g. in Aeschylus' works), and only later, as a consequence of disputes with Sceptics and atheists, the word πιστεύειν adopts the same meaning, i.e. to believe in god(s). However, along with those mentioned above, another meaning of the word appears in philosophy: here, the word begins to denote one of the two lower types of cognition.

Plato

In the famous passage about the comparison with the line[3] Plato arranged cognitive levels, starting from the lowest to the highest, as follows: (1) εἰκασία, (2) πίστις, (3) διάνοια and (4) νόησις (each of these cognitive levels corresponds to a specific level or region of being – which we shall not discuss here any further). The two lower cognitive levels Plato often names with one common name – δόξα (*opinion*, *belief*, *conviction*). In this context, obviously, πίστις does not have a religious meaning at all: it has for its object nothing divine, but *the sensible world of material objects*. In other words, πίστις is the type of cognition still far away from reaching the truth; it is some kind of *conviction* (δόξα), based on the sense data, and concerning sensible things. In another passage Plato says that the truth is related to conviction in the same way the true being relates to the world of change.[4] Therefore, πίστις does not have for its object an eternal being (τὸ ὂν ἀεί), but only that susceptible to change (τὸ γιγνόμενον).

Neoplatonism

In Aristotle's philosophy exists the opposition πίστις – ἀπόδειξις, taken over, later, by

[1] E.g. in Plato, *Laws* 966c7.
[2] After all, all nouns ending in -τις (-σις) originally have only abstract meaning.
[3] *Republic* 509d1 -511d5.
[4] *Timaeus* 29c3: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

both Plotinus[5] and Proclus. However, it seems that both Aristotle and Plotinus value πίστις, as cognition, more than Plato did. Thus, in Plotinus, e.g., when the soul withdraws from the vision of the One, it substitutes this vision (a) by dialogue of the soul,[6] (b) by demonstration,[7] and (c) by πίστις. Accompanying the preceding two the πίστις itself, here, is not likely to be overly underestimated.

However, in the period after Plotinus, Greek philosophy was more and more approaching not only theology (it contained theology from its very beginning), but also religion. It is rightly observed that in that period "while Origen and his followers tried to supplement reason with authority, the pagan philosophy more and more strived to substitute reason with authority – and not only with authority of Plato, but the authority of Orphic poetry, hermetic theosophy and Chaldaean Oracles as well."[8] On all these "authorities" and on those similar to them, Neoplatonists wrote many commentaries and interpretations, treating them as holy scriptures (thus e.g. Late Neoplatonists, from Porphyry in 3rd to Psellus in 11th century, considered Chaldaean Oracles to be the holy book, based on divine revelations). For them πίστις cease to be only a lower level of cognition, i.e. cognitive state of spirit of the uneducated who were convinced in certain aspects of things, without being able to give valid reasons for those convictions of theirs. Quite contrary, a difference between *rational* and *irrational* faith (πίστις) is gradually being introduced.[9] It is possible that this difference is rooted in Plato[10], but it nevertheless belongs to Porphyry (232/3 – 305 A.D.) It appears that he considers as irrational the faith of Gnostics and Christians, and as rational the one demanded by philosophy. Still, already here "irrational" does not mean "less worthy". On the contrary, for Porphyry faith is the only way of man's salvation: "we must believe (πιστεῦσαι) that our only salvation is in turning to God (ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή)", and that, without this faith we cannot (by taking some other path) reach the truth, love or hope.[11] Now it is possible for us to observe that faith, by adopting other meanings, gains in its own importance.

Simplicius (the first half of 6th century A.D.) also distinguishes between the faith irrational and separated from the proof (ἀπόδειξις), and that one which goes with a proof.[12] But regarding faith Simplicius stands closer to Plato than Plotinus does, since the latter sometimes holds πίστις for a cognitive power alternative to ἀπόδειξις, while the same would have been unacceptable for Simplicius.[13] According to Proclus (410/412-485 A.D.) faith differs both from the convictions based on sense data, and from the convictions based on the rational proofs. For him faith is a theurgic force (πίσ-

---

[5] *Enneads* 4, 7, 15.

[6] Probably influenced by Plato (*Sophistes* 264a9: αὐτης πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος).

[7] Maybe influenced by Aristotle's deductive logics, which would, also, come under διάνοια.

[8] E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, W. W. Norton and Company, IMC, New York, 1970 ([1]1965), p. 122.

[9] See Porphyry, *Ad Marcellam*, ed. A. Nauck, Porphyrii Opuscula, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1886, Ch. 32, p. 288.

[10] He in Timaeus 37b9 mentions "beliefs that are sure and true" (πίστεις ... βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς) thus implicating that there are also those which are weak and unfounded.

[11] Ibid, Ch. 24.

[12] Maybe the later comes from Aristotle, in whose philosophy πίστις, beside the meaning it has in Plato, also denotes *the feeling of certainty that comes to us after reaching the proof* – this will be discussed somewhat later in the text.

[13] See J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 241. See the whole Chapter 17.

τις ... ἡ θεουργικὴ δύναμις) "which is better than entire human wisdom."[14]

Therefore, by its meaning and importance faith (πίστις) has, in the Greek Philosophy of the Late Neoplatonism, greatly differentiated itself from its original philosophical (i.e. Plato's) sense. At first denoting only *uncertain and variable conviction* (δόξα) *based on the sense data obtained from the material world* πίστις was, with the change of the entire course of Greek philosophy, more and more approaching the role of the basic means of man's *salvation* (Porphyrius) which is even "above entire human wisdom" (Proclus).

Tertullian

Tertullian is often attributed the saying "I believe because it is absurd" (*Credo quia absurdum est*), and so the saying is then proclaimed to represent typically Christian standpoint. However, two things need to be said in this respect. *Firstly*, it appears that Tertullian never said something like that, and that, in fact, we deal here with an incorrect quotation. *Secondly*, and this is more important, we know for the fact that Tertullian did say "It is certain, because it is impossible" (*Certum est quia impossibile est*), and that is something altogether different – being, in fact, one of Aristotle's standard arguments. Thus e.g. in the *Rhetoric*[15] citing various (common) places that can be useful while deriving enthymems, Aristotle says that a place like that can be derived "from what is considered to have happened, although it is (thought to be) impossible, since something like that would have never even been thought of, if it had not actually happened" (ἐκ τῶν δοκούντον μὲν γίγνεσθαι ἀπίστων δέ, ὅτι οὐκ ἂν ἔδοξαν, εἰ μὴ ἦν).[16] With this, Aristotle wants to say that the less possible an event seems to be, the less possible is that anyone should believe in it, without reliable evidence by which, in a certain way, one is 'forced' to believe in it. Moreover, the very improbability of one such event is in favour of stating its authenticity. For, "if something is neither probable, nor expected [sc. and people talk about it as such], then it is true" (εἰ οὖν ἄπιστον καὶ μὴ εἰκός, ἀληθὲς ἂν εἴη).[17] Namely, what is true is not true because it appears acceptable and probable (οὐ γὰρ διά γε τὸ εἰκὸς καὶ πιθανὸν δοκεῖ οὗτος),[18] but simply because it is like that *de facto*, regardless of what we expected and what appeared probable and acceptable to us.

Tertullian now completely adopts this argument (he often uses philosophical arguments, although he is, at least nominally, against philosophy) and uses it for apologetic purposes. He, similarly to Aristotle's observation, wants to say that the resurrection of Christ must be a true event, because it is, considering ordinary human expectations, so improbable and impossible that none would have preached it if it had not actually (*de facto*) happened. In other words, if apostles had wanted to convince us of some fiction, then, this fiction would have to have been probable, i.e. acceptable to us, so that we could more easily believe in it, (is it not the effort of every liar to make his lie seem as convincing as possible just so that the people would more easily believe in

[14] Proclus, *On Theology according to Plato* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας), ed. Aem. Portus, Hamburg 1618, p. 63.

[15] *Rhetoric* 1400a, ed. Aristotelis *Ars Rhetorica*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross Oxford University Press, Oxford, 1959.

[16] Ibid, 1400a 5-6

[17] Ibid, 1400a 7-8.

[18] Ibid, 1400a 8-9

it?). But, since the resurrection from the dead is an *extremely improbable* event, and many had, in spite of that, testified about it, then they must have been confronted with irrefutable evidence, otherwise it would never have occurred to them to testify about such a 'foolishness' and 'insanity'. Consequently, and that is what Tertullian wants to say, this event actually (*de facto*) happened, and so the assertion of it must be true.

Clement of Alexandria

Clement of Alexandria represent a unique *transition* between Greek (especially Aristotle's) teachings, that he relies on, and those purely Christian, which he (it is questionable whether he always does it successfully) supports. Let us therefore discuss his understanding of faith (πίστις) in more detail.

Πίστις in Clement's teachings, has three basic meanings.[19]

(1) Πίστις is that *attitude of certainty of human spirit in the first, unproved principles from which a proof is derived*: εἰκότως τοίνυν πίστει περιλαβόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχήν...[20] Explaining in more detail what he thinks by that, Clement writes in another place "either everything needs proof, or something is reliable [i.e. trustworthy] by itself (τὰ ἐξ αὐτῶν πιστά)."[21] In the first case, by demanding a proof for each proof, we shall fall into an endless regression, and so, in this way, the proof itself will be destroyed. In the second case, what are reliable in itself will become the principles of proving. So, philosophers admit that principles of everything are unproved. Hence, if a proof exists at all, then, consequently, there must be something that precedes it, which is reliable and is called 'primary' (basic) and unproved. According to that, every proof leads back to the unproved belief (ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν ἡ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται).[22] It is impossible not to connect this Clement's observation with similar observations of Plato and Aristotle.

Thus, speaking about the process of cognition of what is intelligible (νοητόν) Plato divides the sphere of intelligible in two parts.[23] The first part of the sphere of intelligible a soul explores by means of hypothesis (ἐξ ὑποθέσεως), that is to say that the exploration here progresses *from hypothesis to what can be explained with it*, or, as the ancient Greeks would say, to the 'secondary', 'derived' or 'final' (ἐπὶ τελευτήν), and not to the initial or the first (primary) (οὐκ ἐπ' ἀρχήν), while *the hypothesis itself remains unexplained*. In this way mathematical entities are explored, and they are ontologically in the middle (= intermediate) between ideas and sensible things. Means by which this kind of beings are investigated in this way is understanding (διάνοια) which epistemologically is in the middle (= intermediate) between reason (νοῦς) and opinion/belief (δόξα). Second part of the sphere of intelligible a soul explores starting from hypothesis (ἐξ ὑποθέσεως) and progressing *towards the nonhypothetical princi-*

---

[19] See: C. Merk, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigheit von der griechischen Philosophie*, Diss. Leipzig, 1879, pp. 17-27; M. Daskalakis, *Die eklektis Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigheit von der griechischen Philosophie*, Diss. Leipzig, 1908, pp. 32-43; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers I*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1956, pp. 120-127; S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 119 and the whole Chapter III, 1.

[20] *Stromata* VII, 95, 6.

[21] See in *Stromata* II, 13, 4-14 , and compare with the *Nicomachean Ethics* 1140b31-1141a3.

[22] *Stromata* VIII, 6,7 – 7,2

[23] *Republic* 510b-511b.

ple of everything (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον or μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών). And this first nonhypothetical principle of everything can only, according to Plato, be the principal idea of Good which, exactly because it is the principle and the cause of everything, is not inside of that everything, but outside of it and transcends it = ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[24] This *transcendent Good* evades every proof, but because of that, it is what every proof (in larger or smaller number of steps) always supposes as although *unproved, still absolutely reliable principle*. In this could lay one of the sources of above mentioned Clement's opinion of unproved first principles which we can only believe in.

Second source is, certainly, Aristotle. As it is known, he repeats many times that the proof for each proof can not be demanded, but the proof must start with some unproved but true and therefore reliable principles (ἡ γὰρ ἀπόδειξις ἐκ πιστοτέρων τε καὶ προτέρων εστίν)[25] which are learnt by themselves (αἱ μεν γὰρ ἀρχαὶ δι' αὑτῶν sc. γνωρίζεσθαι).[26] Therefore apodictic knowledge (τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην) must result from "what is true and first and immediate and better known and prior and the cause of conclusion" (ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος).[27] Furthermore, not every science is apodictic, i.e. not every knowledge can be proved (οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι): e.g.. the knowledge of what is *immediate* remains unproved (τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον), and what is more, *necessarily* unproved (ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι).[28] Therefore, it is *necessary* (ἀνάγκη ἐστί) *that not everything can be proved* (μὴ πάντων εἶναι ἀπόδειξιν),[29] but that there are things (and those are the true and first things: ἀληθῆ καὶ πρῶτα) which do not base its credibility and reliability on other things, but possess it in themselves (ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δ' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν).[30]

The mixture of these Plato's and Aristotle's ideas, which is also noticeable in terms of terminology, we find in Albinus' works, (which is only natural, since he constantly tries to reconcile the two). Describing the process "of the three types of analyses", he writes: "There are three types of analyses: the first is the ascent from the sensible to the first intelligibles, the second is the ascent with the use of the shown and proved towards unprovable and immediate statements, and the third leads upwards from hypothesis towards non hypothetical principles."[31] It is evident that the teaching

[24] Ibid, 509b9.

[25] *Prior Analytics* 64b32-33, ed. Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford, 1964.

[26] Ibid, 64b35-36.

[27] *Posterior Analytics* 71b20-22, ed. as *Prior Analytics*. Aristotle goes on to explain what he means under each of these conditions, but that discussion goes beyond the scope of this paper.

[28] Ibid, 72b18-22.

[29] Ibid, 84a31

[30] *Topics* 111a30-11b19, ed. Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi*, Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford (corrected edition 1974).

[31] Ἀναλύσεως δὲ εἴδη ἐστὶν τρία ἡ μὲν γάρ ἐστιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος, ἡ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων καὶ ἀποδεικνυμένων ἄνοδος ἐπὶ τὰς ἀναποδείκτους καὶ καὶ ἀμέσους προτάσεις, ἡ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἀνιοῦσα ἐπὶ τὰς ἀνυποθέτους ἀρχάς (Διδασκαλικός 157, 9-12 in 6th volume of Plato's works, ed. C. F. Hermann, Leipzig, 1921-1936, or ed. P. Louis, Ἀλβῖνος, Ἐπιτομή, Texte et traduction, Paris, 1945).

that proof cannot be demanded for everything and that, hence, there *exist unprovable and absolute, and therefore reliable, principles of proofs* (that is to say *of scientific knowledge*), became integral part of the teachings of the so called Middle Platonism. It seems that Clement adopted this teaching right from the scriptures of Late Middle Platonism whose contemporary he was.

So Clement uses the term πίστις to denote the accepting of those *first and therefore unprovable principles in the process of proving*. He broadens this meaning so that πίστις, in his teaching, includes also the accepting of sense-perception as the source of immediate cognition (it is, probably, based on Stoic teaching of συγκατάθεσις and Epicurean teaching of πρόληψις, but that we shall not discuss here).

(2) Πίστις is *the firm conviction of reason in what is scientifically proved*. This meaning of the word πίστις Clement also adopts from Aristotle. Thus e.g. in the *Topics* πίστις is brought about by deductive reasoning (διὰ συλλογισμοῦ),[32] and in the *Prior Analytics* it is similarly said, and also added that "everything we believe in [what we are convinced in] we believe [we are convinced] either on the basis of syllogism [i.e. deduction], or on the basis of induction" (ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἀπαγωγῆς).[33] In the *Posterior Analytics* Aristotle also claims that belief in something, just as the knowledge about it, is based on syllogistic, i.e. solely deductive, proof (πιστεύειν τε καὶ εἰδέναι τὸ πρᾶγμα τῷ τοιοῦτον ἔχειν συλλογισμὸν ὃν καλοῦμεν ἀπόδειξιν),[34] and in the *Nicomachean Ethics*, he claims that the knowledge (which he defined there as "the ability of proving" – ἕξις ἀποδεικτική) consists in the recognition of principles, or to be more precise – "a man knows [something] when he is in some way convinced, and when he knows principles" (and if he knows only consequences, i.e. inference of syllogisms, but not the principles, then his knowledge will be only coincidental).[35] About this type of πίστις Aristotle speaks most concisely in the *Rhetoric*: "we are most convinced only in what we consider proved" (πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδεῖχθαι ὑπολάβωμεν).[36] Therefore, firm = deductive = scientific proof gives us the feeling of firm conviction (πίστις) in what is proved by it. Clement entirely accepts this.[37]

However, Clement does not stop here, but makes further distinction, between (a) πίστις which is based on ἐπιστήμη and (b) the one the base of which is δόξα, when he writes: πίστεως δ' οὔσης διττῆς, τῆς μὴν ἐπιστημονικῆς, τῆς δὲ δοξαστικῆς.[38] But it seems that neither this division is his own, but that it is based on Aristotle's distinguishing between (a) scientific and (b) dialectical and rhetorical syllogism. Namely, while scientific syllogism (or simply – proof)[39] is based on premises which are true, dialectical and rhetorical syllogisms are based on premises which rely on δόξα.[40] However, it seems that these Aristotle's teachings Clement also adopted indirectly, i.e. through the Middle Platonism. Although twofold πίστις: (1) ἐπιστημονική and (2) δοξαστική we do not find explicitly in the scriptures of the Middle Platonism, we can

[32] *Topics* 103b7.
[33] *Prior Analytics* 68b13-14.
[34] *Posterior Analytics* 72a25-26. See also 72a30-31 and 72a 35-36.
[35] Aristotelis *Ethica Nicomacheia* ed. Text and comment J. Burnet, London, 1900.
[36] *Rhetorics* 1355a5-6. See also 1377b23.
[37] See *Stromata* VIII, 5.1; VIII 5.3; VIII 7, 6.
[38] *Stromata* II, 48, 1; see also VIII, 5, 2-3.
[39] *Prior Analytics* 71b18: ἀπόδειξιν δε λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν.
[40] See *Topics* 100a 27-30 and *Prior Analytics* 46a9-10.

still find rather sufficient base for it, e.g. in Pseudo-Plutarch's works (connecting of πίστις with scientific knowledge)[41] and in Albinus' works (Aristotelian distinguishing between (a) scientific proof and (b) dialectical and rhetorical syllogism).[42]

Clement, however, now goes one steep further and gradually gives more and more importance to faith (πίστις). On the basis of the fact that πίστις is a direct product of scientific knowledge, he first equalizes it with this knowledge: πίστις = γνῶσις.[43] And, second, he elevates πίστις above ἐπιστήμη (κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον)[44] on the basis of the fact that ἐπιστήμη can exist *only if* reason is firmly convinced (i. e. if it has πίστις) in the truth of the object of ἐπιστήμη. In other words, πίστις is *conditio sine qua non* for ἐπιστήμη (because it would be *contradictio in adiecto* to claim that we know something but that we do not believe in it). Maybe it is even more correct to say that for Clement ἐπιστήμη (i.e. knowledge based on ἀποδειξις) is *epistemological conditio sine qua non* for πίστις, and that πίστις is *psychological conditio sine qua non* for ἐπιστήμη.

(3) Πίστις is faith in religious sense, i.e. *taking of what is said in the Bible for true without investigation*.[45] This kind of faith Clement calls ψυλή or κοινή πίστις and holds that it is not the highest form of faith. He will make great effort to show the necessity of elevating this simple faith to its superior form, i.e. to a higher form of knowledge which he calls γνῶσις: "Those who tasted only what is written [in The Scripture] are [simple = ψυλή = κοινή] believers (πιστοί), but those who proceed [with investigation] manage to grasp the truth correctly: these are gnostics [experts, specialists]."[46]

The research which is necessary to conduct so that a man from a simple believer should rise to a true expert, i.e. gnostic, is a special *interpretation* of The Scripure which has for its goal revelation of its hidden meaning. This method of interpretation is not other than Philo's *allegorical* method,[47] with which he intended to reconcile Greek philosophy with Jewish faith, i.e. to harmonize the latter with those philosophical teachings which he respected, above all with Platonism. Inspired by this Philo's intention to bring The Scripture in to accord with Greek (especially Platonic) philosophy by using allegory, Clement also wants to show that "because every kind of knowledge must eventually be based on some unproved principle, then, there is no sufficient reason

---

[41] *De Placita Philosophorum* 877c1: πᾶσα γὰρ ἀπόδειξις καὶ πᾶσα πίστις ἐπιστήμης.

[42] Διδασκαλικός 153, 27.

[43] *Stromata* II, 49, 3: ἡ γὰρ ἀνωτάτω ἀπόδειξις ... πίστιν ἐντίθησι ἥτις ἂν εἴη γνῶσις.

[44] *Stromata* II, 15, 5.

[45] *Stromata* VII, 55, 2; VII 57,3; VII 95,9.

[46] *Stromata* VII 95, 9; See also V, 5, 2 and V, 11, 1

[47] The method of *allegorical* interpretation should not be confused with the method of *typological* interpretation. There are many examples of the latter already in The New Testament. The former was used by the Stoics, Platonists, Philo, Panthen, Clement, Origen, but also by many Fathers coming after them, but with none of them this method proved particularly successful, at least as we see it today. That was one of the reasons, why St. Basil the Great, who uses it sometimes, later on refused to use it as a main method in his interpretation of The Scripture: "As a matter of fact, when I hear grass I understand grass, and when I hear a plant and a fish and a beast and an animal, I accept all these as I hear them. And I am not ashamed of the gospels [Romans 1, 16]", (Ὁμίλιαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον, 9, 2). The end of the sentence which is, actually, word for word citing of St. Apostle Paul, shows us one more, by fare more important reason why St. Basil avoids allegorical and accepts word for word interpretation of The Scripture, and these are the words of Christ: "whosoever therefore shall be ashamed of me and of my words in this adulterous and sinful generation, of him also shall the Son of man be ashamed, when he cometh in the glory of his Father with the holy angels." (Mark. 8, 38)

for opposing Greek philosophers to the Christian idea of faith."[48]

The Old Testament

The first thing noticeable now in comparing philosophical with biblical, and that *eo ipso* means also with patristic[49] conception of faith, is that the latter is more personal and 'existential'. Above all, there πίστις also includes – *communion*[50], because it always denotes *man's response to God's call*. Without mutual relationship between God and man – there is no faith. And in that relationship created by God man is always the one who *responds* while, the 'initiative' belongs to God. 'To believe' means "to accept with one's whole heart," (which in The Bible means – with one's whole being) God *as God*. Hence, 'not to believe' means to abandon God. 'To believe' is the same as to be in the covenant (testament) with God, and 'not to believe' denotes the breaking of that divine–human covenant and removing oneself from it.

In the whole Old Testament, and later also in The New Testament, as well as in the teachings of the Holy Fathers, πίστις refers to a relationship with God which embraces the whole man, both his 'outer' and even more so his 'inner' life. Faith is here an expression which points to a special way of human existence. In this respect, faith is not (mainly) *epistemological*, but *ontological* and *existential* category. A man *lives* according to his faith when he 'knows' and 'feels' that his being, that the whole of his existence, depends exclusively on God and his own relationship with God. The clearest expression of this conception in the Old Testament is found in the words of St. Prophet Isaiah. For him 'to be' and 'to believe' mean the same. Moreover, faith is understood here as *the only* mode of true existence. Also, the only criterion of human existence is his *relation towards Yahweh* and his will. And in the teachings of so called Deutero-Isaiah, the hope in Yahweh is understood as a kind of renewed existence, as gaining of miraculous superhuman power which makes possible even that what is otherwise impossible. That is not an usual life energy, but the energy of faith, i.e. a completely dif-

---

[48] S. R. C. Lilla, op. cit. pc. 141. See *Stromata* II, 16,4: εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω ὅτι αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικται.

[49] I think it should not be specially proved that all fundamental biblical terms, and the term faith is such, are semantically preserved in the teachings of the Fathers.

[50] That communion, however, includes in itself, not only present, but also past and future members and no matter how this concept may seem unusual and difficult to understand today, when individualism takes its toll, it is still deeply impressed in the way of thinking of the Old Testament Jew. Thus for example, when we are talking about one family we should also include its ancestors, or to be more precise, when we are talking about ancestors we should also take into consideration their living descendants, and take them all as a whole or as an individual. There 'me' is 'us', and 'us' is 'me'. It is worth-while, for example, to compare six transitions of a subject from singular into plural and from plural into singular in the same (43) Psalm, which are comprehensible only in this context. About this see H. Wheeler Robinson, „The Hebrew Conception of Corporate Personality", *Werden und Wesen des Alten Testaments*: Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4-10. September 1935, published by P. Volz, A. Strummer, and J. Hempel (*Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66), Berlin, 1936, and also "The Group and the Individual in Israel" in *The Individual in East and West*, published by E.R. Hughes, 1937, from the same author. Exactly because of such understanding of things, St Apostle Paul can, completely naturally, make an entirely Jewish contrast between Adam and Christ: "For as in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive." (1. Corinthians 15,22). Just as Adam with what is his characteristic (he was the first to have experienced death) is the founder of human mortals, so is Christ with what is his characteristic (he was the first to have been resurrected from the dead) the founder of human immortals.

ferent power from the former. That is the power that God himself gives to the helpless. With it they defeat otherwise invincible forces of this, and of all other worlds, even death itself. And that is because its origin is not of this world, i.e. it is divine.

Hence "the people of God" (in The Old Testament Hebrews and in The New Testament the Church comprised of 'the chosen' from all nations), compared with all other nations, has a special way of being, a unique mode of existence (τρόπος ὑπάρξεως) which it owes to faith. That people established itself as 'God's' people by choosing faith to be the basis of the relationship between them and God. It is true that God had chosen that, and not some other nation, but it is also true that they freely chose to be chosen. And that is because *the true faith cannot bear the absence of freedom.* The explicit attitude of the free faith could read as follows: It is true that You call me, but I can either answer or not answer. Therefore the chosen is the one who answers this God's calling, thus, seemingly paradoxically, putting himself in the 'chosen'. Therefore, in a certain way it could be said that *a man chooses God, just the same as God chooses a man*.

The faith in God in the Old Testament has one more characteristic element. It is not some general trust in God, but it is founded on what God had done in the *past* (in that extent it is similar to *devotion*: he who believes in God is at the same time devoted to Him).[51] But, that faith carries with itself certainty, as well, i.e. certainty that God will keep his word and do as he promised (in that respect it relates also to the *future*, and in that way it is by its meaning, almost equal to hope). Especially in The Psalms faith is trust in God's help. Πίστις of The Old Testament is therefore a combination of *certainty*, *trust*, *hope* and *expectation*. It is impossible to say for any of these meanings that it is the only or even the most important one, except, of course, in a specifically defined context.[52]

The New Testament

Christian use of the word πίστις has preserved all the nuances of its use among the Jews and in the Old Testament. Faith, among other things, has here a *cognitive* role as well: "Through faith we understand (πίστει νοουμεν) that the worlds were framed by the word of God, so that things which are seen were not made of things which do appear."[53] It was also tightly connected with ὑπακοή.[54] In the synoptic gospels, πίστις again denotes belief, moreover trust in the miracle of God's help (and thus it is closely connected with the faith in the power of prayer). Furthermore, the faith in God is tightly connected with *hope* – which is directed towards the invisible (περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων)[55], which, again, is not an abstraction or an idea, but reveals itself as a person, as the one Invisible (τὸν ἀόρατον).[56] And exactly because the living and true God is the one to whom all our hope is directed, and he himself is invisible, that hope

[51] Biblical example for this devotion, especially in the times of great temptation, is Abraham, but so are other Patriarchs as well.

[52] In rabbinic scriptures, however, faith is regarded rather one–sided – as *obedience to low*. To believe in God and to be obedient to him – is the same.

[53] *Hebrews* 11, 3.

[54] Especially in St. Apostle Paul.

[55] *Hebrews* 11, 7.

[56] *Hebrews* 11, 27.

needs support, base, foundation which will make it real *in spite of* "the elements of this world"; hope needs a 'bridge' which will bridge the gap between it, conceived as simple psychological (i.e. based on nothing) expectation, and the living God – as the only guarantor of its realization. That 'bridge' is faith: "Now faith is the substance (ὑπόστασις) of things hoped for, the evidence of things not seen."[57]

While in the Old Testament faith is the relationship of obedience and devotion to God whose existence is not brought into question, in the New Testament faith in Jesus Christ is not obedience to the one who was always recognized as God. On the contrary, that Jesus *is* Son of God is visible and understandable only by faith. Thus, it is by faith that we *recognize* God. To believe means to take it on faith that Jesus is Christ, the Messiah, the Lord's anointed. By faith we make with him that personal contact that leads to baptism and, thereafter, to the Eucharist. Therefore faith here is not only cognitive, but, it is, above all, *ontological* connection and relationship that brings salvation, that leads into the eternal life, that secures eternal being. It is the thread by which a man holds onto God (the only stable foundation) while hanging above the abyss of non-being from which he originates. It is a life-saving rope a man uses to climb above the chasm in which the jaws of non-existence gape, towards the only firm and safe guarantor of (eternal) existence. Hence faith (πίστις) and disbelief (ἀπιστία) are equal to existence and non-existence, to life and death. And, because the only guarantor of the eternal life is Jesus Christ, πίστις is simply a hallmark of following Christ, i.e. for Christianity: to have faith *means* to be a Christian. Thus πίστις becomes existential category, i.e. a sign of a new way of man's existence: by faith a Christian already here and now exists *eschatologically*.

That eschatological way of being is the way of being of the 'new' man.[58] To exist ἐν πίστει means to exist ἐν χάριτι, and, finally, to exist ἐν κυρίῳ (ἐν Χριστῷ). A man "in Christ" (i.e. Christian) knows that he owns his salvation to his faith. Even the justice of God (δικαιοσύνη) is connected with faith (πίστις), and not with the acts done in accordance with the law (ἔργα νόμου), which is completely paradoxical from the Jewish point of view. However, here we should make a more subtle distinction: the acting in accordance with the law of God is not itself rejected, but only the *pretension* that on the basis of such an acting, one should *claim one's right* to salvation.[59] Human pride displays itself both through Hebrew righteousness of acting in accordance with the law, and through Greek wisdom. Equally rejecting *both* (as short-sighted boast), St. Apostle Paul, actually, rejects the typical position of a (fallen) man who thinks that (by his wisdom or acts) he can establish himself, and that he can go before God with that. On the contrary, a man can stand before God only by his faith (πίστις), and by no means by his acts (ἔργα) or by his wisdom (σοφία). In other words, *faith is a conscious denial of the statement that man can ground his existence in himself*.[60]

The act of faith itself is rooted not in this world, but in the transcendent, in God himself. Only in that way can it be explained that the 'object' of that faith is something

[57] *Hebrews* 11, 1.

[58] *2. Corinthians* 5, 17.

[59] The same goes for Greek 'wisdom' as well.

[60] "The original sin" should be viewed in this context. Adam's sin was not in the field of *ethics*: denial of obedience to God, but, it was, above all, in the field of *ontology*: denial to make his being dependant of God, of communion with God. Sin (a mistake) consists in tragic (for it is unfeasible) intention that a created being should found its existence in itself, and not in uncreated God.

this world cannot believe in, which is, at the same time, the base of everything Christians believe in: not (only) that God exists, but also that he gained a body and became the same as man. What is "unto the Jews a stumbling block and unto the Greeks foolishness" (and to all who are ἐκ τοῦ κόσμου) is exactly the fact of the revelation itself: Invisible becomes visible – something that, according to the standards of this world, *neither can nor should be*. But "this world" is not the expression that denotes *natural*, but *historical* entity. That is not an expression referring to God's, but to man's creation, for what was created by the fall of man, i.e. by his drifting away from God. The revelation which is understandable and acceptable only by faith is a stumbling block and foolishness to that world, exactly because it brings it into question; it proves it false, proving itself the judgment unto that world.

Thus it is evident that Christian faith is not, as it can often be heard, (psychological) path from uncertain to certain, but (existential) path from (seemingly) certain ("this world") to (seemingly) uncertain (eschatological Kingdom of God). In faith "this world" is already defeated,[61] and the future Kingdom of God is already present. The Eschaton became present,[62] and a believer (in Christ) already "passed from death unto life" (eternal).

Conclusion

From the analysis which has been carried out, there follows that biblical conception of faith is *both wider and deeper* than the philosophical one. Moreover, nothing prevents the same man from having faith in both of these meanings, simply because "the objects" of these faiths are different. It is one thing "to believe" in the principles from which we can derive a proof (it is, actually, one of the principles of science as such, without which it could not exist), and entirely the other to believe in God, to tie ones whole existence inseparably to the only source of being and life. Of course, it is necessary to separate from the originally biblical and patristic conception of faith the one, which, not rarely, passes itself off as such, and according to which faith is acceptance of something without thinking, i.e. without understanding, while the motto "Believe and don't ask any questions" is proclaimed to be the main principle of Christianity. This could, actually, be the principle of various ideological and also religious totalitarianism, but by no means the principle of Christian faith.

A Christian believes in God because God, with his personality, i.e. with what he is, and what he has done, both in history and in his personal life, provokes in him trust and desire to be unconditionally in the most intimate relationship with Him. Thus the true faith is *an act and an experience of a relationship*. To believe means to make a personal contact, a personal relationship, *a way of existence that transforms our entire life*, by ascending us from an individual (who founds his being on himself) into a personality (who founds his being in the communion with God). Therefore we should not be surprised by the firm belief of all Christians that *faith is the only guarantee of the true life, and that unbelief unavoidably leads to death*.

---

[61] For whatsoever is born of God overcometh the world: and this is the victory that overcometh the world, even our faith." *1. John*, 5, 4.

[62] Compare the prayer "Our Father": *give us this day* (i.e. here and now in Liturgy, in the form of holy communion) *our bread to come* (ἐπιούσιον), i.e. the one which is yet to come, the eschatological one).

Philotheos **5** (2005) 165-173

А. В. Семушкин
Москва

Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания

Истоки и генезисные предпосылки философской рациональности до сих пор не поддаются однозначной и достоверной квалификации. Многообразие исследовательских подходов и концептуальных версий в истолковании феномена зарождения философии ускользает от всяких попыток интегрировать их в единое, согласованное и аргументированное построение историко-философской мысли. Количество предложенных теоретических моделей происхождения философии обратно пропорционально их качеству (убедительности и доказательности): их расхождение по этому вопросу автоматически воспринимается не как приближение к истине, а как удаление от нее. Одно из оснований этой беспомощности – неопределенность эмпирических (временных, фактических, географических) и смысловых пределов начала философского знания. Мы пока еще не в состоянии строго отличить становящуюся философию от философии ставшей, и потому вынуждены довольствоваться приблизительным, интуитивно-предположительным понятием начала философии, подразумевая под ним не столько точку или хронологический интервал, сколько генезисный процесс, до неразличимости сливающийся со своими предпосылками и последствиями.

Генезисное начало философии смущает своей неопределенностью даже в случае, когда речь идет об античной философии, исследовательское освоение которой, казалось бы, не вызывает сомнений. Греческая философия, как бы она не представлялась нам досконально изученной в своих исходных основаниях и развитии, также подтверждает это на первый взгляд поспешное и даже вызывающее утверждение. Опыт современного антиковедения показывает, что формирование греческой философии остается для нас, быть может, более загадочным событием, чем, скажем, восточной. Та резкая и неожиданная прерывность, с которой философская рациональность греков отделяется от мифологии, создает впечатление ее беспредпосылочного возникновения и невольно ассоциируется с благодатью, неизвестно откуда сошедшей на эллинскую духовность. Не случайно, что именно происхождение западной культуры и философской рефлексии издавна (со времен Э. Ренана) обозначается термином, призванным подчеркнуть непостижимость этого события, – термином «греческое чудо».

Аргументы в пользу автохтонного происхождения греческой философии, при всей их убедительности, не исключают вероятность восточных влияний на ее зарождение и развитие. К такому мнению склоняет прежде всего именно та ка-

жущаяся беспредпосылочность, с какой она предметно и тематически формируется и самоопределяется, не имея достаточно веских и явных истоков в духовном опыте доисторической Эллады. Не менее трудно зафиксировать и определить цивилизационно-географические пределы и параметры возможных или действительных культурно-исторических контактов Запада и Востока. Антиковеды, начиная с XIX в., не без основания, по-видимому, усматривают генезисное и типологическое родство раннегреческих умозрительных конструкций не только с ближневосточной мыслью, но и с духовной культурой Китая и Индии (А. Гладиш, П. Дейссен). И эта точка зрения, надо думать, не является беспочвенным измышлением: сравнительно-герменевтический анализ Дао и Логоса, проведенный синологами и антиковедами за последние десятилетия, настоятельно побуждает к рассмотрению китайской и греческой философии как параллельных вариантов одной и той же миросозерцательной модели. Естественно, при этом не следует забывать, что вопрос касается не столько признания сходства и родства различных умозрений, сколько понимания и истолкования самой природы этого родства.

До сих пор окончательно неразрешенной остается проблема этнокультурного генезиса античной философии. Бытует мнение о восточных корнях эллинской философской рациональности, причем это мнение – отнюдь не самоочевидная выдумка отдельных историко-философских эксцентриков и фантазеров. Оно регулярно встречается на всем историческом протяжении западной мысли от христианских апологетов до современных специалистов по истории европейской культуры и философии. Другое дело – обоснование и доказательство этого убеждения. Как бы часто мы ни встречались с подобным мнением, никто из сторонников и приверженцев восточного происхождения западной философии не в состоянии сослаться на достаточно убедительные(не говоря уже о достоверных) свидетельства и аргументы в его защиту. Чем пристальнее и критичнее мы всматриваемся к возможным восточным предшественникам греческой философии, тем навязчивее и убедительнее представляется проблематичность их генезисной зависимости. Такое положение дел, очевидно, свидетельствует о том, что утверждения эллинистических авторов (начиная с Филона Александрийского) о «варварских» корнях античной философии основаны не на фактах культурно-исторического процесса, а всего лишь на личных пристрастиях, предубеждениях и домыслах продиктованных симпатическим тяготением к духовной традиции Востока. Безусловно, можно говорить о типологическом сходстве западного и восточного умозрений, однако этого сходства недостаточно для утверждения, что греческие философы заимствовали свои учения из восточного мыслительного наследия. Предположение о «варварской» прародине эллинской философской ментальности не поддается ни логической, ни исторической доказательности, и потому весьма уязвимо для сомнения, критики и опровержения. В момент зарождения греческого Логоса невозможно зафиксировать факт бесспорного существования на Ближнем Востоке философии как автономной и самоопределившейся формы сознания и знания, если не выдавать за последнюю традиционные мифопоэтические легенды и космогонии (предфилософию). Греческие авторы (Платон и Аристотель) сознательно (из познавательных соображений) пробуют отыскать на Востоке (например, в Египте) наличие философии и не находят ее. То, что они находят, именуется ими «любовью к выгоде» (прикладное знание), в то время как

эллинское умозрительное приобретение называется ими бескорыстной «любовью к мудрости».

Теоретический и прикладной аспекты науки – достаточно самостоятельные величины: они могут способствовать взаимному развитию, но могут сдерживать его и даже препятствовать ему. Это подтверждается сопоставлением античного и ближневосточного естествознания. На Ближнем Востоке теоретическая наука не сложилась по двум причинам. Во-первых, здесь (особенно в Египте) точная наука, в частности математика, развивается как продолжение и усложнение практических операций по вычислению, измерению и взвешиванию; практицизм и эмпиризм, возведенные в норму научной жизни, помешали ближневосточной мысли возвыситься до интуитивно-аксиоматических (дедуктивных) истин, образующих основание и состав подлинной науки. Во-вторых, на Ближнем Востоке (особенно в Вавилоне) естествознание, в частности астрономия, санкционировалось и тем самым ограничивалось вненаучными нуждами (дивинации, например), превращающими познавательный опыт в неотторжимую принадлежность культа.

В Греции формируется иной механизм производства и функционирования знания. Здесь складываются необходимые и достаточные условия для теоретического мышления как такового. Достоверной культурно-исторической предпосылкой зарождения эллинской философии является либеральная модель социогенеза греков и связанное с ним отсутствие жреческой монополии на нормативы духовной жизни (Ж.-П. Вернан). Из свободы в ее гражданском выражении теоретическое сознание эллинов черпало вдохновение, независимость и поисковую предприимчивость, которые были унаследованы и развиты в последующей истории западноевропейской мысли. Либерально-демократические ценности эллинской цивилизации раскрепощают внутренний, индивидуально-рефлексирующий мотив умозрительного творчества, независимый, а то и просто встречный как по отношению к исторической реальности в целом, так и по отношению к практическим нуждам людей. Именно об этом свидетельствует феномен греческого умозрения. Рациональный суверинитет последнего проявляется в его свободе теоретического самополагания; его становление и совершенствование осуществляется с ориентацией не на потребности бытового или социального опыта, а на постулированный им «чистый» идеал научно-философского знания. Именно поэтому в Греции не столько материально-технические условия не доросли до практической реализации открытых научно-теоретических истин, сколько теоретическое знание опередило возможности и фактические условия его практического воплощения и использования. В отличии от античного Логоса ближневосточная рациональность не обладала осознанием своей теоретической автономии и самодостаточности. Поэтому на древнем Ближнем Востоке не было науки в строгом смысле этого слова, т.е. как упорядоченной системы всеобщих необходимых и критически испытанных суждений. Появление такой системы, возможно, осложнялось и сдерживалось именно тем обстоятельством, что утилитарно-прикладные функции знания (плюс культовые ограничения) здесь преобладали над разысканием и разработкой его теоретических основ.

Перспектива и смысловой контекст соотношения западных и восточных предпосылок зарождения философии содержательно меняется и преобразуется в нетрадиционное видение проблемы, как только мы сравниваем с греческой раци-

ональностью не ближневосточную, а собственно восточную духовность. Последняя, при всем ее отличии от западной, давно уже не нуждается в оправдании и аттестации в качестве философского умозрения; речь может идти лишь о самобытности и своеобразии ее настроенческого потенциала и мыслительного дискурса перед лицом тех же самых проблем, осознание и опыт разрешения которых предопределили формирование не менее самобытный образ западной рациональности. Утверждение, что философия «начинается только в греческом мире» (Гегель), в то время как восточная философия характеризуется всего лишь как «религиозный способ представления», – однозначно относится к разряду историко-философских анахронизмов. Моноцентрический взгляд на происхождение философии, согласно которому философия впервые появляется в Греции или в индо-китайском регионе, постепенно уступает место дуальной модели исторического начала философии; с этой точки зрения, философия зарождается в цивилизационно-географических регионах Запада и Востока синхронно и генетически независимо друг от друга. Эта фактически достоверная синхроничность настораживает и озадачивает неявность своих предпосылок и оснований, ускользающих от попыток их эпистемологической идентификации. Истоки и инстанции, детерминирующие рождение философии, как правило, усматриваются в истории, понимаемой при этом не как объект ее теологического толкования («теология истории» И. Дройзена), а как внутрисвязанное сцепление реальных исторических переворотов и событий, «от которых тянутся нити вплоть до наших времен» (Якоб Буркгард).

Деление истории общества на «первичную» и «вторичную» формации в обществознании XIX в. оказалось плодотворным и поучительным для западноевропейской культурологи и историософии XX в. Термины «первичная» и «вторичная» сохраняются, но при этом явственно смещаются акценты с социально-экономических реалий на культурологические: понятие формации вытесняется понятием культуры. Наиболее ощутимо смена исследовательских интересов сказалась на учении немецкого экономиста, социолога и культуролога XX в. Альфреда Вебера, изложенном в его книге «История культуры как социология культуры» (1935). Все культуры древности А. Вебер делит на «первичные» и «вторичные». Фундаментальные признаки «первичных» культур следующие: во-первых, неисторичность, т.е. глухота к историческому времени, статичная инертность, консервативная замкнутость на себя и как следствие – неспособность к развитию и преодолению ограничивающих ее оснований; во-вторых, духовность «первичной» культуры отличается тотальной сакрализацией сознания и так называемым «магизмом», или «демонизмом», парализующим инстинкт к исследованию и связывающим свободу исповедания и мысли. К «первичным» культурам относятся все великие культуры Востока: Вавилон, Египет, Индия и Китай. Им противостоит, согласно А. Веберу, «вторичная» культура Запада, сформировавшаяся на греко-иудейском духовном субстрате и обнаружившая острое чувство исторического времени, а вместе с этим готовность к новизне, творчеству, прогрессу и совершенствованию.

Таким образом, культура Запада как более рациональная и зрелая противопоставляется культуре Востока как менее рациональной и менее зрелой. Для А. Вебера эта поляризация – культурологическая аксиома, которую он не апроби-

ровал на конкретном культурно-историческом материале. Более того, он столкнулся с фактом, противоречащим его теоретической установке, и не смог дать ему концептуального объяснения. А именно: А. Вебер обратил внимание на сходство и синхронность религиозно-философских прозрений в Греции, Индии и Китае середины I тыс. до н.э., однако счел это обстоятельство «странным» и, следовательно, случайным. А между тем в последующей историософии и культурологи эта случайность была истолкована как универсальное и решающее событие в судьбах мировой истории и культуры. К. Ясперс был первый, кто по-новому взглянул на пограничную эпоху между предысторией и историей и переосмыслил ее применительно к перспективам и целям всемирно-исторического процесса. Его концепция «осевого времени» (середина I тыс. до н.э.), фундирующая телеологическое таинство мировой истории и изложенная в работе «Истоки истории и ее цель» (1948), не потеряла научно-философской весомости до настоящего времени и служит основным руководством при определении и описании социокультурных и исторических условий зарождения общечеловеческой рациональности современного типа.

К. Ясперс внес в концепцию А. Вебера следующие поправки и дополнения. Во-первых, «первичная» и «вторичная» культуры не совпадают с их географической локализацией. Запад и Восток в равной мере пережили обе стадии культурного развития. Тем самым культурное противостояние Запада и Востока, как и превосходство западной культуры («вторичной») над восточной («первичной»), снимается; признаки европоцентризма, свойственные концепции А. Вебера, отбрасываются; Восток и Запад в культурном отношении признаются равномощными и безоговорочно открытыми к творчеству общечеловеческих ценностей. Во-вторых, деление культур на «первичные» и «вторичные» расценивается как абстрактное и потому недостаточное для квалификации их зрелости. В дополнение к этому делению вводится более дифференцированный и конкретный критерий, зафиксированный К. Ясперсом в понятии «осевого времени» – времени синхронного прорыва западной и восточной цивилизаций в принципиально иное измерение исторического бытия и сознания. Не все культуры осуществили этот прорыв. Одни из них (Египет, Вавилон), согласно К. Ясперсу, «не знали осевого времени», хотя и принадлежали ко «вторичным» культурам; будучи равнодушными к осевому времени, они остановились в своем развитии. Другие (Греция, Передняя Азия, Индия, Китай) пережили осевое время и обрели в нем не только готовность к преодолению традиционных образцов жизни, но и способность к творчеству новых ценностей. В-третьих, в отличии от А. Вебера, зацикленного на понятии культуры, К. Ясперс концентрирует внимание на духовно-миросозерцательных основаниях культуры, в сущности на философской рефлексии, тем самым напрямую связывая генезис философского знания с всемирно-историческим феноменом «осевого времени».

По своей ключевой значимости в истории человечества осевое время сопоставимо с событием становления человека как существа разумного: оно так же относится ко всей предшествующей истории, как происхождение человека к всей предшествующей органической эволюции. Исторически человек рождается и живет как бы дважды: первый раз от происхождения до осевого времени (традиционный человек), второй раз от осевого времени до современности (новый чело-

век). Эпицентр осевого времени приходится на середину I-го тыс. до н.э. В этот промежуток (приблизительно 800-200 гг. до н.э.) «произошел самый резкий поворот в истории», крутой излом в цепи культурно-исторической длительности, демаркирующий всю культурную историю на две несводимые друг к другу фазы: доосевую культуру, обращенную в прошлое, и послеосевую, открытую в будущее.

Природа и причинные основания осевого времени неизвестны и ускользают от рационального постижения. То, что было «до», и то, что наступило «после» осевого времени, не связаны эволюционной непрерывностью и потому не могут быть описаны в категориях причинно-следственной связи. Досевая культура – не причина послеосевой, а всего лишь предпосылка, которая не обязательно должна переродиться в новое качество. Переход от первой ко второй произошел спонтанно, т.е. помимо какой бы то ни было рационально выразимой закономерности. Это не означает, что преодоление традиционной культуры произошло благодаря случаю, счастливому стечению обстоятельств. То, что это преодоление уникально, единственное в своем роде и не укладывается в монотонный ряд эмпирических фактов, говорит не в пользу его случайности, а, скорее, в пользу его сверхзакономерности: в пограничной зоне осевого времени невидимым образом проектируется и зарождается новый порядок культурно-исторических событий, объединенный духом «осевого» первородства и постигаемый нами в качестве закономерного и телеологически направленного. Непредсказуемую инициативу осевого времени трудно выразить, не прибегая к мотиву «волевого решения», хотя рассуждать о том, кому принадлежит это решение, невозможно, не впадая в мифотворчество. Сила, вызывающая прорыв осевого времени, надысторична, непостижима в опыте и заявляет о себе лишь в самом факте этого прорыва. Поэтому К. Ясперс воздерживается от метафизических или теологических характеристик этой силы; он называет причинные основания осевого времени «исторической тайной», вынуждающей нас быть такими, какими мы есть, и лишающей нас всякой надежды на ее научное объяснение.

Несомненно лишь одно: исторический излом, о котором идет речь, двойственен по своей жизненно-духовной активности; энергия распада традиционной системы ценностей соседствует и сопрягается с энергией созидания и собирания культуры на новых началах самосознания и творчества. В этот момент не только разрушается доосевой порядок культурно-исторического бытия, увядают и гибнут цивилизации, существовавшие тысячелетиями, но и формируются координаты и точки отсчета нового социокультурного миропорядка, таинственным образом связанные с умонастроением, целями и идеалами современного человечества. Таким образом, осевое время – итог и одновременно перспектива мирового исторического процесса: им заканчивается и подытоживается все то, что было до него; с него начинается и на его основе продолжается вся последующая история, включая нынешнюю; в нем заложен проект, положены границы и предопределены последние судьбы послеосевой цивилизации. Отсюда универсальность осевого времени, возвышающая его над всеми локальными изломами и потрясениями мировой истории. Только в нем и нигде более осознаются «вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию», или, другими словами, оно определяет структуру и направление мировой истории. После осевого времени каждая культура стоит перед неизбежной альтернативой: или

принять его, или отвергнуть. Культуры, отвергнувшие его требования, останавливаются в своем движении, консервируются и вымирают; наоборот, культуры, принявшие эти требования, выживают, разделяя с осевым временем его блага и непредвиденные издержки.

Идея осевого времени не является открытием К. Ясперса. Приоритет последнего в том, что он локализовал это время в I тыс. до н.э. и концептуально обосновал его «осевую» роль в эволюции исторической реальности. Сама же идея критической точки, разделяющей историю человечества на две культурно-возрастные стадии, – давнего происхождения. По-видимому, ее истоки восходят к доисторическим временам. По крайней мере уже в рамках мифосознания отчетливо просматривается попытка поделить мировой генезис на два стадиально нисходящих периода: первично-благодатное время изобилия и процветания («Золотой век») и вторично-производное время упадка и вырождения (библейский вариант: сотворенный Богом человек до грехопадения и человек после его изгнания из Эдема).

На исторической почве идея мировой оси впервые зарождается и разрабатывается в недрах христианства (под влиянием ветхозаветного мифа). При этом вектор мирового процесса сравнительно с мифическим меняется на противоположный: картина мира, во-первых, представляется как восхождение от несовершенного к совершенному, от земного к небесному; во-вторых, само восхождение мыслится в христианстве циклически – как возврат к божественной полноте существования, некогда утраченной человеком и теперь долженствующей быть обретенной заново. Начиная с апологетов и отцов церкви вплоть до современной богословской мысли христианство учит о мировой оси, разделяющей два последовательных во времени этапа на пути человечества к Богу. Эта ось персонифицирована в образе Богочеловека Христа. Оба этапа расцениваются как ступени откровения Бога в истории. Первый из них подготовительный и характеризуется, по словам Евсевия, как «приуготовление к евангелию»; высшие достижения человеческого духа на этом пути – языческая (греческая) философия и иудейский монотеизм, возвестивший истину «Бога живого». Второй этап начинается с момента воплощения и искупительной жертвы Христа, снимающего с человека родовую печать первородного греха и открывающего перспективу его спасения.

К. Ясперс ограничивает притязания христианства на «осевое» первородство и рассматривает евангельскую проповедь как продукт, а не как креативное ядро осевого времени. Его аргументы до сих пор не утратили убедительности и вескости. Во-первых, христианство хотя и называется мировой религией, тем не менее ни фактически, ни по существу оно не отвечает этому названию, ибо «это лишь одна вера, а не вера всего человечества». Большинство людей не разделяет христианских верований и считает их заблуждением. Универсальность и исключительность – не более, чем претензия христианства, прав на которую у него столько же, сколько, например, у магометанства или буддизма. И потому христианская благая весть так же далека от «вселенского евангелия», как и любая из существующих религий. Во-вторых, явление Христа не может быть квалифицировано как ось мировой истории, ибо это событие имеет догматическое, а не реально-историческое обоснование. Боговоплощение – не факт, а вероисповедная догма, неприемлемая и даже кощунственная для других конфессий и, кроме того, несовме-

стимая с эмпирической непрерывностью исторического бытия. Так что если вочеловечение Бога – догма, то построенная на ней историософия будет в лучшем случае эмоционально-убедительным конфессиональным заверением, но никак не подлинным историософским знанием. Если в истории действительно существует поворотная точка, решительно преобразующая ее направление и ритмы, то такая точка, по словам Ясперса, «может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и христиан». Разумеется, речь идет не о факте как единичном событии. В данном случае К. Ясперс понимает под фактом обобщенное явление исторической жизни, в равной мере свойственное цивилизациям Запада и Востока и послужившее предпосылкой для формирования однотипных норм сознания и бытия человека.

В период «осевого времени» складывается однородное культурно-мировоззренческое пространство, связывающее Восток и Запад в единую зону («ось») духовного родства. Философии и религии этой эпохи – будь то учение Гераклита о Логосе, метафизика Дао Лао-Цзы или доктрина спасения Будды – обнаруживают готовность к коммуникации и диалогу и принципиально не исключают возможность взаимопонимания. Когда эти учения соприкасаются, оказывается, что «в каждом из них речь идет об одном и том же». Память об этой творческой эпохе сопровождает человечество на протяжении всей последующей истории. Сознательно или подсознательно современный человек угадывает в ней свою духовную прародину. Возврат к ней и восстановление ее первородной глубины и общечеловеческой значимости – есть первый шаг на пути к обретению искомого «вселенского евангелия», первыми апостолами которого были философы, пророки и мудрецы «осевого времени».

В «осевое время» предрешается судьба мифа. С этого момента он если и не исчезает, то, во всяком случае, утрачивает свою заглавную функцию – быть средством и орудием практической и духовной консолидации доисторического общества. Бытие человека в мифе сменяется его бытием вне мифа. Последний теряет власть над сознанием и поведением индивида. Теперь сознание дистанцируется от мифа и рассматривает его как нечто внешнее и доступное для осмысления, анализа и сомнения. С этого момента «началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа», борьба, в которой у мифа не было никаких шансов на выживание. Из священного предания, безраздельно господствующего над душой, миф превращается в объект рационально-умозрительного или морального толкования; из формы мысли он преобразуется в предмет мысли.

Однако распад мифа не означает его бесследного исчезновения. В системе послеосевого сознания и культуры он продляет свое существование на правах периферийного, вспомогательного или декоративного элемента. Он становится достоянием фольклорной или сказочной традиции; используется (вплоть до настоящего времени) в литературе и искусстве в качестве мотива, нестареющего сюжета или повода для вдохновения; служит «материалом для языка», который уже не имеет прямого отношения к содержанию мифа и передает психические или бытовые реалии переживаемого исторического момента. Другой способ упразднения мифа связан с его умозрительной разработкой. В мифе усматривается некая предвечная умостигаемая истина, облеченная в занимательные формы слова и повествования. Отыскать истину мифа – значит снять с него пеструю бутафорию

образов и сюжетных зависимостей. Так что параллельно с критическим развенчанием мифологии в ее экзотическом проявлении шло спекулятивное преобразование мифов, или, как говорит К. Ясперс, «постижение их на большой глубине». При этом персонажи мифологии растворяются в стихии мышления, утрачивают пластическую определенность и постепенно трансформируются в философские универсалии. В этом смысле философия выступает как законная наследница мифомышления.

Новое качество сознания, немыслимое в доосевую эпоху, можно обозначить одним словом – рефлексия, т.е. способность сознания раскрепощаться от традиционных знаний и убеждений и находить точку опоры в себе самом. Мышление впервые перестало доверять унаследованным от предков истинам и обратило взор на самое мыслительную способность; другими словами, впервые «мышление делало своим объектом мышление». С зарождением рефлексии в «осевое время» мысль приобретает неограниченное число степеней свободы, а вместе с этим – бесконечные возможности творческого самовыражения. Самосознание расковывает дремлющие глубины духа и обнаруживает их совместимость и тождественность с глубинами и тайнами вселенной. Мышление озадачивается вопросами, которые не тревожили архаического индивида; для последнего ответа на любой вопрос давало предание, закрепленное в мифе. Разрушенный миф обнажил в бытии и сознании трещины и провалы, через которые человеку «открывается ужас мира и собственная беспомощность». У него нет иного способа защитить себя, кроме мыслящего противостояния судьбе и неизвестности: «стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения».

Задавание вопросов и ответы на них приобретают устойчивый, системный и направленный характер. Складывается вкус и привычка к раздумьям и рассуждениям о фундаментальных основаниях и целях космо-исторического процесса и человеческой жизни. Интеллектуальная деятельность духовно избранных натур превращается в профессиональное занятие; именно тогда, в цветущие и драматические времена «осевого» излома истории, «впервые появились философы». Все они – греческие философы и израильские пророки, индийские аскеты и китайские мудрецы – не смешиваются в одну безликую и однородную массу, и в то же время между ними есть нечто субстанционально общее и родственное. Все они озабочены одним: каким образом сохранить и нормировать реальность человеческого существования с помощью открываемых ими нетрадиционных духовных ценностей и тем самым предложить человеку достойный и спасительный исход из роковой непредсказуемости исторического процесса. Этот исход, согласно К. Ясперсу, был ими найден и завещан последующим поколениям в качестве «вселенского евангелия», кодекса общечеловеческой мысли, веры и нравственности – кодекса, способного образумить человечество и оправдать смысл и назначение его существования. Однако мы, наследники этого «евангелия», полагает Ясперс, оказались не на высоте заключенных в нем откровений и предали его забвению. Задача современной и будущей культуры заключается в том, чтобы «вспомнить» о нем и восстановить его во всей его нестареющей правде и всемирной значимости.

Philotheos **5** (2005) 174-190

Thomas Alexander Szlezák
Tübingen

Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons

(1) Die Lage ändert sich

Bekanntlich kann man in den letzten Jahren unter den Platoninterpreten eine erstaunlich schnelle Zunahme der Gruppe derer beobachten, die nicht mehr glauben, daß die platonischen Dialoge jemals als autarke und vollständige Aufzeichnung des philosophischen Denkens ihres Autors intendiert waren. Mit dem Verlust des Glaubens an Autarkie und inhaltliche Vollständigkeit des schriftlichen Werkes Platons wächst auch das Interesse für die Position derer, die die Berichte des Aristoteles und anderer antiker Autoren über Platons Prinzipien- und Ideenzahlenlehre nicht nur – wie einst Léon Robin – für historisch im wesentlichen zuverlässig halten, sondern sie auch – wie einst Julius Stenzel – mit den Dialogen zu verbinden suchen. Beides zusammen: die Anerkennung einer vom Autor selbst gewollten und auch ausgesprochenen Beschränkung der philosophischen Reichweite der Dialoge, und die Anerkennung der Relevanz der indirekten Überlieferung, konstituiert das, was man ursprünglich polemisch die 'Tübinger Schule' der Platoninterpretation genannt hat[1] – inzwischen ist der polemische Gebrauch dieses Namens in den meisten Ländern einem mehr deskriptiven gewichen.

Wundern kann man sich über diese Entwicklung in zweierlei Hinsicht. Einerseits war die Aufnahme des neuen Interpretationsansatzes in den 60-er Jahren so überaus feindselig, daß es einem wahren Wunder gleicht, wenn er 40 Jahre danach nicht ausgestorben ist, wie die Gegner zweifellos gehofft hatten, sondern im Gegenteil rapide an Akzeptanz gewinnt. Andererseits kann man heute mit größerer Klarheit als es bisher möglich war sehen, daß die Ablehnung der indirekten Platon-Überlieferung und der Glaube an die Funktion der Dialoge, eine autarke und vollständige Darstellung des platonischen Denkens zu bieten, auf so schwachen Fundamenten ruhen, daß man es durchaus als Wunder bezeichnen muß, daß sie jemals zur *communis opinio* werden konnten.

Hat man sich dieses zweite Wunder erst einmal hinreichend vergegenwärtigt, so schließt sich sogleich die Frage an, warum das Erstarken der esoterischen Position nicht schon wesentlich früher einsetzte. Dafür mag es mehrere Gründe geben; einen der

[1] Die Polemik steckte in der Unterstellung, in Tübingen gebe es eine geschlossene "Schule" mit einem "Schulhaupt" und dogmatisch festgelegten "Anhängern". Wer das Tübingen der 60-er Jahre kannte und das heutige kennt, weiß auch, daß es dergleichen hier nie gegeben hat und nie geben wird. Manche Autoren benutzten den Namen 'Tübinger Schule' als bequeme Sammelbezeichnung, um pauschal gegen Dinge zu polemisieren, die sie nicht mochten, statt präzise gegen bestimmte Argumente bestimmter Autoren zu argumentieren. Ein Beispiel für diesen Gebrauch ist D. Pesce, Il Platone di Tubinga, Brescia 1990.

wichtigsten hat für den angelsächsischen Bereich Jonathan Barnes mit dankenswerter Offenheit ausgesprochen: "the Tübingen scholars write long books, and they write German books. And few enough of us are willing to read such things"[2].

Daß die Bücher der Tübinger Platoniker im Druchschnitt länger wären als die anderer, trifft nicht zu (man vergleiche nur mit Cherniss, Crombie, Taylor usw.). Auch daß Bücher der 'Tübinger' Richtung nur auf deutsch erscheinen, traf schon 1987 nicht zu und gehört heute vollends der Vergangenheit an. Nur daß sehr wenige überhaupt willens sind "to read such things" entsprach damals, als es geschrieben wurde, der Realität. Inzwischen scheint sich das auch in den angelsächsischen Ländern zu ändern, wie zuvor schon in den meisten europäischen.

(2) Schwierigkeiten der Verständigung

Neben dem mangelnden Willen, sich mit der unbequemen 'Tübinger' Position überhaupt zu befassen, spielten auch weitverbreitete Vorurteile und Mißverständnisse eine große Rolle. Mit einigen dieser vorgefaßten Meinungen habe ich mich in einem kleinen Aufsatz befaßt, der in der argentinischen Zeitschrift Methexis auf deutsch und zugleich in spanischer Übersetzung erschien[3]. Ich möchte sie hier nicht noch einmal aufzählen. Nur insoweit soll ein Teil von ihnen zur Sprache kommen, als sie geeignet sind, Licht auf die Frage zu werfen, welche Funktion den sorgsam gepflegten und tradierten Mißverständnissen und Fehlinterpretationen in der bisherigen Rezeption der esoterischen Position zukam.

Denn man wird das Gefühl nicht los, daß die Mißverständnisse um die mündliche Philosophie Platons das im Fach Übliche weit übersteigen.

Einerseits gehört das Mißverstehen zum Verstehen – und selbstverständlich auch zum wissenschaftlichen Verstehen – wie der Schatten zum Licht. Sowohl die hermeneutische Theorie[4] als auch die Praxis der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zeigen uns, daß es so etwas wie eine abschließende Interpretation nicht geben kann. So ist jede Übernahme oder Wiedergabe einer fremden Position zugleich mit einem Maß an Mißverständnis und Einseitigkeit verbunden[5]. Das gleiche gilt selbstverständlich auch für die Repliken derer, deren Positionen übernommen oder referiert werden. In diesem Hin und Her der Rezeption und ihrer Korrektur vollzieht sich ein großer Teil von dem, was wir 'wissenschaftlichen Fortschritt' nennen – denn in der Regel kommt es dabei eben doch zur Annäherung, oder wenigstens teilweisen Annäherung, der Positionen.

Von diesem Regelfall unterscheidet sich die Diskussion der letzten 40 Jahre um die ungeschriebene Philosophie Platons dadurch, daß auf eine erste Phase, in der die offensichtlich emotional ablehnenden Stellungnahmen die gelassen abwägenden in einem krassen Mißverhältnis überwogen, eine zweite Phase der effektiven Verweigerung des Gesprächs seitens der antiesoterischen Mehrheit folgte. So drängte sich der Verdacht auf, daß die Situation im Grunde nur zu erklären sei nach dem Modell des

---

[2] Phronesis 32, 1987, 137.

[3] "Zur üblichen Abneigung gegen die *ágrapha dógmata*", in: Methexis 6, 1993, 155-174 (="A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*", in: Methexis 6: Suplemento para países de habla hispana, 1993, 151-169). Eine englische Übersetzung erschien im Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 22, 2001, 147-163: "On the Standard Aversion to the Agrapha Dogmata".

[4] Es genüge, auf Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode (1960, 4. Aufl., 1975) zu verweisen.

[5] Gadamer, loc. cit. (s.o. Anm. 4) 173 sah mit Recht die "eigentliche Leistung" der Hermeneutik Schleiermachers darin, daß sie "davon ausgeht, daß sich das Mißverständnis von selbst ergibt".

von Thomas Kuhn beschriebenen "Paradigmenwechsels"[6]. Nach der Theorie des amerikanischen Wissenschaftsphilosophen kann ein rationales Gespräch unter Forschern nur im Rahmen ein und desselben 'Paradigmas' geführt werden, d.h. wenn beide Seiten in den grundlegenden Fragen, besonders hinsichtlich der Natur des betreffenden Gegenstandes, dieselben Ansichten hegen. Ändert sich die Grundkonzeption, so wird der Streit um die nachgeordneten Probleme und abgeleiteten Phänomene nicht lediglich noch kontroverser als er bisher schon war. Vielmehr wird der Graben zwischen den Positionen unüberbrückbar, und die Diskussion von Einzelproblemen bricht zusammen.

(3) Die zwei unvereinbaren Grundkonzeptionen

Die Entscheidung zwischen den zwei unvereinbaren Grundkonzeptionen, die sich in unserem Fall gegenüberstehen, ist die Entscheidung in der Frage, ob wir die Dialoge als autarke Instrumente der Erkenntnisvermittlung betrachten wollen, wie es seit Friedrich Schleiermacher üblich geworden ist, d.h. als Werke, die die von Platon gerügten Schwächen der Schrift durch ihre besondere dialogisch-indirekte Mitteilungsweise zu kompensieren vermögen, wodurch die sonst stets auf die mündliche Hilfe des Verfassers angewiesene Schrift in diesem einen Fall eben doch autark wird, weil sie sich selbst zu helfen vermag (weswegen denn auch für Platon jede Motivation weggefallen sei, irgend etwas von der schriftlichen Fixierung auszunehmen), oder ob wir die Kritik der Schriftlichkeit auf alle Schrift, Platons eigene Dialoge eingeschlossen, beziehen wollen – in diesem Fall muß auch der geschriebene Dialog auf die mündliche Hilfe durch den Autor angewiesen sein und kann nicht mehr als autark im Sinne der modernen Einschätzung der Funktion der Schrift für die Erkenntnisvermittlung angesehen werden. Je nachdem, wie unsere Entscheidung in dieser Frage ausfällt, wird unsere Bewertung, ja schon unsere Beschreibung einzelner Züge der Dialoge verschieden ausfallen, so der von Platon konstant durchgehaltenen immensen Überlegenheit des Gesprächsführers über die Partner, oder die seiner Gesprächstechnik, seiner Verweise auf andere, weiterführende Untersuchungen, die aber hier und jetzt zurückgestellt werden müßten usw. Je nach unserer Antwort auf die Grundfrage werden wir auch die Nachricht, daß Platon eine Vorlesung 'Über das Gute' hielt, die er aber nicht publizierte, für belanglos oder relevant, und die Nachrichten des Aristoteles und anderer Quellen über die Prinzipien- und Ideenzahlentheorie Platons für abstrus oder für philosophiehistorisch bedeutsam halten.

Die Vorstellung, daß wir vor einem veritablen Paradigmenwechsel stehen, hat natürlich bei Anhängern der auf Schleiermacher zurückgehenden Dialogauffassung nicht eben Freude ausgelöst. Manche von ihnen versichern mit Nachdruck, daß die monierten Mißverständnisse – die sie nicht mehr durchwegs bestreiten – nach Qualität und Quantität gänzlich 'normal' seien. Ich persönlich wäre ausgesprochen froh, wenn es so wäre, doch finde ich es angesichts bestimmter Tatsachen schwer, mich dieser Ansicht anzuschließen. Vergegenwärtigt man sich etwa jene kleine Sammlung von gängigen Vorurteilen und Scheinargumenten gegen die esoterische Platonauslegung, die ich in oben erwähntem Beitrag[7] vorgelegt habe, so wird man schnell finden, daß es schwer, wenn nicht unmöglich ist, aus anderen Gebieten der Altertumswissenschaft des 20. Jahrhunderts etwas Vergleichbares anzuführen.

Gleichwohl will ich nicht auf der Vorstellung des Paradigmenwechsels insistieren.

[6] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago & London 1962.
[7] S. o. Anm. 3.

Denn was ich seit meinen ersten Arbeiten zu Platon anstrebte und heute noch anstrebe, ist so ziemlich das Gegenteil einer gänzlichen Entfremdung der verschiedenen Richtungen, so als lebten wir auf verschiedenen Inseln, zwischen denen es keine Verbindung gibt. Ich wollte vielmehr nach den üblichen Methoden literarischer Deskription und Analyse einige Charakteristika des Platontextes aufweisen, von denen ich glaubte, daß eine Einigung über sie unter philologisch geschulten Interpreten möglich sein würde – so die nicht marginale, sondern durchaus zentrale Rolle der Aussparungsstellen, oder die systematisch vorgekehrte Überlegenheit des Gesprächsführers, die sich sogar – oder gerade – im Miteinandersuchen (συζητεῖν) zeigt, oder die Strukturierung der Dialoge nach dem Schema von Angriff und 'Hilfe'. Bei diesen literarisch-philologischen Analysen glaubte ich schon deswegen mit dem Konsens der verfeindeten Seiten rechnen zu können, weil ich nur das fortführte, wozu Schleiermacher den Weg gewiesen hatte, nämlich der Relevanz der Form des platonischen Dialogs für den Inhalt nachzuspüren, und weil ich dabei streng dem Leitfaden der platonischen Kritik der Schriftlichkeit folgte. Die Resonanz meiner Bemühungen zeigte, daß ich zu optimistisch gewesen war. Die Kritiker und Rezensenten meines ersten Platon-Buches von 1985[8] schieden sich deutlich in zwei Gruppen: diejenigen, die erkannt hatten, daß ich literarische Deskription und Strukturanalyse am platonischen Leitfaden des *Phaidros* treibe, und die meine Beobachtungen in ihren Rezensionen zur Information des Lesers auch nachzuzeichnen versuchten, kamen ausnahmslos zu einer positiven Bewertung meiner Ergebnisse; umgekehrt wollten diejenigen, die vom Endpunkt ausgingen, nämlich von der Rehabilitierung des Gedankens der Esoterik bei Platon, und dabei diesen Gedanken strikt ablehnten, von meiner literarischen Strukturanalyse nichts wissen, referierten nichts davon, ja teilten dem Leser nicht einmal mit, daß Beobachtungen dieses Typs den größten Teil meines Buches ausmachen – vermutlich ganz einfach deswegen, weil ihre Empörung über das 'unerlaubte' Ergebnis sie hinderte, zu sehen, was tatsächlich vorliegt. Die Wahrnehmungsgewohnheiten sind also, wie dieser Fall erneut zeigt, so grundverschieden, daß man auf unüberbrückbare Differenzen in der Grundorientierung schließen muß. Sollte dies zutreffen, so wäre die Redeweise vom 'Paradigmenwechsel' vielleicht doch keine bloße Übertreibung.

Aber nochmals: ich will auf dieser Vorstellung nicht insistieren. Mögen Historiker unseres Fachs später einmal entscheiden, ob sich am Ende des 20. Jahrhunderts *in Platonicis* ein Paradigmenwechsel anbahnte oder nicht[9]. Für die gegenwärtige Diskussion ist nicht diese Frage entscheidend, sondern ob man gewillt ist, der ruhigen, am Text entlangschreitenden Beobachtung eine Chance zu geben oder nicht. Für Beobachtungen dieser Art ist hier nicht der Ort[10]. Statt dessen sei anhand einiger Beispiele daran erinnert, wie sehr man es in der Vergangenheit an der sonst selbstverständlichen

[8] Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin – New York 1985 (= Platone e la scrittura della filosofia. Terza edizione, Milano 1992) (Im Folgenden zitiert als PSP I). Vgl. jetzt auch: "Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II", Berlin-New York 2004 (=PSP II).

[9] Ein Grund für mein Nichtinsistieren ist Paul Feyerabends beeindruckender Kampf gegen Karl Poppers Vorstellung, die 'normale Wissenschaft' (im Sinne von Th. Kuhn) verfahre durchwegs rational. Wenn Feyerabend Recht hat, wird der Unterschied von 'Wissenschaft in der Krise' und 'normaler Wissenschaft', und damit auch der Begriff des Paradigmenwechsels hinfällig. Davon unberührt bleibt indes die Tatsache, daß die Behandlung, die man im 20. Jh. der esoterischen Platondeutung angedeihen ließ, aus dem Rahmen des Üblichen fällt.

[10] Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen gab ich in PSP I, zu den späten in PSP II (s. Anm. 8.) Vgl. auch "Platon lesen", Stuttgart 1993.

Umsicht, Besonnenheit und Fairness fehlen ließ, wenn es um den 'esoterischen' Platon ging – vielleicht können diese Beispiele die protreptische Wirkung ausüben, die Diskussion künftig geduldiger, vorurteilsfreier, sachlicher zu gestalten.

(4) Beispiele für die übliche Mißachtung methodischer Regeln[11]

(a) Esoterik ist nicht dasselbe wie Geheimhaltung

G. Boas bestritt in einem Aufsatz von 1953[12] die Existenz von glaubwürdigen Testimonien für philosophische Geheimhaltung in der Antike. Von der Sache her gesehen verdient diese Ansicht keine längere Antwort als die zweizeilige Widerlegung, die ihr Walter Burkert in "Weisheit und Wissenschaft" gewidmet hat[13]. Doch in mentalitätsgeschichtlicher Sicht gewinnt der Beitrag ein Interesse, das sein Inhalt nicht beanspruchen kann. An diesem Beispiel können wir sehen, wie die Grundüberzeugungen eines Zeitalters die Sehgewohnheiten überformen können: die Überzeugung der Neuzeit seit dem späten 17. Jh., daß Geheimhaltung im wissenschaftlichen und philosophischen Bereich nicht zulässig ist, führte einen durchaus achtenswerten Gelehrten dazu, die allbekannten und eindeutigen Zeugnisse für pythagoreische Geheimhaltung zu ignorieren. Es versteht sich von selbst, daß Boas bei seiner Tendenz, die für die Neuzeit selbstverständliche Ablehnung von Geheimhaltung auch auf die Antike zu übertragen, weit davon entfernt war, die sachlich erforderte Unterscheidung zwischen Geheimhaltung einerseits und Esoterik andererseits zu treffen.

Doch auch nachdem der Unterschied zwischen den beiden Haltungen hinreichend bekannt geworden ist[14], kann man noch dem Versuch begegnen, die Frage der platonischen Esoterik dadurch fernzuhalten, daß man unkritisch die Gleichsetzung mit Geheimhaltung weitertradiert. So bemerkte L. Brisson noch 1992 zu Timaios 28 c3-5 (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν), die Stelle habe nichts mit "la notion de secret" zu tun[15]. Dem kann man ohne weiteres zustimmen. Doch die weit interessantere, von Brisson vermiedene Frage ist, ob sie auch nichts zu tun habe mit platonischer Esoterik. Diese Frage läßt sich in angemessener Weise nur beantworten, wenn man unsere Stelle zusammennimmt mit den zwei offensichtlich verwandten Stellen Tim. 48 c und 53 d. Mit diesem Schritt kommen wir aber an ein weiteres Beispiel für die Verformung der Sehgewohnheiten: während man sonst gewohnt ist, alles Ähnliche und Verwandte, und sei es auch zu den unwichtigsten Dingen, sorgfältig zu registrieren, ist es in der wichtigen Frage einer möglichen freiwilligen Limitierung der philosophischen Aussage durch den Autor durchaus üblich, den Zusammenhang der in diese Richtung weisenden Stellen eines Dialogs zu ignorieren. Wie Timaios 28 c, 48 c und 53 d zusammenhängen und was ihre gemeinsame Botschaft ist, habe ich an anderer Stelle expliziert[16].

---

[11] Die nachfolgenden Beispiele bieten nur einen sehr kleinen Ausschnitt des Phänomens, um das es hier geht.

[12] Ancient Testimony to Secret Doctrines, Philos. Rev. 62, 1953, 79-92.

[13] W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 162 Anm. 101 (= Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Harvard UP 1972, 179 n. 96).

[14] Daß die esoterische Position nicht die Annahme einer Geheimhaltung auf Seiten Platons impliziert, stellte schon H. J. Krämer fest ("Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung", in: Idee und Zahl, AHAW 1968/2, 106-150, hier: 150). Die unterscheidenden Merkmale der beiden Haltungen versuchte ich zu skizzieren in PSP I 400-404 und in "Platon lesen", 1993, 152-155.

[15] L. Brisson (Hrsg.): Platon, Timée. Critias. Paris: Flammarion 1992, 230 n. 105.

[16] "Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios", in: Interpreting the Timaeus – Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, ed. by T.Calvo and L. Brisson, 1977, 195-203 (jetzt

(b) Xenokrates als Substitut für Platon

Seltsam und nicht anders als durch stimmungsmäßige Vorentscheidungen zu erklären ist auch der Umgang der Interpreten mit den aristotelischen Berichten über Erwägungen und Theoreme Platons, die nicht in den Dialogen zu finden sind. Im ersten Buch der Eudemischen Ethik argumentiert Aristoteles gegen die Auffassung, daß es für alle Seinsbereiche ein identisches Gutes gebe, "das Gute selbst" oder die Idee des Guten (EE I 8, 1217 b1 – 1218 b27). Noch nie hat jemand bezweifelt, daß Platons Auffassung vom Guten das erste und eigentliche Ziel dieser Kritik ist, und in der Tat hat man nicht gezögert, die ersten Argumente der Erörterung (bis 1218 a15) auf den Gründer der Akademie selbst zu beziehen. Anders verfuhr man mit dem in 1218 a 24-33 abgelehnten Gedanken (Aristoteles spricht von 'Beweis', ἀπόδειξις (a 25)), daß das Eine das Gute an sich ist, weil die Zahlen (nach ihm) streben. Hier war man sich weithin einig, daß jemand anders gemeint sein müsse, obwohl der Text nicht die geringste Andeutung macht, daß nunmehr ein anderer Gegner bekämpft werden solle als bisher. Für die Forschung des 20. Jahrhunderts aber stand fest, daß wir es hier mit einem Gedanken von Xenokrates, und nicht einem von Platon, zu tun haben[17]. So sehr war die grundlose Annahme zur *communis opinio* geworden, daß es – ganz ohne Ironie – als bedeutende philologische Leistung von Jacques Brunschwig bezeichnet werden muß, daß er des Kaisers neue Kleider benannte und darauf insistierte, daß dort, wo vom Text kein neuer Gegner genannt ist, auch vom Interpreten kein neuer Gegner willkürlich eingeführt werden kann[18]. Das galt ja auch immer und überall als bloße Selbstverständlichkeit – außer eben bei den platonischen *ágrapha dógmata.* Auf diesem einen Gebiet waren die Interpreten bereit, jede Verletzung gesunder philologischer Methode hinzunehmen, sofern sie nur versprach, das Zeugnis des Aristoteles zu eliminieren.

Als *stuntman* für Platon wurde Xenokrates auch bei der Interpretation zweier berühmter Passagen aus De anima und der Metaphysik bemüht. In De anima I 2, 404 b16-27 referiert Aristoteles Platons Konstruktion der Seele 'aus den Elementen' (ἐκ τῶν στοιχείων, b 17), zuerst nach dem Timaios, dann nach der eigenen Darstellung in Περὶ φιλοσοφίας. Ein neuer Gegner wird mit ἔνιοι 404 b28 eingeführt: ab hier ist Xenokrates gemeint, und der Text macht es hinreichend klar, daß nunmehr etwas gegenüber dem Vorangehenden Neues zur Sprache kommt. Da aber die nach Περὶ φιλοσοφίας resümierten Gedanken Platons in den Dialogen nicht vorkommen, war man auch hier bereit, ohne Rücksicht auf die klare Disposition des Textes das Xenokrates-Referat schon im Platon-Teil beginnen zu lassen[19].

Eine Spur von Rechtfertigung für dieses Verfahren schien eineBemerkung von

---

auch in PSP II 218-228). – Die Aussparungsstellen der Politeia und die mitunter mehr als seltsame Art, in der sie in der Forschung behandelt wurden, habe ich dargestellt in PSP I 303-325 (vgl. bes. 324 Anm. 144 zur Sekundärliteratur). Neuerdings hat L. Brisson wieder versucht, die Aussprungsstellen zu bagatellisieren (Methexis 6, 1993, 22-25), wobei er zwar Belegstellen aus PSP I angibt, leider aber darauf verzichtet, die dazugehörigen Analysen und Argumente zu referieren oder gar zu beantworten.

[17] H. von Arnim, Eudemische Ethik und Metaphysik, Sitz.ber. Wien 207/5, 1928, 62; F. Dirlmeier, Eudemische Ethik, übers. und kommentiert von F.D., 2. Aufl., Darmstadt 1969, 208; weitere Literatur bei Brunschwig (s. nächste Anm.), 197 n.1.

[18] J. Brunschwig, EE I 8. 1218 a 15-32 et le "Περὶ τἀγαθοῦ", in: Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symp. Arist., hrsg. von P.Moraux und D.Harlfinger, Berlin 1971, 197-222. – Auch nach Brunschwigs Kritik beharrt M. Isnardi Parente, Supplementum Academicum (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, CCCXCII), Roma 1995, 270 f. ohne Gegengründe auf der fehlerhaften Zuweisung.

[19] H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, vol. I, Baltimore 1944, 565-580.

Themistios zu liefern. Dieser sagt im Anschluß an seine Erklärung von 404 b18-21 (in der er die Entsprechung der idealen Zahlen 2, 3 und 4 zu den Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe darlegt): "dies alles ist Xenokrates' Περὶ φύσεως zu entnehmen"[20]. Bei Lichte betrachtet muß aber auch diese Art der Benützung des Themistios als eine willkürliche Verletzung sonst respektierter methodischer Regeln bewertet werden. Denn *erstens* war es in der modernen Philologie noch nie üblich, sich das Textverständnis klassischer Autoren von spätantiken Exegeten *gegen* den Text vorschreiben zu lassen, so lange dieser in sich klar ist – man nimmt vielmehr seine Zuflucht zur antiken Exegese nur, wenn der Text für sich genommen dunkel bleibt. Hinsichtlich der Abgrenzung der referierten Positionen ist der Text aber ganz eindeutig: 404 b 16-18 Platon nach dem Timaios, b18-27 derselbe Autor – ein anderer wird *nicht* genannt – nach Περὶ φιλοσοφίας, ab b 27 "einige", die wir dank anderen Quellen als "Xenokrates (und eventuelle Schüler)" identifizieren können. *Zweitens* aber, selbst wenn wir Themistios' Bemerkung, die nur für 404 b18-21 gilt, großzügig auf den ganzen Passus 404 b18-27 ausdehnen wollten – was zwingt uns denn, Themistios so auszulegen, daß ein Gegensatz zwischen seiner Information und der des Aristoteles entsteht? Die nächstliegende Lösung wäre doch gewesen, zu sagen, Xenokrates, der notorisch 'konservative' Schüler Platons, schrieb gewisse Dinge auf – vielleicht unter Berufung auf Platon, vielleicht auch als eigenes Philosophem –, die auch Aristoteles festhielt – dieser natürlich nicht im eigenen Namen, sondern nur unter dem seines Lehrers, von dem er es ebenso gehört hatte wie sein Mitschüler Xenokrates. Die Übereinstimmung zwischen dem, was Themistios bei Xenokrates fand, und dem, was in Περὶ φιλοσοφίας über Platon zu lesen war, ist also sehr einfach zu erklären. Der konstruierte Gegensatz: 'Xenokrates, aber ganz gewiß nicht Platon' wäre nur dann zu rechtfertigen, wenn Themistios berichtete, Xenokrates habe den Inhalt von De anima 404 b 18-27 *expressis verbis* als eigenes, von Platon *abweichendes* Theorem geboten. Und selbst dann hätten wir erst noch zu entscheiden, wem wir glauben wollen: Themistios oder Aristoteles. Nun sagt aber Themistios nichts dergleichen. Folglich ist die Einführung des künstlichen Gegensatzes nichts als eine Verletzung der sonst üblichen Vorsicht und Zurückhaltung. *Drittens* bleibt anzumerken, daß derselbe Themistios wenig später in seiner Zusammenfassung (In De an. 12.28-30) den ganzen Abschnitt 404 b16-27 mit Nachdruck auf Platon bezieht, ohne Xenokrates noch zu erwähnen. Den Abschnitt aber, der mit Sicherheit Xenokrates meint (404 b27-30), weist er "anderen" zu (ἕτεροι, 12.30), was einen glatten Widerspruch ergäbe, wenn er auch 404 b16-27 als Ganzes diesem Denker zugewiesen hätte. Aber warum sollten wir Themistios ohne Not mit einem solchen Widerspruch belasten?

Wer Aristoteles wegen Themistios 'korrigiert', kann demnach nicht für sich beanspruchen, im Einklang mit den üblichen Regeln vernünftiger Quellenkritik zu handeln[21].

[20] Themistios, In Ar. De an., 11.37 Heinze.

[21] Die richtige Interpretation der Stelle findet sich schon bei F.A.Trendelenburg, Platonis de ideis et de numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Leipzig 1826, 12, danach wieder bei W.D.Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951, 209-215, und vor allem bei H.D.Saffrey, Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres, Leiden 1955. H. Cherniss gab eine 'vernichtende' Rezension zu Saffrey (Gnomon 31, 1959, 36-51), die freilich Saffrey zu Recht so wenig beeindruckte, daß er sie in der 2. Auflage (Leiden 1971) zur Bequemlichkeit des Lesers mit abdruckte (69-89). Eine überaus gründliche Analyse gab K. Gaiser, Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung, in: Idee und Zahl, AHAW 1968/2, 49-63 (jetzt auch in: K. Gaiser, Gesammelte Schriften, hrsgg. von Th. A. Szlezák unter Mitwirkung von K.-H. Stanzel, 2004, 225-240). In voller Kenntnis der Argumente von Cherniss unterstützte die Interpretation von Saffrey auch W.Burkert, Weisheit und Wissenschaft, 1962, 23-25 (=Lore and Science, 1972, 24-26).

Die andere vieldiskutierte Stelle ist Metaphysik N3, 1090 b20-28, wo Aristoteles von der Konstruktion der Raumgrößen (μεγέθη) 'aus der Materie und den Zahlen' spricht. Da die Vertreter des Theorems als οἵ τὰς ἰδέας τιθέμενοι bezeichnet werden (b20 f.), ist eine Gruppe von Philosophen der Akademie gemeint, zu der Xenokrates nicht in erster Linie gehören muß, wohl aber Platon: denn eine Gruppe, zu der der Begründer der Akademie *nicht* gehörte, als "die, die die Ideen (als separat existierend) setzen" zu bezeichnen, wäre sachlich absurd und würde sprachlich nicht dem Gebrauch des Aristoteles entsprechen. Platon ist also zum mindesten *mit*gemeint . Daß aber sogar in erster Linie präzise er gemeint ist, geht aus der Parallele A 9, 992 b13-18 hervor, wo dieselbe Frage hinsichtlich der ontologischen Einordnung der 'nach den Zahlen' (μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς, b 13f) entstehenden Gebilde gestellt wird und wo die zur Wahl gestellten drei Möglichkeiten: Ideen, mathematischer Zwischenbereich (τὰ μεταξύ, b 16), vergängliche Dinge zeigt, daß an eine Einordnung in die *platonische* Ontologie gedacht ist, nicht aber in die xenokratische, in der Ideen und mathematischer Bereich bekanntlich zusammenfielen (M 1, 1076 a20 f., M 9, 1086 a5-11, Λ 1, 1069 a35, Z 2, 1028 b24-25).

Nichtsdestoweniger hat man eine Lesung vorgeschlagen, nach der gerade Platon aus der Gruppe der τὰς ἰδέας τιθέμενοι ausgeschlossen wäre. Als Ersatzmann sollte wieder Xenokrates einspringen, der indes mit deutlich erkennbarem Übergang erst anschließend angesprochen ist: ἐὰν μή τις βούληται κινεῖν τὰ μαθηματικὰ καὶ ποιεῖν ἰδίας τινὰς δόξας, 1090 b28 f.[22]. Wie in dem Passus aus De anima ist die xenokratische Position als relativ unbedeutende Modifikation erst im Anschluß an die wichtigere platonische genannt. Und wie bei der anderen Stelle hat man auch hier versucht, die Beziehung auf Xenokrates im Text nach rückwärts auszudehnen, um so den Hauptgegner Platon durch dessen schwächeren Schüler zu substituieren und so das Testimonium des Aristoteles zu unterlaufen[23]. Ohne die vorgefaßte Abneigung gegen die *ágrapha dógmata* hätte man sich schwerlich diese Mühe gemacht. Zum Glück haben Walter Burkert und Konrad Gaiser der Verwirrung ein Ende bereitet[24].

(c) Direkte und indirekte Überlieferung

Der nachhaltigste Verstoß gegen die sonst stets respektierte philologische Methode betrifft indes nicht Einzelargumente, sondern die Grundhaltung, die uns nahelegt, angesichts der Dialoge die indirekte Überlieferung der mündlichen Philosophie Platons links liegen zu lassen. Bei keinem anderen antiken Autor leistet sich die Forschung den Luxus, auf einen von zwei Überlieferungszweigen zu verzichten. Obwohl wir herrliche Tragödien von Euripides besitzen und wunderbare Siegeslieder von Pindar, werden die Kenner nicht müde, ihre Aufmerksamkeit *auch* den Fragmenten dieser Dichter zuzuwenden. Um wieviel ärmer wäre die Aristoteles-Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts geblieben, hätte man mit Hinweis auf die tiefsinnigen Pragmatien davon abgeraten, sich *auch* mit den indirekt überlieferten Gedanken des Stagiriten zu befassen.

---

[22] Zu ἰδίας δόξας vgl. 1086 a10 ἰδίας ... ὑποθέσεις, wo gleichfalls ein Verweis auf Xenokrates vorliegt.

[23] R.Heinze, Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, 1892, 57f.; H.Cherniss, loc.cit. (s.o. Anm. 19), 568, 19.

[24] W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, 1962, 22 Anm. 54 = Lore and Science, 1972, 24 n. 45; K. Gaiser, loc.cit. (s.o. Anm. 21), 39-49 (= Gesammelte Schriften 214-224) und Saffrey, loc. cit. (s.o.Anm. 21) 26-33. J. Annas, Aristotle's Metaphysics, Books M and N, Oxford 1976, 210 erwähnt nur Gaiser, dem gegenüber sie 'skeptisch' bleibt, ohne ihn widerlegen zu können.

Nur bei Platon konnte der hohe Rang der Dialoge dazu dienen, die indirekte Überlieferung in Mißkredit zu bringen. Das ist umso absurder, als nicht die Tragödien des Euripides, nicht die Siegeslieder Pindars und nicht die Pragmatien des Aristoteles, wohl aber die Dialoge Platons konsistent über sich selbst hinaus auf einen ergänzenden Bereich der Mündlichkeit weisen.

(d) Cherniss' Hyperkritizismus

Auch die weitverbreitete, meist mehr stillschweigende als explizite Zustimmung zu H. Cherniss' radikaler Abwertung des Zeugniswertes des Aristoteles hatte wenig mit kritischer Methode, viel aber mit Stimmungen und Wunschdenken zu tun. Große Aristoteles-Philologen wie W. D. Ross und W. Jaeger waren von Cherniss' Hyperkritizismus wenig beeindruckt[25]. In der Vorsokratikerforschung ist man allgemein längst von seiner allzu scharfen Position abgerückt[26] – wenn man im Bereich der Platonforschung hingegen lange Zeit – zu lange Zeit – unter seinem Einfluß stand, so nicht deswegen, weil seine Ergebnisse hier besser wären, sondern weil viele seine Ergebnisse glauben *wollten* . Zum Glück ist auch diese Tendenz deutlich am Abklingen[27] – außer bei einigen Nachzüglern[28].

(e) Das σύγγραμμα-Argument

Cherniss' voreilige Eskamotierung der indirekten Überlieferung war nicht das einzige Standard-Argument, auf das sich der antiesoterische Konsens abstützen wollte. Sehr beliebt war lange Zeit das σύγγραμμα-Argument. Da in den die Schrift kritisierenden Passagen des Phaidros und des 7. Briefes mehrfach das Wort σύγγραμμα begegnet[29], fand man den eleganten Ausweg, die Kritik Platons treffe nur das σύγγραμμα (was soviel bedeute wie 'Traktat, Abhandlung'), also nur eine besondere Darstellungsform, unter die die Dialoge angeblich nicht fallen. Niemand scheint auf den Gedanken gekommen zu sein, die Belege nachzuprüfen. Tut man das, so findet man schnell, daß der schöne Ausweg dadurch verbaut wird, daß der griechische Sprachgebrauch diese willkürliche Einengung der Bedeutung des Wortes glatt widerlegt: für die Griechen waren die Dialoge Platons unzweifelhaft συγγράμματα. Seit auf diese schlichte Tatsache hingewiesen wurde[30], ist es merkwürdig still geworden um das einst weit verbreitete 'Argument'[31].

---

[25] W. Jaeger, Scripta minora, Roma 1960, II 161-168; W.D.Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951, 143: "I do not think for a moment that he (sc. Cherniss) has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding and misrepresentation".

[26] Den Anfang machten W.Jaeger (s.o. Anm. 25) und W.K.C. Guthrie, Aristotle as Historian, JHS 77, 1957, 35-41.

[27] J. Barnes, Class. Rev., 45, 1995, 178 hält Cherniss' Position nicht nur für "patently false", sondern auch für "uninterestingly false".

[28] Ein solcher Nachzügler ist L. Boulakia, der neuerdings eine französische Übersetzung von H. Cherniss, The Riddle of the Early Academy (1945) vorlegte (Paris 1993). In seinem Vorwort zu dieser Übersetzung versichert L. Brisson, die neuerliche Verbreitung dieses Werkes sei nicht zu verstehen "comme une 'machine de guerre' contre l'interprétation ésoteriste de Platon" (12). Wie immer man das verstehen will, das Kriegsgerät der Antiesoteriker ist veraltet: man vergleiche nur die oben Anm. 27 genannte Rezension von Barnes zu Boulakia. Schon 1959 gab H.J.Krämer (Arete bei Platon und Aristoteles, 380 ff.) eine profunde Kritik der Position von Cherniss, der die Antiesoteriker seither nur die Repetition ihres Credos entgegensetzen können.

[29] Phdr. 257 d7, e4, 258 a1,8, 277 d7, 278 c4; Epist. 7, 341 c5, 344 c4.

[30] PSP I, Anhang II, 376-385: Die Bedeutung von σύγγραμμα.

(f) Ist der 7. Brief unecht?

Noch wichtiger als das σύγγραμμα-Argument war ursprünglich die Athetese des 7. Briefes. Diese ist zwar irgendwie einleuchtender und vor allem ehrlicher als die Erfindung einer neuen Wortbedeutung, stellt aber vor offensichtlich unüberwindbare Schwierigkeiten. Trotz ständig geäußerter 'Zweifel' an der Echtheit ist es in den letzten 200 Jahren niemandem gelungen, Argumente für die Unechtheit dieses Textes vorzubringen, die der philologischen Kritik standhalten könnten[32]. Manche Interpreten erkannten früh, daß eine hinreichend begründete Athetese nicht zu erbringen ist und bemühten sich daher, die esoterische Grundhaltung des Briefes zu leugnen. Doch das einzige, was den 7. Brief vor dem 'Vorwurf' (ist es ein Vorwurf?) des Esoterismus retten könnte, wäre das σύγγραμμα-Argument – wenn es denn tragfähig wäre. Wenigen scheint bisher aufgefallen zu sein, daß mit dem Wegfall dieses Scheinarguments nichts übrig bleibt als die Rückkehr zu Eduard Zeller, der bei seiner philologischen Redlichkeit nicht zögerte, anzuerkennen, daß der 7. Brief Platon als Befürworter einer esoterischen Haltung in der Frage der philosophischen Wissensvermittlung zeigt. Nur ist es inzwischen schwieriger geworden, den Brief, wie es Zeller tat[33], eben aus diesem Grunde zu athetieren: denn die darin liegende *petitio prinicipii* wird heute niemand mehr so leicht hinnehmen.

(5) Fehlinformationen über die indirekte Überlieferung und ihre Erklärer

Sehr hilfreich für das Überleben der alten antiesoterischen Einstellung war bisher auch die Tatsache, daß sowohl über die indirekte Überlieferung als auch über die Beweggründe, Methoden und Ansichten der Vertreter der 'esoterischen' Position mehr Fehlinformation als adäquate Berichterstattung im Umlauf ist. Was die Überlieferung der *ágrapha dógmata* betrifft, so war und ist es beliebt, sie pauschal des Dogmatismus und der Systematizität zu zeihen und sie als "dürre Schematismen" mit den so lebendigen und reichen Dialogen unvorteilhaft zu vergleichen. Da ich die irrationalen Ängste vor angeblichen Dogmen und vor einem System Platons schon andernorts beleuchtet habe[34]**,** mag es hier genügen, zum Vergleich der indirekten Überlieferung mit den Dialogen zu sagen, daß bei der unvergleichlichen literarischen und stilistischen Meisterschaft Platons von vornherein nichts anderes zu erwarten war als daß die Berichte anderer über seine Ansichten in sprachlich-formaler Hinsicht hinter den Originalen zurückbleiben würden. Es kommt hinzu, daß die indirekten Berichte ganz offensichtlich lange Argumentationen kurz zusammenfassen wollen – am klarsten ist das bei Aristoteles' berühmter Skizze des platonischen Denkens in Met. A 6 –, so daß allein durch die Notwendigkeit der Verkürzung beim Leser ein Gefühl der Inadäquatheit entstehen kann. Aber kann diese formale Unzulänglichkeit der Berichte ein Grund sein, sie auch

---

[31] Nachzügler gibt es auch hier. M.Tulli, Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone, Pisa 1989, verteidigt die alte Auslegung von σύγγραμμα, ohne sich freilich mit meinen Ergebnissen auseinanderzusetzen. Vgl. meine Rezension Gnomon 63, 1991, 360-362.

[32] Es genüge, auf Fr. Solmsens Rezension zu L.Edelstein, Plato's Seventh Letter, Leiden 1966, im Gnomon 41, 1969, 29 ff. hinzuweisen. Gewichtige neue Argumente sind seitdem nicht bekannt geworden. Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß die esoterische Platonauslegung keineswegs auf die Echtheit des Briefes angewiesen ist, wohl aber die antiesoterische auf seine Unechtheit.

[33] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II 1 (5.Aufl. 1922) 486 Anm. Vgl. auch meinen Beitrag "The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter", in: "Arktouros", FS für B.M.W.Knox, Berlin 1979, 354-363.

[34] Methexis 6, 1993, 160-164 (= Graduate Faculty Philosophy Journal 22, 2001, 147-163) (s.o. Anm. 3).

inhaltlich zu verdächtigen? Der von einigen Antiesoterikern erhobene Vorwurf, die Reste der *ágrapha dógmata* blieben im Niveau ihres philosophischen Fragens hinter den Dialogen zurück, hätte nicht viel Zustimmung gefunden, hätten sich die Kritiker die Mühe gemacht, den stets nur pauschal erhobenen Vorwurf jemals zu konkretisieren – denn dann hätte man sehr schnell gesehen, daß die philosophische Grundfrage der indirekten Überlieferung, nämlich die Suche nach einheitlichen Prinzipien für alles Seiende[35], nicht nur eines großen Denkers nicht unwürdig ist, sondern vielmehr identisch ist mit der in den Dialogen angeführten, freilich nie ausgeführten Frage nach dem Guten als ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (Politeia 511 b7) und nach τὴν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς (Tim. 48 c3). Das angebliche Niveaugefälle zwischen den Frageweisen ist also eine polemische Erfindung einiger Antiesoteriker.

Im einzelnen mag freilich manches in den Berichten mißverständlich und unklar sein. Aber gilt das nicht auch von den im Wortlaut erhaltenen Pragmatien des Aristoteles? Und nicht auch von manchen Passagen der Dialoge? Jedenfalls ist es wenig ergiebig, in stereotyper Weise immer nur die angebliche Dunkelheit der Testimonia Platonica zu beklagen[36], statt sich im Anschluß an Léon Robin[37] und die, die seine Anregungen aufnahmen, um ihre Erklärung zu bemühen. Wie in anderen Bereichen – z.B. in der gleichfalls fragmentarischen und oft zunächst undurchsichtigen indirekten Überlieferung der vorsokratischen Philosophie – läßt sich manche Schwierigkeit durch geduldige Beobachtung beheben. Und der Gesamtsinn der mündlichen Prinzipientheorie Platons ist, wie erwähnt, keineswegs dunkler als die Philosophie der Dialoge.

Wahrhaft erstaunlich sind auch die phantastischen Erklärungen, die über die angeblichen Motive der Vertreter einer esoterischen Philosophie Platons in Umlauf gebracht wurden. W. Wieland erklärte, die von ihm abgelehnte (und übrigens gründlich mißverstandene) Theorie erkläre sich erstens aus dem Bedürfnis bestimmter Forscher, bei Platon zitierfähige Sätze als endgültige Antwort auf bestimmte Probleme zu finden, sowie zweitens aus der Tatsache, daß Platons Werk keine solchen Sätze anbiete: kombiniere man beides, so sei das Ausweichen auf den ungeschriebenen Platon unausweichlich[38]. Leider ist beides falsch: weder fehlt es in den Dialogen an Sätzen, die vom Autor offenbar als richtig und unaufgebbar betrachtet werden ('Unrechttun ist schlimmer als Unrecht leiden', 'Jedwede Seele ist unsterblich', 'Gott ist gut' usw.), noch hat die Überzeugung, daß sich bei Platon keine zitierfähigen Problemlösungen fänden, jemals auch nur die geringste Rolle gespielt für die Erarbeitung der esoterischen Position[39]. Luc Brisson erklärte neuerdings, maßgeblich für die Esoteriker sei die

---

[35] Vgl. z.B. Ar., Met. A 6, 987 b18-20 (ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. Ebenso schätzt Theophrastos, Met. 6 b11-15 die Zielsetzung der platonischen Prinzipienlehre ein.

[36] So neuerdings z. B. J.Barnes, CR 45, 1995, 178: die aristotelischen Texte über Platons mündliche Philosophie seien "dark and murky".

[37] La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908 (Nachdruck Hildesheim 1963).

[38] W.Wieland, Platon und die Formen des Wissens, 1982, 39.

[39] E.N.Tigerstedt und nach ihm L.Brisson (beide bei Boulakia (oben Anm. 28), 214 ff. und 10) bemühen zum Beleg für das Gegenteil den Aufsatz von K.Oehler, Der entmythologisierte Platon. Zur Lage der Platonforschung, in: Ztschr. f. philos. Forschung 19, 1965, 393-420. Sie übersehen, daß Oehler nicht mit eigenen Forschungen an der *Erarbeitung* der esoterischen Position beteiligt war. Im übrigen ist Oehlers richtiger Grundgedanke, daß es ahistorisch und unproduktiv ist, die moderne postromantische Systemfeindlichkeit auf das 4. Jh. v. Chr. zu übertragen, weder von Brisson noch von Tigerstedt beantwortet worden.

Überzeugung von Wilhelm Gottlieb Tennemann gewesen, jede wahre Philosophie müsse auf ein System von ersten Prinzipien führen[40]. Das ist nun freilich eine sehr seltsame Verkehrung der tatsächlichen Entwicklung. Tennemann hat für den heutigen Platon-Interpreten, und besonders für den Interpreten der 'esoterischen' Richtung, keinerlei eigene Bedeutung, sondern tritt erst ins Blickfeld, wenn nach dem Ursprung des Antiesoterismus des 19. und 20. Jhs. gefragt wird, was immer nur ein zweiter Schritt sein kann nach der Etablierung der Gründe, die gegen die Übernahme des antiesoterischen Vorurteils sprechen. Bei diesem zweiten Schritt stößt man dann auf Friedrich Schleiermacher als den Vater des modernen Antiesoterismus, und von hier aus erst in einem dritten Schritt auf Tennemann als den Gegner, den Schleiermacher zu Beginn der einflußreichen "Einleitung" zu seiner Platon-Übersetzung von 1804 zitierte und den er überwinden wollte[41]. Doch selbst in dieser Phase spielt, entgegen der unhistorischen Konstruktion Brissons, Tennemanns eigener Philosophiebegriff keine Rolle, vielmehr geht es allein um seine Beurteilung der Schriftkritik und seine Deutung der Funktion der platonischen Dialoge, die dem Befund der Texte jedenfalls besser gerecht wird als die seines vermeintlichen Überwinders Schleiermacher[42].

Unrichtig ist auch die Angabe Brissons, die 'Esoteriker' würden das Zeugnis des Aristoteles über Platons mündliche Philosophie für unparteiisch ('impartial') halten[43]. Das Gegenteil ist der Fall: gerade die Interpreten dieser Richtung sind sich mit größter Klarheit der Tatsache bewußt, daß Aristoteles die Prinzipientheorie seines Lehrers scharf bekämpft, folglich Partei ist und im Zweifelsfall nicht zur *interpretatio in meliorem partem* neigt. Allerdings weisen sie auch darauf hin, daß Aristoteles trotz seiner entschiedenen Opposition gegen die Akademie auch in ihrem Fall zu unterscheiden weiß zwischen Referat und Kritik der fremden Position. An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, daß die harte und mitunter verständnislose Kritik in Metaphysik M und N durchsetzt ist mit schlichten Angaben darüber, was die Gegner "sagen" oder "behaupten", und daß wir allen Grund haben, diese Angaben als Bausteine für eine historische Rekonstruktion der platonischen Theorie zu betrachten[44].

Als eine subtilere Form der Fehlinformation ist es zu betrachten, wenn mit stark rhetorischen Mitteln[45] der Eindruck erweckt wird, das Interesse mancher Forscher an den *ágrapha dógmata* sei etwas Erklärungsbedürftiges, Seltsames oder Schwerverständ-

---

[40] L. Brisson, Vorwort zu Boulakia (oben Anm. 28), 8f. (auch dieser Gedanke stammt aus Tigerstedt).

[41] Friedrich Schleiermacher, "Einleitung" (s.u. Anm. 51) 5, vgl. 20 f.

[42] Auch ich habe mich vor kurzem mit Tennemann befaßt ("Schleiermachers Einleitung zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit seinen Vorgängern Tiedemann und Tennemann", in: Antike und Abendland 43, 1997, 46-62). Auch für mich spielt selbstverständlich sein Begriff von Philosophie, den ich nie geteilt habe, keine Rolle, sondern nur der Vergleich seiner Platonhermeneutik mit der von Schleiermacher.

[43] Brisson bei Boulakia (s.o. Anm. 28), 10.

[44] "Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N", in: A. Graeser (Hrsg.): Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, Akten des X. Symposium Aristotelicum (1984), Bern 1987, 45-67. – Nebenbei sei erwähnt, daß Brisson auch den Vorwurf erhebt, meine Platon-Interpretation stünde in Widerspruch zur wohlbekannten Meinungsvielfalt in der Alten Akademie (bei Boulakia (oben Anm. 28) 11 mit Anm. 15). Zum 'Beleg' führt er pauschal drei Aufsätze von mir an. Instruktiver für den Leser wäre es gewesen, eine bestimmte Stelle zu zitieren, die den behaupteten Widerspruch präzise belegen würde. Doch gibt es eine solche Stelle in meinen Arbeiten nun einmal nicht. Es ist mir unerfindlich, wie Brisson auf seine Behauptung verfallen konnte.

[45] Brisson bei Boulakia (s.o.Anm. 28) 8f. beginnt seine Invektive mit einer schwungvollen Reihe von Anaphern und rhetorischen Fragen.

liches. Mit Nachdruck ist festzuhalten, daß angesichts des Befundes der Texte[46] die Beschäftigung mit dem Problem der mündlichen Philosophie Platons eine sachliche Notwendigkeit ist und zweifellos guter philologischer Methode entspricht. Erklärungsbedürftig ist vielmehr die ständige Mißachtung anerkannter Regeln seitens der Antiesoteriker.

(6) Der politische Aspekt und die Interpretation von Leo Strauss

Ganz falsch wäre es, bei einer Reflexion über die Bedingungen einer fairen Beurteilung der 'esoterischen' Position den politischen Aspekt der Frage außer acht zu lassen. Gerade weil selten jemand den Mut hat, die Bedeutung dieses Aspektes anzusprechen, bleibt er eine stete Quelle uneingestandener Vorurteile.

Hierzu das Wichtigste vorweg: die Verwechslung des Esoterismus der 'Tübinger' Richtung mit dem völlig verschiedenen Esoterismus der politischen Philosophie von Leo Strauss und seiner Anhänger führt dazu, die (besonders in den angelsächsischen Ländern) sehr heftigen Emotionen gegen die Straussianer auch auf die 'Esoteriker' im hier gemeinten Sinn zu übertragen. Relativ selten wird die Verwechslung manifest[47], was nicht bedeutet, daß sie nicht weit verbreitet wäre[48]. In Wirklichkeit ist es eine bloße Homonymie, wenn beide Interpretationsansätze mit demselben Namen 'Esoterismus' belegt werden. Aus methodischer und hermeneutischer Sicht gehören Leo Strauss und seine Schule[49] ganz eindeutig in die von Schleiermacher herkommende antiesoterische Tradition. Das kann niemanden verwundern, der bedenkt, daß Leo Strauss seine geistige Orientierung in den 20-er Jahren an deutschen Universitäten (Marburg, Berlin, Freiburg) erhielt, wo schleiermacherianische Ansichten unangefochten das Feld beherrschten. Diese Tradition ist freilich nicht 'antiesoterisch' *tout court,* sondern vertritt eine eigene Form von Esoterismus, die ich die 'textimmanente Esoterik' genannt habe[50]. Sie besteht darin, daß man Esoterik, wie es Schleiermacher selbst formulierte[51], zu einer "Beschaffenheit des Lesers" erklärt: dieser muß "sich zu einem wahren Hörer des Inneren erheben", d.h. er muß Anspielungen auflösen, Andeutungen weiter verfolgen und im Text angelegte, aber nicht ausgesprochene Schlußfolgerungen ziehen können. Wer dazu imstande ist, gehört zum Kreis der Leser, die Platon eigentlich erreichen wollte. Wer es nicht vermag, ist ausgeschlossen – notabene: *vom Text selbst* ausgeschlossen. Es ist der große Vorzug der von Leo Strauss inspirierten Richtung der Platoninterpretation, daß sie diese Art der Esoterik, die eine subjektive Esoterik des 'Lesens zwischen den Zeilen' ist und die der gesamten schleiermacherianischen Tradi-

---

[46] Hier noch einmal die wichtigsten Gesichtspunke: (1) die Dialoge weisen ständig über sich hinaus, (2) der 7. Brief (ob nun echt oder unecht) bezeugt platonische Esoterik, (3) Aristoteles bezeugt die Existenz von ἄγραφα δόγματα, (4) Aristoxenos bezeugt die Historizität einer Vorlesung Platons "Über das Gute", (5) die indirekte Überlieferung bietet Theorien, die nicht in den Dialogen zu finden sind, (6) die Schriftkritik im Phaidros verlangt vom Philosophen, daß er in der Lage sein müsse, seiner geschriebenen Darlegung mit "Dingen von höherem Wert" (τιμιώτερα) zu helfen.

[47] Wie bei M. Burnyeat, CR 29, 1979, 61-2; NYROB XXXII, No. 9 (30.5.1985), 30-36; TLS July 13, 1984, 788. Vgl. meine Kritik in Antike und Abendland 34, 1988, 116 mit Anm. 49.

[48] Befragung von Kollegen auf internationalen Kongressen hat mir immer wieder gezeigt, daß die Verwirrung tatsächlich weit verbreitet ist.

[49] In diesem Fall ist es, wie ich hoffe, nicht unfair, von einer wirklichen "Schule" zu sprechen – doch das mögen die amerikanischen Kollegen entscheiden.

[50] Antike und Abendland 34, 1988, 115 und "Platon lesen", 1993, 46.

[51] Friedrich Schleiermacher, in: "Platons Werke von F.S. Ersten Theiles erster Band", Berlin 1804, "Einleitung" 5-36, Zitat 17.

tion eigen ist, mit größerer Klarheit als sonst üblich herausstellt.

Während also der 'Esoterismus' der Straussianer hinsichtlich seiner Methodologie nur eine originelle Spielart des Schleiermacherianismus ist, stellt der hier gemeinte 'Esoterismus' die Platonhermeneutik von Schleiermacher radikal in Frage[52]. Die ganze Vorstellung eines Ausschlusses von Ungeeigneten und einer Erwählung von "wahren Hörern des Inneren" ist, sofern dieser Ausschluß und diese Erwählung *automatisch durch den Text selbst* erfolgen sollen, unvereinbar mit dem Geist und mit dem Wortlaut der platonischen Kritik der Schriftlichkeit im Phaidros, von der Schleiermacher doch ausgehen wollte[53].

Und während die Strauss'sche Variante des textimmanenten Esoterismus hinsichtlich ihres Inhalts nur von denen akzeptiert werden kann, die eine bestimmte politische Philosophie mit Strauss gemeinsam haben, ist der hier gemeinte 'Esoterismus' politisch neutral, denn er betrifft nicht die inhaltlich-politische Auslegung eines vermeintlich verborgenen Textsinnes, sondern setzt tiefer an bei den Grundlagen der Platonhermeneutik. *Die Entscheidung für das neue Paradigma setzt weder eine vorhergehende Parteinahme für eine bestimmte politische Philosophie voraus, noch führt sie nachträglich zu einer solchen.* Solange das nicht verstanden ist, wird es den Gegnern immer ein Leichtes sein, die 'Tübinger' Richtung dadurch anzuschwärzen, daß man sie unauffällig in die Nähe des Strauss'schen Esoterismus rückt.

Wie alt das politische Vorurteil gegen die esoterische Platonauslegung ist, zeigt eine Bemerkung von Immanuel Kant aus dem Jahr 1796, in der er den Verfasser des 7. Briefes als "Klubbisten" einstufte und wegen seiner restriktiven Haltung in der Frage der Weitergabe philosophischer Erkenntnisse hart tadelte[54]. Es wäre aber unbillig, heute Kant dafür zu tadeln, daß er nicht zwischen Geheimhaltung und Esoterik unterschied, denn die Platonliteratur seiner Zeit bot ihm hierin wenig Hilfe.

(7) Platons Begriff von Esoterik

Heute freilich gibt es, wie bereits erwähnt[55], keine Rechtfertigung mehr für den Versuch, die esoterische Position dadurch diskreditieren zu wollen, daß man ihr die Unzulässigkeit von Geheimhaltung vorhält. Der Unterschied der beiden Einstellungen zur Wissensverbreitung ist hinreichend bekannt und philosophisch auch zweifellos relevant. Es wird freilich noch eine gewisse Zeit dauern, bis eine größere Anzahl von Platonikern zur Kenntnis genommen haben wird, daß Platon die Frage der esoterischen Handhabung von philosophischem Wissen durch die Handlung des Dialogs Euthydemos explizit thematisiert hat[56] und daß er auf der letzten Seite seines letzten Werkes seinen Begriff von Esoterik vom üblichen Begriff der Geheimhaltung klar abgehoben hat. Die Dinge, die der 'Athener' am Schluß der Nomoi nicht mehr in Gesetzesform niederlegen möchte, weil sie Gegenstand der 'Belehrung in vielen persönlichen Gesprächen' sein müßten

---

[52] Vgl. H. J. Krämer, Platone e i fondamenti della metafisica, Milano 1982, 33-149; Th.A. Szlezák, PSP I 331-375: Anhang I: "Die moderne Theorie der Dialogform".

[53] Vgl. "Platon lesen", Stuttgart 1993, Kp. 9 (S. 42-48).

[54] Diese Äußerung Kants aus der Schrift "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" habe ich interpretiert in: "Platons 'undemokratische' Gespräche", Perspektiven der Philosophie 13, 1987, 347-368, hier: 349-350. Vgl. auch "Sechs Philosophen über philosophische Esoterik", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 57, 2003, 74 – 93, zu Kant 77-79.

[55] S. oben S. 5-6.

[56] Vgl. meine Analyse dieses Dialogs PSP I 49-65 (und schon Antike und Abendland 26, 1980, 75-89).

(Nom. 968 c3-7), sind zwar nicht geheim, ἀπόρρητα, können aber gleichwohl nicht mitgeteilt werden, "weil sie, vorzeitig mitgeteilt, nichts vom Gemeinten klar machen würden" (968 e 4-5). Solche Dinge hebt Platon von den ἀπόρρητα ab und nennt sie mit einer bedeutungsvollen Neubildung ἀπρόρρητα, "nicht vorzeitig Mitzuteilendes"[57].

Es wird zweifellos auch eine gewisse Zeit dauern, bis anerkannt sein wird, daß dieser authentische Esoterik-Begriff des 'späten' Platon schon in der Rahmenhandlung des (relativ) frühen Dialogs Charmides zu finden ist[58], und daß der Charmides seinerseits in einer Anzahl von signifikanten Einzelheiten[59] mit dem späten 7. Brief so eindeutig übereinstimmt, daß Zufall ausgeschlossen ist. Es bleiben dann aber nur zwei Erklärungen. Ist der 7. Brief wirklich eine Fälschung, wie manche heute noch glauben, so muß man anerkennen, daß sich der Fälscher zielsicher am Text des Charmides orientiert hat, um so die authentisch platonische Einstellung zur Weitergabe von philosophischem Wissen in sein Sendschreiben zu integrieren. Einleuchtender ist freilich die Annahme, daß beide Male derselbe Autor spricht, und daß er seine Auffassung in den 30 oder 40 Jahren, die den Charmides vom 7. Brief trennen mögen, in diesem Punkt jedenfalls nicht geändert hat.

(8) Der Einfluß Schleiermachers und seine Überwindung

Während Kants Zeigenossen, wie erwähnt, den entscheidend wichtigen Unterschied zwischen Geheimhaltung und Esoterik vernachlässigten, wollte Friedrich Schleiermacher in seiner "Einleitung" zu einer "kritischen Sichtung" der "Vorstellungen von einem esoterischen und exoterischen" ansetzen[60]. Dieser Versuch einer Begriffsklärung fiel leider sehr unkritisch aus, da er zu sehr von unbewußten Vorurteilen des Autors belastet war[61]. Eine kritische Sichtung von Schleiermachers "kritischer Sichtung" der Esoterik führt leider zu dem Ergebnis, daß seine Argumentationen nicht auf der Höhe der Forschung um 1800 waren[62]. Die Klagen einiger heutiger Antiesoteriker, die 'Esoteriker' würden Schleiermacher ungerecht behandeln, sind nur möglich, solange man sich scheut, in den Detailvergleich einzutreten.

War dann Schleiermacher letztlich unbedeutend? Unbestritten ist seine entschei-

---

[57] Asts Emendation ἀπρόρρητα (ἀπόρρητα codd.) ist angesichts der im Text folgenden Erklärung des Ausdrucks (διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων, 968 e 4-5) unumgänglich und wird auch von allen Herausgebern und Übersetzern akzeptiert. – Den Versuch von Cherniss und Tarán, den Bereich der ἀπρόρρητα willkürlich und textwidrig einzuschränken, habe ich besprochen GGA (=Göttingische Gelehrte Anzeigen) 230, 1978, 30 mit Anm. 32-33.

[58] Die Metaphorik der Rahmenhandlung spricht eine deutliche Sprache: Sokrates ist im Besitz eines Heilmittels (φάρμακον) für das Kopfweh des Charmides, das er jedoch nicht berechtigt und nicht bereit ist herauszugeben, wenn Charmides nicht zuvor seine Seele 'besprechen' ließe. Das 'Heilmittel' nützt ohne die vorbereitende 'Besprechung' (ἐπῳδή) nichts, so wie das ἀπρόρρητον ohne die angemessene Vorbereitung nichts klar machen würde. Näheres zur Interpretation des Charmides s. PSP I 127-150.

[59] Für eine Interpretation dieser Übereinstimmung s. PSP I 145-150, mit Zusammenstellung der Parallelen 149-150 Anm. 39.

[60] Einleitung (s.o. Anm. 51) 11.

[61] Zu Schleiermachers Mißverständnissen und Versäumnissen s. PSP I 364-375 und AuA 43 , 1997, 46-62. Vgl. jetzt auch "Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. Und 20. Jahrhunderts", in: Protestantismus und deutsche Literatur (Münchener Theologische Forschungen, Band 2), hrsgg. von Jan Rohls, Gunther Wenz, Vandenhoeck & Ruprecht unipress, Göttingen 2004, 125-144.

[62] Vgl. den in Anm.42 zitierten Aufsatz aus AuA 1997. Was ich dort versuche, ist eine nicht-anachronistische Kritik Schleiermachers, d.h. eine Kritik, die auch jeder Zeitgenosse auf Grund der damals vorliegenden Einsichten und Ergebnisse hätte geben können.

dende Rolle für die Entstehung der modernen philosophischen Hermeneutik, um von seinen großen Verdiensten um die protestantische Theologie ganz zu schweigen[63]. Seine Übersetzung der Dialoge setzte den Standard für philosophische Übersetzungen und wird zu Recht heute noch benützt. Seine "Einleitung" wurde jedoch nachweislich zum Ausgangspunkt einer einseitigen antiesoterischen Orientierung[64], die einer angemessenen Würdigung der Form und der Zielsetzung der platonischen Dialoge lange Zeit im Weg stand. Das mag paradox klingen, wollte doch Schleiermacher seinerseits "den Zusammenhang des Inhalts mit der Form im Einzelnen sowol als im Ganzen" erhellen, gemäß seiner wegweisenden Intuition, daß bei Platon "Form und Inhalt unzertrennlich" sind[65]. Bei nüchterner Betrachtung bleibt jedoch nichts übrig als anzuerkennen, daß Schleiermacher auf diesem von ihm selbst gewiesenen Weg nicht in nennenswerter Weise vorangeschritten ist, und vor allem, daß ein konsequentes Beschreiten dieses Weges letztlich zu einer Überwindung seiner antiesoterischen Überzeugungen führen muß[66].

Wie sehr es notwendig ist, uns die einseitigen Vorentscheidungen Schleiermachers, die bei den meisten Interpreten unbewußt fortwirken, wieder ins Bewußtsein zu holen, zeigt ein Blick auf die angelsächsische Platonliteratur. Die gelegentlich geäußerte Ansicht, der angelsächsische Bereich sei vom Einfluß Schleiermachers verschont geblieben[67], hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Hier nur einige vorläufige Hinweise[68]. Schon 30 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen lag die "Einleitung" in der Übersetzung von William Dobson dem englischen Publikum vor, und auch 130 Jahre danach wurde ihre Bedeutung noch so hoch eingeschätzt, daß ein Nachdruck veranstaltet wurde[69]. Paul Shorey, eine Art Vaterfigur der amerikanischen Platonforschung, stand in seiner Münchener Dissertation "De Platonis idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio" (1884) voll und ganz unter dem Einfluß Schleiermachers (und Zellers)[70], wie aus seiner rein metaphorischen Auslegung der platonischen Schriftkritik klar hervorgeht. Auch in diesem Fall blieb es nicht bei der einmaligen Publikation im 19. Jh., vielmehr wurde die Arbeit hundert Jahre nach ihrem Erscheinen ins

---

[63] Eine kongeniale Würdigung Schleiermachers gab W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870.

[64] Der Versuch von E.N.Tigerstedt (The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato, Helsinki 1974), Schleiermacher die Bedeutung eines Wendepunktes der modernen Platonexegese zu nehmen, kann nicht als gelungen betrachtet werden, vgl. die Rezension von H.Dörrie, AAHG 29, 1976, 178f. sowie meine Rezension in GGA 230, 1978, 33-37.

[65] Einleitung (oben Anm. 51) 7 und 14.

[66] Worauf es ankommt, ist, die Schriftkritik im Phaidros – deren philosophische Bedeutung Schleiermacher im Anschluß an Tennemann betont hatte – auch wirklich zum Leitfaden der Deskription der Form der Dialoge zu nehmen. Auf welche Ergebnisse dieses wahrhaft philologische Verfahren, Platon aus Platon zu erklären, führt, versuchte ich in PSP I und II zu zeigen. Das Prinzip der alexandrinischen Homerphilologie: Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, muß auch für die Platonexegese verbindlich bleiben: auch wir müssen zunächst und zuvörderst Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος σαφηνίζειν.

[67] Nach D.Frede ("Die wundersame Wandelbarkeit der antiken Philosophie in der Gegenwart", in: E.-R.Schwinge (Hrsg.), Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n.Chr., Stuttgart 1995, 9-40) hätten die angelsächsichen Platonforscher "Schleiermachers Auffassung allenfalls zur Kenntnis genommen", von einem einheitlichen schleiermacherianischen Paradigma könne "nicht die Rede sein" (31).

[68] Eine gründlichere Untersuchung des Einflusses Schleiermachers im angelsächsichen Bereich ergäbe zweifellos einen gewichtigen Beitrag zur Philologiegeschichte.

[69] W. Dobson, Schleiermacher's Introduction to the Dialogues of Plato, Transl. from the German by W. Dobson, Cambridge 1836 (ND New York 1973)

[70] Vgl. H.J.Krämer, Plato and the Foundations of Metyphysics, Albany 1990, 34f. (=Platone e i fondamenti della metafisica, Milano 1982, 85-88).

Englische übersetzt[71]. Bekanntlich bewahrten auch die einflußreichen späteren Arbeiten Shoreys[72] die während seines Studiums in Deutschland (1881-82, 1884) gewonnene antiesoterische Orientierung[73]. In England verdeutlichte W. K. C. Guthrie in seiner repräsentativen "History of Greek Philosophy" (vol. IV, 1975, 64f.) seinen Standpunkt in Fragen der Hermeneutik der Dialoge mit zwei langen wörtlichen Zitaten aus Hermann Gunderts "Der platonische Dialog" (1968), einem Buch, das ganz und gar aus dem Geist der Schleiermacherschen "Einleitung" konzipiert ist. Und vergessen wir nicht, daß zahlreiche Emigranten, deren Platonbild ganz im Sinne der von Schleiermacher herkommenden Tradition im Deutschland der 20-er und 30-er Jahre geprägt worden war, jahrzehntelang an amerikanischen Universitäten lehrten und Bücher schrieben, die direkt und indirekt großen Einfluß auf den akademischen Nachwuchs in den Vereinigten Staaten ausübten[74]. Nicht immmer war sich die jüngere Generation ihrer geistigen Vorfahren hinreichend bewußt: so publizierte Ronna Burger 1980 eine durch und durch 'schleiermacherianische' Phaidros-Interpretation, in der der Name Schleiermacher nicht begegnet[75]. Solche Bücher gibt es wohl nicht wenige. Sie begünstigen die irrige Ansicht, Schleiermacher sei im anglophonen Bereich ohne Wirkung geblieben.

Während also Schleiermacher wirkte und noch wirkt, auch wo er nicht zitiert wurde oder wird, blieb eine philologisch wie philosophisch gleichermaßen kompetente Kritik an seiner Position so gut wie unbemerkt: ich meine Friedrich Nietzsches schon 1871/72 gewonnene, erst 1913 publizierte Einsicht, daß Schleiermachers Auffassung von der Funktion des geschriebenen Dialogs "im Widerspruch zu der Erklärung im Phaedrus (steht)" und "durch eine falsche Interpretation befürwortet (ist)"[76].

Dieser Anregung Nietzsches folgend, müssen wir zurückgehen bis auf Schleiermacher, um zu sehen,was bei ihm richtig erkannt war und wo er die Weichen falsch stellte. Dann wird man sehen, daß sein spezifischer Beitrag der textwidrige Versuch war, den von Platon stark betonten Unterschied von Wort und Schrift nach Möglichkeit einzuebnen[77]. Zugleich wird man erstaunt feststellen, daß Schleiermacher, trotz des starken antiesoterischen Affektes, der seine "Einleitung" durchzieht, doch auch zu einer unzweideutigen Anerkennung des esoterischen Charakters des platonischen Philosophierens fähig war[78]. Der Archeget des modernen Antiesoterismus war weit weniger antiesoterisch als seine Nachfolger.

Läßt man diesen Befund gebührend auf sich wirken, so wird man künftig vielleicht eher bereit sein, die Dialoge im Licht einer Hermeneutik zu lesen, die nicht von außen an Platon herangetragen, sondern aus seiner eigenen Schriftkritik und den anderen relevanten Texten gewonnen ist. Die Grundlinien einer solchen Lektüre habe ich zu skizzieren versucht in *Platon lesen* (1993).

---

[71] P.Shorey, A Dissertation on Plato's Theory of Forms and on the Concepts of the Human Mind, transl. by R.S.W.Hawtrey, in: Ancient Philosophy 2, 1983, 1-59.

[72] The Unity of Plato's Thought, 1903; What Plato Said, 1933.

[73] Nachweise im einzelnen bei Krämer, loc. cit. (o.Anm. 70).

[74] Ich denke etwa an die akademische Lehrtätigkeit und die Werke von Gelehrten wie Paul Friedländer, Friedrich Solmsen, Leo Strauss, Ludwig Edelstein, Kurt von Fritz, Jakob Klein, Philipp Merlan.

[75] R. Burger, Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing. Univ. of Alabama Press, 1980.

[76] Nietzsches Werke, Band XIX (Dritte Abteilung: Philologica, Band III): Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie, hrsg. von Otto Crusius und Wilhelm Nestle, Leipzig 1913. Darin 235-304: "Einführung in das Studium der platonischen Dialoge", Zitat: 240.

[77] AuA 43, 1997, 53-56.

[78] Einleitung 17; s. dazu meine Interpretation in AuA 43, 1997, 54.

Philotheos **5** (2005) 191-196

Jean-Claude Larchet
Strasbourg

La notion d' « énergie » dans la philosophie d'Aristote

On trouve dans l'œuvre d'Aristote quelques occurences du mot *energeia* où celui-ci a le sens général d'activité[1]. Mais la pensée du Stagirite se caractérise surtout par une réflexion développée et précise sur la dyade puissance-énergie où le premier terme prend globalement le sens d'une capacité (active ou passive) ou d'une possibilité de devenir ou d'être, et le second celui d'acte, c'est-à-dire d'une réalisation effective de cette capacité ou de cette possiblité[2], le passage de la puissance à l'acte étant appelé « actualisation ».

Aristote distingue trois sens fondamentaux du mot « puissance » (δύναμις), qui peut aussi être exprimé par « faculté », « capacité », « aptitude » ou « pouvoir » :

1) « On appelle puissance le principe du mouvement ou du changement[3], qui est dans un autre être[4] ou dans un même être en tant qu'autre[5]. » On parlera ici de puissance active[6].

2) « C'est aussi la faculté d'être changé et mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre. » On parlera ici de puissance passive[7].

3) « La puissance se dit encore de la faculté de mener quelque chose à bonne fin, ou de l'accomplir librement[8]. » Ce troisième sens est précisé et complété par Aristote lorsqu'il définit le sens de l'adjectif « puissant » : « puissant signifie ce qui a une puissance de changement vers un état quelconque soit vers le pire, soit vers le meilleur[9] » (par exemple ce qui périt paraît avoir aussi la puissance de périr) ; un être est dit « puis-

---

[1] Voir par exemple *Parties des animaux*, II, 649a ; *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098a ; X, 6, 1176b.

[2] Sur la notion d'énergie et ses corrélats chez Aristote, voir : J. Souilhe, *Étude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ, Paris, 1912 ; W. D. Ross, *Aristote*, Paris, 1930 (Londres, 1923), p. 117-118, 247-250 ; E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, I, *Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, 1983[4], p. 176-179 ; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 438-456 ; E. Fascher, « Energeia », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 5, 1962, p. 7-14 ; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1962[2] ; V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, p. 154-156 ; P. G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, p. 45-73. Voir aussi les notes de J. Tricot dans son édition de la *Métaphysique*, 2 vol., Paris, 1986.

[3] Aristote précise « ou du changement », car la puissance est aussi principe de repos pour un être déjà en mouvement.

[4] Par exemple la puissance de bâtir ne réside pas dans la chose construite, mais dans le constructeur.

[5] Cela signifie que, par exemple, on peut avoir la puissance de guérir mais pas en tant que guéri.

[6] Cf. *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a ; Θ, 1, 1045b.

[7] Cf. *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a ; Θ, 1, 1045b.

[8] *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a. C'est ainsi, dit Aristote, que lorsque quelqu'un marche ou parle mais ne le fait pas bien, on dit qu'il n'a pas la faculté de de marcher ou de parler.

[9] *Métaphysique*, Δ, 12, 1019b.

sant » ou « capable » « soit par le fait de pouvoir se réaliser ou ne pas se réaliser, soit par le fait de se réaliser ou de ne pas se réaliser comme il convient[10] ».

Ces trois sens se résument à deux qui indiquent : 1) la transitivité de l'action, à savoir la capacité pour A de produire une changement dans une autre chose B, ou bien la capacité pour une partie de A de produire un changement dans une autre partie de A ; 2) la possibilité, envisagée dans l'immanence, pour une chose A de passer d'un état à un nouvel état[11].

Une distinction mérite d'être mentionnée ici : celle des puissances irrationnelles, qui résident dans les êtres inanimés, et des puissances rationnelles, qui résident dans la partie irrationnnelle de l'âme. Aristote note que celles-là ne sont chacune puissance que d'un seul effet (par exemple la chaleur n'est puisance que de l'échauffement). Celles-ci, en revanche, sont toutes également puissances des contraires (par exemple la médecine est puissance à la fois de la santé et de la maladie, en ce sens que le médecin peut user à sa volonté de son art pour le bien ou pour le mal du malade qu'il soigne), de l'un par essence, de l'autre par accident (par négation ou suppression), et cela en vertu du fait que l'âme rationnelle possède en elle-même un principe de mouvement[12]. Comme il est impossible que la puissance rationnelle produise simultanément les contraires dont elles est capable, elle se détermine toujours pour l'un deux. L'élément déterminant en elle est le désir (ὄρεξις) ou le choix rationnel (προαίρεσις)[13].

L'acte (ἐνέργεια) « est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle est en puissance, quand nous disons par exemple que [la statue d'] Hermès est en puissance dans le bois, ou quand nous appelons savant en puissance celui qui ne spécule pas alors qu'il a la faculté de spéculer[14] ».

Il est à noter (et ces deux exemples l'illustrent) que « l'acte est pris tantôt comme le mouvement relativement à la puissance », c'est-à-dire le fait pour une puissance d'être active (deuxième exemple), « tantôt comme la substance (οὐσία)[15] relativement à quelque matière[16] » (premier exemple).

Certains êtres « ont en eux-mêmes le principe de leur actualisation » ; ils sont donc « puissance d'autre chose en vertu de leur nature propre[17] » : par exemple l'œil par rapport à la vision, ou l'homme éveillé par rapport au dormeur. D'autres n'ont pas en eux-mêmes ce principe : par exemple le bois qui est statue d'Hermès en puissance, ne peut devenir statue en acte que par le travail du sculpteur.

---

[10] *Métaphysique*, Δ, 12, 1019b. Aristote distingue un quatrième sens, plus ordinaire, qui ne concerne pas notre sujet : « Sont encore appelées des puissances tous les états suivant lesquels les choses sont absolument impassibles, ou inchangeables, ou ne peuvent que malaisément changer dans le sens du pire » (*Métaphysique*, Δ, 12, 1019b). Dans ce troisième sens, la notion de puissance est proche de celle de pouvoir. C'est ainsi que les dieux sont impassibles en raison de leur puissance.

[11] Cf. J. TRICOT, *La métaphysique*, t. 2, Paris, 1986, p. 481, n. 1.

[12] *Métaphysique*, Θ, 2, 1046a-b.

[13] *Métaphysique*, Θ, 5, 1048a.

[14] *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a. Aristote donne d'autres exemples : « L'acte sera comme l'être qui bâtit par rapport à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé par rapport à l'être qui dort, l'être qui voit par rapport à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière par rapport à la matière, ce qui a été élaboré par rapport à ce qui n'a pas été élaboré » (*ibid*., 148a-b).

[15] Sur les sens de cette notion chez Aristote, voir J. TRICOT dans ARISTOTE, *La métaphysique*, t. 1, Paris, 1986, p. 22-23, note 2.

[16] *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b.

[17] *Métaphysique*, Θ, 7, 1049a.

Aristote distingue l'acte immanent, qui n'a pas d'autre fin que lui-même (comme l'acte de penser par rapport à la faculté de penser), et l'acte transitif, qui a sa fin dans un objet extérieur à lui (comme la maison par rapport à la faculté de bâtir), qui s'achêve quand cette fin est atteinte (on cesse de construire quand la maison est bâtie ; on cesse de se faire maigrir quand l'amaigrissement est obtenu). Pour Aristote, ce second type d'acte est imparfait et on doit l'appeler plutôt mouvement qu'acte. Seul est acte (ἐνέργεια) proprement dit l'acte immanent, qui perfectionnne l'agent et ne tend pas à la réalisation d'une œuvre (ἔργον) en dehors de cet agent, mais dont la fin dernière n'est autre que l'exercice même : par exemple la vue qui trouve sa fin dans la vision. L'acte est alors immanent parce qu'il est tout entier dans l'agent et ne se concrétise pas dans un objet extérieur à lui : la vue est dans le suejt qui voit, la contemplation dans l'esprit qui contemple, le bonheur dans un certain genre de vie. Cet acte est le seul acte au sens propre, car il ne trouve pas son achèvement dans sa fin, est seul apte à se perpétuer et en même temps est complet et achevé à chacun de ses moments : Aristote explique qu'on peut avoir vu et voir encore, avoir pensé et penser encore, avoir été heureux et l'être encore[18].

Il convient de noter que la distinction de la puissance et de l'acte, du possible et du réel, n'est pas seulement, pour Aristote, une distinction d'ordre intellectuel ou logique, mais « répond à une division ontologique dans l'être même, [...] que le possible n'est pas seulement le pensable, mais un réel de second degré[19] ».

Il convient de noter également que, pour Aristote, l'acte est, de plusieurs points de vue, antérieur à la puissance :

1) Selon la notion : « C'est parce qu'il peut s'actualiser que ce qui est puissant est puissant[20] » ; par exemple on appelle doué de la vue celui qui peut voir, visible ce qui peut être vu.

2) Selon le temps : « l'être en acte, identique spécifiquement, mais non numériquement, à un être de la même espèce existant en puissance, est antérieur à cet être en puissance » ; par exemple le froment est antérieur à la semence, froment en puissance, car elle en est le fruit ;

3) Sous le rapport de l'apprentissage, dans le cas de la maîtrise d'un art qu'il faut avoir acquis par l'exercice : on ne peut savoir jouer de la cithare que si l'on a déjà joué de la cithare[21] ;

4) Sous le rapport de la substance :

a) Premièrement « parce que ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la forme (εἶδος) et de la substance (οὐσία) : par exemple l'homme adulte est antérieur à l'enfant et l'homme à la semence, car l'un a déjà la forme, l'autre pas[22] » ;

b) Deuxièmement parce que « tout ce qui devient s'achemine vers un principe, c'est-à-dire une fin (puisque la cause finale d'une chose est son principe, et que le devenir est en vue de la fin) : or l'acte est une fin, et c'est en vue de l'acte que la puissance

---

[18] Cf *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a-b et la note 1 de J. Tricot, p. 501-502 de son édition ; 8, 1050a-b.
[19] J. Tricot, *La métaphysique*, t. 2, Paris, 1986, p. 481-482, n. 1.
[20] *Métaphysique*, Θ, 8, 1049b.
[21] *Métaphysique*, Θ, 8, 1049b.
[22] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a.

est conçue » ; par exemple ce n'est pas pour posséder la faculté de voir que l'on voit, mais c'est pour voir que l'on possède la faculté de voir ; ou la matière n'est en puissance que parce qu'elle peut aller vers sa forme[23]. Aristote en conclut qu' « il est manifeste que la substance (οὐσία), la forme (εἶδος) est acte (ἐνέργεια)[24] ».

Ici la notion d'acte (ἐνέργεια) rejoint une autre notion aristotélicienne fondamentale : celle d'entéléchie (ἐντελέχεια)[25], qui dérive du mot τέλος qui signifie la fin, le résultat, voire même de l'adjectif ἐντελεχής qui signifie plein, parfait, achevé.

c) Troisièmement, en ce qui concerne les êtres éternels : d'une part parce qu' « ils sont antérieurs, selon l'essence, aux êtres corruptibles » ; d'autre part parce que rien de ce qui est éternel et incorruptible n'existe en puissance, car la puissance suppose la possibilité d'être et de ne pas être, ce qui n'est pas le cas d'êtres éternels et incorruptibles. Ainsi, « tout ce qui est incorruptible existe en acte », et « s'il existe quelque mobile éternel[26], il n'est pas mû selon une puissance ». Les êtres incorruptibles sont imités par des êtres qui sont en continuel changement, comme la Terre et le Feu, lesquels sont eux aussi continuellement en acte, puisque c'est par eux-mêmes et en eux-mêmes qu'ils ont le mouvement[27] ».

D'une démonstration précédente, tout en notant que « la puissance et l'acte s'étendent au delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement[28] », Aristote concluait que « l'acte par excellence, c'est le mouvement[29] ». Mais pour lui l'activité est également dans l'immobilité. « Le sens plein et originaire d'*energeia*, écrit J.-M. Le Blond[30], est bien celui de l'activité immobile, immanente, qui se réalise pleinement dans l'acte pur, qu'Aristote place au sommet de l'Univers[31] ».

Le « premier moteur », qui tient, dans la métaphysique d'Aristote la place de Dieu, et qui est assimilé au souverain Bien et à la Vie par excellence[32], est en effet

---

[23] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a.

[24] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b. Ainsi J. TRICOT, dans une note de sa traduction (ARISTOTE, *La métaphysique*, t. 1, Paris, 1986, p. 209), donne essence (οὐσία), forme (εἶδος) et logos (λόγος) comme des synonymes d'acte (ἐνέργεια), en tant qu'ils réalisent et déterminent l'ambiguïté de la puissance (δύναμις) et de la matière (ὕλη).

[25] J. TRICOT écrit en note de sa traduction (ARISTOTE, *La métaphysique*, t. 1, Paris, 1986, p. 210) qu' « il arrive souvent d'Aristote emploie indifféremment les deux termes l'un pour l'autre » (voir par exemple Physique, III, 1, 201a-b) et que « la signification commune est celle-ci : ce qui est posé à titre de fait, ce qui constitue une détermination présente, une donnée ». Il note cependant qu'en principe « le mot *entelecheia* n'est pas exactement synonyme d'*energeia*. Le terme entéléchie désigne plutôt la perfection statique de l'action ; il signifie actualité et non actualisation. L'acte *(energeia)* est l'action ; l'entéléchie est le terme réalisé par l'action et ne renfermant plus aucun devenir. » A. LALANDE, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* à l'article « Acte », explique : « Étant donné que tout changement peut être : a) possible ; b) en train de s'accomplir ; c) accompli, l'expression "en acte" s'applique d'abord au moment b), par opposition d'une part au moment a), que désigne l'expression "en puissance", d'autre part au moment c), c'est-à-dire à l'être réalisé et durable qui résulte de ce changement. Aristote désigne fréquemment (mais non pas toujours) le moment b) par *energeia* et le moment c) par *entelecheia*. »

[26] Aristote a ici en vue les astres.

[27] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b.

[28] *Métaphysique*, Θ, 1, 1046a.

[29] *Métaphysique*, Θ, 1, 1047a. Son but était alors de réfuter les philosophes mégariques qui prétendaient qu' « il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte », autrement dit que la puissance n'est telle que dans son exercice effectif, identifiant ainsi la puissance et l'acte.

[30] *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939, p. 369-370.

[31] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b.

[32] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072ab.

« moteur sans être mobile, être éternel, essence et acte pur[33] ». Aristote évoque ainsi son Dieu :

> « Il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte ; cet être ne peut être autrement qu'il n'est. […] Le premier Moteur est un être nécessaire, et en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. […] À un tel principe sont suspendus le Ciel et la nature. Et ce principe est une vie, comparable à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment. Il est toujours en effet, lui, cette vie-là, puisque son acte (ἐνέργεια) est aussi jouissance[34]. »

Cette jouissance consiste dans le fait que « la Pensée, celle qui est par soi[35], est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du souverain Bien[36] ».

Cette jouissance que Dieu a toujours, nous l'avons à certains moments, quand notre intellect « se pense lui-même en pensant l'intelligible, et devient lui-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intellect et l'intelligible. L'intellect est alors en acte ; aussi « l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intellect semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine[37] ».

En Dieu, « l'acte (ἐνέργεια) de l'intellect est vie, et Dieu est cet acte (ἐνέργεια) même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu[38] ».

Plusieurs raisons ont amené Aristote à élaborer cette distinction de la puissance et de l'acte.

Cette distinction concerne d'abord le statut des essences ; elle a pour but de contrer tant la conception platonicienne qui rapportait les essences aux Idées, que celle des « théologiens » qui faisaient tout naître de la Nuit ou du chaos, ou encore celle des « physiciens » qui, à leur manière, prétendaient déduire la diversité des êtres[39]. Il s'agit pour Aristote de montrer que l'essence est véritablement l'être en tant qu'être, c'est-à-dire ne se réfère pas à un principe supérieur. L'argumentation d'Aristote peut se résumer ainsi : si l'essence est un principe premier, c'est qu'elle est un acte et que l'acte est toujours antérieur à la puissance[40].

Ensuite, cette distinction est née d'une volonté de réfuter la conception des Éléates et des Mégariques et de sortir des apories auxquelles menait leur philosophie, en particulier la négation du mouvement sous toutes ses formes et du devenir[41]. Cette raison est la principale[42], et elle ressort d'ailleurs très clairement du contexte des passages

---

[33] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a.
[34] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b.
[35] Autrement dit la pensée divine.
[36] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b.
[37] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b.
[38] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b.
[39] *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b ; 7, 1072a.
[40] Cf. E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, I, *Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, 1983[4], p. 176-179.
[41] Voir W. D. Ross, *Aristote*, Paris, 1930, p. 117-118, et la longue analyse de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 438-456.
[42] P. Aubenque, note : « La distinction de l'être en acte et de l'être en puissance ne serait jamais née sans les apories classiques sur le mouvement » (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 443).

ou Aristote évoque[43] ou développe cette distinction[44].

Enfin, Aristote profite de cette distinction qu'il fait en rapport avec le problème du mouvement, pour en déduire, indirectement, une conséquence théologique : il peut y avoir un acte sans puissance, un Acte pur, qui n'est pas mouvement mais se confond au contraire avec l'immobilité divine. Cette conséquence est cependant secondaire par rapport à la visée première d'Aristote, comme le note P. Aubenque :

> « Cette théologisation de la notion d'acte n'enlève rien aux origines sublunaires de la notion, et si, par une exténuation des implications mondaines de la notion d'acte, Aristote parvient à l'appliquer à la description de l'essence divine, ce nouvel usage ne contredit pas, mais confirme que la distinction de l'acte et de la puissance est imposée à la pensée diacritique par le mouvement et par lui seul : la preuve en est que seul l'Immobile est Acte pur, c'est-à-dire acte sans puissance, et que tout le reste, c'est-à-dire tout le mouvant, se caractérise par ce que la scolastique appellera la "composition" d'acte et de puissance[45]. »

Ce qui caractérise surtout la conception d'Aristote (qui constitue dans l'Antiquité et restera par la suite, sur le plan philosophique, la théorie la plus élaborée de cette notion), c'est que pour le Stagirite, d'une part la notion d'énergie est indissociable de la notion de puissance (l'Acte pur lui-même qualifiant un être qui n'est d'aucune façon en puissance) tout autant que la notion de puissance est indissociable de la notion d'énergie, et d'autre part et en conséquence, la notion d'énergie est toujours prise dans le sens de l'actualisation accomplie d'une puissance.

---

[43] Voir *Physique*, I, 8, 191a-b. Pour les Éléates, nul être n'est engendré ni détruit, parce que ce qui est engendré doit l'être nécessairement de l'être ou du non-être, deux solutions également impossibles : en effet, l'être ne peut être engendré, car il existait déjà, et rien ne peut être engendré du non-être car il faut quelque chose comme sujet. Aristote donne à cette aporie une première solution fondée sur la distinction de la forme et de la privation d'une part, et de la forme et de la matière d'autre part : si l'être ne peut provenir de l'être en soi, il peut provenir de cet être par accident qu'est la privation ; et s'il ne peut provenir du non-être en soi, il peut provenir de ce non-être par accident qu'est la matière. Aristote présente la distinction de la puissance et de l'acte comme une autre solution à cette aporie, mais il ne l'explicite pas à cet endroit.

[44] Voir *Métaphysique*, Θ, 3, 1046a-b. Pour les Mégarique, tout est déterniné de toute éternité, et donc tout est ou nécessaire ou impossible ; en d'autres termes, entre l'être et le non-être, il n'existe aucun passage, aucun intermédiaire ; en conséquence, il n'y a pas de place pour le possible ni pour le mouvement ni pour le devenir. C'est à partir de la constatation que les Mégariques identifient puissance et acte (cf. ibid. 1047a) qu'Aristote établit la distinction de ces deux notions.

[45] P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 439-440.

Philotheos **5** (2005) 197-202

Christos Terezis
Patras, Greece

Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle

In the introductory chapter of his work *Faktizität und Geltung* (p. 15) Habermas notes:

> "Die Umstell der Aristotelischen Begrifflichkeit auf Prämissen der Subjektphilosophie hatte den Nachteil, das die praktische Vernunft aus ihren Verkörperungen in kulturellen Lebensformen und politischen Lebensordnungen herausgelöst wurde… Freilich ist Hegel noch ebenso wie Aristoteles davon überzeugt, dass die Gesellschaft ihre Einheit im politischen Leben und in der Organisation des Staates findet."

We estimate that the above views of the German philosopher reflect the direction of the Stagerite's social and political philosophy, which we will try to prove through the analysis of some of his certain views on education.

So, while studying Aristotle's *Politics*, one may – among other things reach the conclusion that education constitutes a dynamic social institution that can drastically affect political organization. It must be noted from the beginning that the Stagerite deals with education – and culture in general – neither in an isolated way nor within strictly limited gnoseological lines. On the contrary he considers it in a deeper sense and examines it as part of his search for the appointed 'end' (τέλος) of the 'whole' (ὅλου) – that is to say, of society as a political organism. It must also be noted that he does not elaborate the related questions from the educator's point of view, but mainly the demands that philosophy imposes on the field of political analysis. He does recommend certain instructions for teaching methodology but he includes them in wider political planning[1]. Through his educational denotations Aristotle attempts to realize his theoretical proposals and actually practise the means he suggests for directing society to its model; a model that he defines as the conquest of felicity (a definition formed under the terms of teleologic planning). This shows that Aristotle has come to the conclusion that through the process of education it is possible to produce a citizen who will not only promote society's political well-being but will also lead society to its fulfilment. Obviously such a fulfilment cannot be independent and is not irrelevant to the conscious conquest of the virtues of Ethics[2]. However, since people are subject to their passions and are often

---

[1] St. Everson, in his article "Aristotle on the foundation of the State", in *Aristotle: Critical Assessments*, Vol. IV, London 1999, p. 67, observes the following according to Aristotle's search in the area of education: "In Aristotle's discussion of education in book VIII he claims that education is too important to be left to private preference since it must be, the same for all. This is justified by the reasonable principle that 'public matters should be under public care'. The scope of the principle, however, sounds decidedly authoritarian: at the same time we should not think that any of the citizens belong to themselves but all belong to the state since each is part of the state and the care of each part naturally looks towards the care of the whole."

[2] See *Politics*, VIII, 1325a 8-11: "And it is the business of the good lawgiver to study how a state, a race of men or any other community is to partake of the good life and the happiness possible for them"

driven to non ethical actions or even to the enjoyment of vulgar pleasures. Those political institutions are able not only to control but also to guide people towards the realization of Ethics and are in fact quite essential. In fact, Aristotle entrusts such responsibility to the legislator, who will carry out, through the rules that he defines educational work on society[3].

Therefore, according to Aristotle, the legislator is the political person appointed by the State to formulate the educational system in such a way as to make the citizens worthy participants of the virtue and felicity that becomes later on their nature and mission. He is the institutional factor who attempts, by means of education to connect Ethics to Politics. Thus, the educational system proposed by the Stagerite does not exhaust its intervention in providing exclusively educational resources but also aims at a further goal: to protect the present regime, in a way in which he, defines the right one. However, such an aim cannot be fulfilled since the citizens are not relatively prepared already by their childhood. These precise political responsibilities are resumed quite almost strictly by the legislator who must constantly set forth his intentions on how to make the final aims of a rational and binding educational programme. Moreover, since the legislator will have addressed these aims to the citizens, also given their regulative character imposed by him, he will then legislate accordingly in order to prevent any deviations of these principles from occurring. It could therefore be suggested, in conclusion, that the legislator is, in a way, the act made by the state – as a synthetic and self-determined whole – towards each citizen – and in order, to make specific and particular repetitions[4]. He is the organizing reason who bridges all possible gaps between the state and the citizens both inherent or acquired, and ties these two quite distinct factors of political activity to each another; and he takes up this task for he believes that their distinction is rather apparent than actual. The state might be considered to be an

---

(transl. by H. Rackham). We would say that with the legislator the state is transformed from an impersonal mechanism to a personal force of positive intervention which, of course, must capture the messages of new times. From his point of view W. Jaeger points out that Aristotle demands that every education in a perfect state must bear the mark of the city's spirit. He also notes that law is the most important stage in the evolution of Greek education from the age of the social idea of aristocracy to the age of the essential conception of man as a person. Finally, according to J. Anton, Aristotle correctly believes that: "The philosopher is the teacher par excellence of what all teaching is about, and hence the one who can guide legislation regarding the aims of education and the means for their implementation" (*Categories and Experience*, ed. D. C. P, New York 1996, p. 268).

[3] The criticism that Aristotle places on certain legislators that give to political life an atmosphere of material benefit, is indicative of his views: "But the Greek people reputed at the present day to have the best constitutions, and the lawgivers that established them, manifestly did not frame their constitutional systems with reference to the best end, nor construct their laws and their scheme of education with a view to all the virtues, but they swerved aside in a vulgar manner towards those excellences that are supposed to be useful and more conducive to gain" (*Politics*, VIII, 1333 b 6-11).

[4] J. Annas in her article "Aristotle on Human nature and Political virtue", in *Aristotle*: *Critical Assessment*, Vol. IV, p. 52, observes the following according to the targets that society sets for the citizen in Aristotle's system: "The natural development for humans is one of which they achieve virtue, which is not a matter of mindless habituation but a developed reflective disposition to choose and act rightly. Thus the citizens of Aristotle's ideal state will be individuals who choose and act as a result of autonomous reflection. Moreover, a state whose citizens have developed virtuously will be just, aiming at the common good rather than the good of one particular function… The political culture of the ideal state will be one in which the factors that habituate the young as they are educated will encourage them to develop virtuously, hence reflectively and rationally, and their virtuous choices will in turn tend to propagate a culture which encourages, the development of rational reflection in the citizen."

impersonal institutional force, however this means neither that it is independent of the people constituting it, nor that it is indifferent to their education or their actions. Moreover it should at this very point be noted that according to Aristotle's political positions – by assuming that the state is no less than a community of identical and equal citizens would in fact be an absurdity. So everyone who is named a citizen must enjoy the assistance of education which is therefore promoted to a collective good. And if the definition of the state's purpose is a society functioning under the rules of reason, then this cannot be achieved without the assistance of a rational legislator, capable of intervening regulatively whenever judged necessary by the circumstances. And such an intervention can take place during any age-class of the citizens[5].

Aristotle genuinely believes that laws are expressions of reason with hardly any presence of desires. He means them as unbending regularities without uncertainties and utterly unburdened by deviations of subjective sentimentalism or intentions of such kind. Thus he promotes them to terms that must take the place of political and institutional authority and must intervene regulatively when an essential need arises. Therefore, the personal and public life of the citizens will be led towards constant improvement if coexisting with the directive instructions of that regulative and authentic source from which the rational formations derive. Reason, will lead society to its complete form, in such way proper circumstances will be simultaneously created for virtue to be developed, freedom to be conquered and for every citizen to be guided towards their intellectual and social fulfilment. There's no doubt that reason as an organizing and systematic theoretical and linguistic ability, is primarily an individual's quality. Yet, according to Stagerite, there must be conduction of that good into the society which in value, has priority over the individual since it constitutes a collective being and since it aims at a teleological model. Laws then are obviously the most trustworthy means by which such a case of generalization can be achieved, exactly because of the catholic way in which they are imposed or precisely because they reflect the common perception of things[6].

From that point on, when reason becomes an ability – and consequently a directive authority – for society, the benefits occurring from its function will tend to gain a catholic character. Therefore, society which, despite its priority in value, is, in fact, a creation of the rational citizens' assembly, will attain those Functions of Reason, strict

---

[5] See *Politics*, 1333 a 37- b 5: "The statesman therefore must legislate with all these considerations in view, both in respect of the parts of the soul and of their activities, and aiming more particularly at the greater goods and the ends. And the same principle applies witch regard to modes of life and choices of conduct: a man should be capable of engaging in business and war, but still more capable of living in peace and leisure; and he should do what is necessary and useful, but still more what is noble. These then are the aims that ought to be kept in view in the education of the citizens both while still children and at the later ages that require education."

[6] See *Politics*, 1286 a 16-26: "At the same time, however, rulers ought to be in possession of the general principle before mentioned as well. And a thing that does not contain the emotional element is generally superior to a thing in which it is innate; now the law does not possess this factor, but every human soul necessarily has it. But perhaps someone might say that in compensation for this a single ruler will decide better about particular cases. Therefore it is clear that on the one hand the ruler must necessarily be a legislator, and that there must be laws laid down, although these must not be sovereign where they go astray-admittedly in all other cases they ought to be sovereign." The whole legislative system is therefore the factor that has the presumption to liberate society from the captivity of fanatic elements. As far as the city's relation to the person, in Aristotle's system, is concerned, St. Everson observes: "Aristotle offers a particular account of the nature of man according to which his specifically human capacities cannot be realized outside the state" ("Aristotle on the foundation of the state", p. 67).

to both their organized and organizing ability. It will then be possible for society as a whole to express qualitive judgements on benefit or harm, right or wrong, good or evil. Rational society will then define the standards of preference for good and reject evil. Under these terms society raises the possibilities of its not only being preserved but also of its being led to the realization of its end as a collective rather than impersonal or abstract form; that is of utterly proceeding from its potential to its actual state, to the accomplishment of its 'appointed end' (entelechy)[7].

Extending his views on the relation between the whole and its parts, Aristotle notes that within the rational society the individuals' freedom – which could, under a possible autonomy lead to arbitrary extremities – does not rule. On the contrary the freedom that rules is that of the whole: a freedom secured by laws. On the other hand, however, he also notes that laws do not restrain the individual's will nor freedom for their mature expression because citizens, as rational subjects are not forced by the state to constantly submit themselves to the orders that it sets itself. So a legal typology is out the question, yet what comes forth is an expression of justice, both private and public, with regulative reasons. A peculiar relationship between the collective and the private is in fact being developed. During the process towards the completion of this relationship, laws, as impartial judges, resume by the state the task of rationalizing the citizens' society and, in a further step of political development, lead it to its suitable end. This is defined as the "well-being's" actualization both in an individual and collective area. According to Stagerite, the legislator's mind must be constantly informed by the evaluation that the Ethics he pursues for the individuals is not different from that of the state. Under these terms he will, through education, prepare (the) one citizen always in a position to primarily perform "good" deeds and secondly, "useful and necessary" ones[8]. And this

[7] See *Politics*, III, 1287a 19-35: "And this constitutes law… But the law first specially educates the magistrates for the purpose and then commissions them to decide and administer the matters that it leaves over according to the best of their judgement, and furthermore it allows them to introduce for themselves any amendment that experience leads them to think better than the established code. He therefore seems to recommend that God and reason alone shall govern, but he that would have man govern adds a wild animal also; for appetite is like a wild animal, and also passion warps the rule even of the best men. Therefore the law is wisdom without desire." We would say that what Aristotle finally aims at is to show for what cause it is necessary for personal duty to become a state's law so that each legal enactment does not function crupulsority for the citizens but as a generalized expression of their ethics, as an institutional, and, practical reason. The Stagerit defines the 'end' (τέλος) of laws as follows: "Now all the various pronouncements of the law aim either at the common interest of all, or at the interest of a ruling class determined either by excellence or in some other similar way; so that in one of its senses the term 'just' is applied to anything that produces and preserves the happiness, of the political community" (*Nicomachean Ethics*, V, 2, 1129 b 14-19).

[8] See *Politics*, VIII, 1333a 33-37: "Also life as a whole is divided into business and leisure, and war and peace, and our actions are aimed some of them at things necessary and useful, others at things noble. In these matters the same principle of preference that applies to the parts of the soul must apply also to the activities of those parts: war must be for the sake of peace, business for the sake of leisure, things necessary and useful for the purpose of things noble." St. Everson observes about this matter: "This helps to explain why Aristotle should like such an authoritarian attitude to education. The natural freeman is distinguished by being the sort of person to be able to do as he wants: being, in fact, such as to be free. To be such a man is to be rational and rationality demands that one chooses the good life, the life in which we exercise our dispositions for virtue, and such a life is contingent upon the existence of the state. We need feel no worries about imposing an education on the young for it is by education that we turn the young into rational and virtuous agent capable of self-determination. Only when men have been educated into this condition is it proper to call them 'free'… The existence of the state enables children to be citizens of such a state "Reason and intelligence are for us the end of nature so that it is to these that our birth and the training of our habits should be regulated" ("Aristotle on the foundation of the state", p. 78).

means to give priority to qualitative expressions of life against the quantative and practically conventional ones. Moreover to give emphasize to the second ones.

Moreover, Aristotle is intensely troubled about the range of the laws' power, obviously because he is concerned with the matter of the citizens' freedom. He specifically wonders up to what point such a power is possible or proper, given the laws' relation to other political factors and mainly to the people who govern and who replace one another due to physical and biological necessities. First of all, on the question of whether authority should be attained by the best man or the best laws on the matter of the last word of decision, Aristotle, more or less, tends to choose the laws. Obviously his choice lay on the fact that laws as impersonal institutions, are not affected by sentimental wills or situations or by the flexibility of subjective circumstances[9]. However he does not exclude the governors' free will from the political planning or the laws' applications. This means that every governor will have the authority to intervene in specific circumstances of political activity, given the presumption that he will consciously depend on laws and will decide in accordance with justice. At this point Aristotle probably refers to those political occasions which cannot be dealt with by the generality that characterises legislation. It should also be noted that Stagerite indirectly acknowledges the laws' priority as directive principles when he states his disapproval of the aggressive choices of some people. And his disapproval is due to the fact that what those people's legislation and educational system have in common is to direct their citizens to deal with political matters in a way that develops expansive intentions towards their neighbors. Therefore, Aristotle driven by this criterion of value, proposes something quite different concerning his fellow citizens of Athens: legislation, with education's assistance, to aim at activating citizens in matters of domestic rather than foreign politics[10]. And this indirectly means that citizens should turn to creative deeds and exclude the possessive spirit from their intentions. Felicity, as the ultimate anthropological and political purpose, is impossible to relate to an army camp life or to brutality.

In conclusion the philosopher points out the difference between laws and manners and customs, or, in other words, between written and unwritten law. He gives the

---

[9] We could at this point claim that according to what is meant here, Aristotle also deals with the case of arbitrariness. He raises as a barrier the personal duty which is the assimilation and expression of certain values in the view of society. Inevitably what comes forth is the necessity of free choice. M. Riedel observes that the just citizen spontaneously assimilates moral virtues because he has moral principles. He notes however that the legislator faces problems with a whole of many, a fact that makes enforcement inevitable (*Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt 1975, pp. 102-103). On the same topic J. Swanson observes the following: "Ideally, good upbringing and education will encourage citizens to choose, to give away or share their wealth in a liberal fashion, that is, proportionally and conditionally… Justice indeed comprehends all the moral virtues, including liberality" ("Aristotle on liberality and Justice", *Aristotelian Political Philosophy*, Athens 1995, Vol. I, p. 207).

[10] See *Politics*, VIII, 1324 b 3 - 1325 a 33: "Nevertheless those who wish to examine the matter closely might perhaps think it exceedingly strange that it should be the business of a statesman to be able to devise the means of holding empire and mastery over the neighbouring peoples whether they desire it or not. How can that be worthy of a statesman or lawgiver which is not even lawful?… And moreover it is possible even for a single state in isolation to be happy, that is one that is well governed, as much as it is conceivable that a state might be carried on somewhere in isolation, enjoying good laws, and in such a state the system of the constitution will not be framed for the purpose of war or of overpowering its enemies – for we are to suppose everything to do with war to be excluded." The limitation shown here is because, according to Aristotle, what is important is the state's total self-sufficiency and its construction in a logical organization, something that is obviously opposed to expansive moods.

impression that he accepts written laws as safer ones, although he often observes that the behaviour of the citizens, or the circumstances they naturally create and intentionally choose as terms and frame to their actions, are deeply rooted in tradition; Indeed so deeply rooted, as to often oppose even the laws' orders. Besides that, Aristotle recognizes that even the task of legislation does have its limits since it only takes up general points and is not able to include every circumstance that may arise during the interaction of impredicted factors[11]. We would, therefore, suggest that Aristotle turns to the legislator, whose duty or responsibility is defined as intervening correctively in the relativism that characterizes customary law and in the unbending ideas of the citizens. On both occasions Aristotle must assume that the admission of sentimental or spiteful deviations from logic is unavoidable, so that institutional intervention is necessary.

In conclusion, it is quite clear that Aristotle introduces law into the citizen's education, in order to prevent arbitrary interpretations of education's contents, planning and goals, from occurring. Law functions as the objective institutional criterion that enables citizens' consciousness to regard, interpret and evaluate the part from the entirety's point of view. In this capacity, education is defined as a matter for each and every citizen and not for just few. It must, however, be noted that this point of view neither means a despotic and engaging imposition by the entirety nor does it obstruct the inner dynamism of the citizens as specific beings. On the contrary it does liberates, because it secures those circumstances, both objective and legitimate, for the individual potentialities' easy expression. Therefore, the legislator is the society's logical pivot, the person who introduces the value of objective justice beyond the prospective of the individual interest. With this excellent responsibility, the legislator is the person who will determine the content and form of educational planning and constantly supervise its application. And he does this in order to promote ethical and political principles with legitimate power into the process of education. Even as a controlling force that practices the principle of legitimacy the legislator will rule out the action or development of factors that alter political ethics. Something like this could be observed in what Aristotle mentions about the matter of demagogues[12]. According to everything that we have examined thus fur, we could say that Aristotle adopts in a coherent way those political viewpoints raised by Plato concerning issues such as Laws, as a force that plays paedagogical role throughout his works. So, we are urged to read in Plato the following:

> "It will be proper next to appoint officials for music and gymnastics, – two grades for each department, the one for education, the other for managing competitions. By education – officers the law means supervisors of gymnasia and schools, both for girls and boys. By competition – officers it means umpires for the competitors both in gymnastic and in music, these also being of two grades" (*Laws* 764 c-d, transl. R. G. Bury).

We end our small treatise with the following denotation of J. Habermas:

> "Max Weber hatte schon recht: nur Rucksichtnahme auf die Recht selbst innewohnende Rationalitat kann die Unabhangigkeit des Rechtssystems sichern. Weil aber das Recht auch intern mit Politik auf der einen, Moral auf der anderen Seit in Beziehung steht, ist die Rationalitat des Rechts nicht allein Sache des Rechts" (*Faktizität und Geltung*, p. 580).

---

[11] See *Politics*, III, 1282 b 1-6: "But the difficulty first mentioned proves nothing else so clearly as that it is proper for the laws when rightly laid down to be sovereign, while the ruler or rulers in office should have supreme powers over matters as to which the laws are quite unable to pronounce with precision because of the difficulty of making a general rule to cover all cases." Aristotle indirectly sets his fears on the possibility of arbitrariness.

[12] See *Politics*, IV, 1292 a 1-33, V, 1308a 16-31.

Philotheos **5** (2005) 203-207

Željko Djurić
Smederevo, Serbia and Montenegro

Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria

The Orthodox Church and its theology are indeed structured hierarchically or else iconically. Thus, the iconic and hierarchical are in a closely and continuously interwoven relation.

There are two fundamental viewpoints that underlie Orthodox theology in its expression of faith in the reality of God (and Man). The first one is denoted as ontological or Trinitarian. It is a belief in God based on God Himself, without a causal link with the creation. In other words, it is a doctrine on triadological relationship or on hierarchical and iconic structure of the Holy Trinity. The second view of Orthodox theology is to be found in the creation, in Man as its ruler and king. Man and creation are entities that had not existed before they came into being, and therefore realities that are in themselves insufficient (void of life), and being such they are totally dependent, in this case on the first entity – God. What could this mean in the context of our topic?

St. Athanasius is one of the first, is thought to be the first who clearly and unambiguously defined the relationship between Man and his reality, on the one hand, world, space and time, spiritual and material being, in other words – creation, and God – the Father, the Son and the Holy Spirit as uncreated, immortal and eternal on the other, as being a relation between two realities that are absolutely and without confusion non-consubstantial. Divine nature, as we already said, is uncreated, while the human one is created, and thus changeable, perishable, time-conditioned, we should say – corruptible. How can it be that the first entity, i.e. God is at the same time iconic and hierarchical? How is it possible to perceive God in terms of logic, when we know that God is beyond time and space and as such is intangible for human mind and understanding? Still, to speak about God is possible under some conditions, inasmuch as He wants us to do, and to the extent we need it.

To speak in the categories of time and space would seem as if to talk about divisions in God (when we give Him names or when He is revealed by His names). In other words, if God is indivisible, how can we talk about the Father and the Son? It was for this reason that Arius degraded the importance and status of the Son in his teaching about God. However, Arius teaches us about the Son who has nothing akin to creation and time. He teaches that we should not speak about God within the limits of human logic and experience. What would be the Son in that case? Athanasius successfully resolved this dilemma on the example of icon and language: only the Son is a true icon

as He is of the same nature as the Father, he said. Therefore, only the Son of God is εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, which cannot be said for Man; he is just εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ, i.e. "after (κατ') the icon and after the likeness", κατ' εἰκὼν καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ. There is, according to Athanasius, a big difference between κατ' εἰκόνα (after), which refers to Man, and the true Icon of God, which is said about the Son of God (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ)[1]. Athanasius frequently informs us in his writings about the so-called "two births", the birth of the Son and the birth of Man. When he discussed with the Arians on the creation of the world and Man, Athanasius claimed that we Christians believe in God the Father who gave us His Son for our salvation. This is because creation itself is something unstable and unsteady. "It is typical of humans to be born in time, for they are imperfect, in other words – created, and thus inevitably perishable, changeable and so on. In contrast, the birth of Logos is an eternal act for the reason of perfection of His nature"[2]. Even David in his psalms distinguishes between the Creator and his creation, and while he calls the creatures: ἐποίσαν με καὶ ἔπλασάν με, in speaking about Christ, he uses more adequate – precise terms: Ἐγέννησα and Γεννᾷ με.[3] The consequences are obvious: Man needs Logos, Logos wishes and wants to save and deify His icon – Man. Accordingly, Man is an icon of God with a small "i", and Christ, God's Logos, is an icon of the Father with capital "I", but also an icon of Man with capital "I", in the context of salvation of the creation and Man and their deification. This is also because Christ is the human original.

In his doctrine on creation of the world, Athanasius also implied a distinction between Logos, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and Man κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Man was made of pre-created matter and of the Spirit-breath of God. On the grounds of εἰκών, man came into being and got κατ' or else the possibility to participate in eternal life. In this case we can see both the language of icon and of hierarchy. The language of icon is to be found in the fact that Man was created after the model of God, or else His Son. Consequently, Man is an icon of Son of God, and Son of God is an icon of His Father. Here we recognize a hierarchical order.

Triadological Iconicity εἰκὼν τοῦ Θεοῦ

An interrelation of the Holy Trinity, according to St. Athanasius is hierarchical and iconic. Based on the Holy Scripture, Athanasius will point at the perfect Trinity in his debate with Arians. The identity of the Son can be defined only in the context of the Father and vice versa; however in his understanding of one Divine Person with respect to the others, Athanasius points out that there are no secrets between them. This is supported by the iconic doctrine according to which the entire Father abides in the Son, while Logos is an icon of the Father, and He likewise abides in the Father[4]. "He who

---

[1] PG 26, 344A: ὅτι μόνος εἰκὼν ἀληθινὴ καὶ φύσει τοῦ Πατρός ἐστιν. Εἰ γὰρ καὶ κατ' εἰκόνα γεγόναμεν καὶ εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ' οὐ δι' ἑαυτοὺς πάλιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ἀληθῆ δόξαν τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ὁ Λόγος αὐτοῦ, ὁ δι' ἡμὰς ὕστερον γενόμενος σάρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν… Cf. N. Ματσούκα, *Θεολογία, κτισιολογία, εκκλησιολογία κατά τον Μέγαν Αθανάσιον*, Θεσσαλονίκη 2001, 72; Π. Δημητροπούλου, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου*, Ἀθῆναι 1954, 60; Ι. Σ. Ρωμανίδου, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμος Α΄, Θεσσαλονίκη 1999, 241.

[2] ΒΕΠΕΣ 30, Α΄, 14, 135. cf. *De Incarnatione*, 17, ed. Kannengiesser, 324-326.

[3] Ψ 2, 7 109, 3. ΒΕΠΕΣ 30, Α΄, 57, 227.

[4] John. 14; 10.

has seen Me has seen the Father"[5], are typical and frequent words used by Athanasius in his Bible study. "The Father abiding in Me does His works"[6]. Therefore, all that can be seen in the Father's Icon (Son) are the works of the Father. "This is enough", continues the Saint, "to make ashamed those who are against the truth"[7]. In other words, the Son is εἰκὼν τοῦ Θεοῦ – of the Father. But, is not then the Father an icon of the Son? Despite the fact that the Son entirely abides in the Father, we could not make such a conclusion, as in this way there is a presupposition of the fatherhood of the Son.

In order to clarify this point we shall seek help in the hierarchical structure of the Holy Trinity. The Father is the one who begets the Son and not vice versa, and accordingly the Father is nobody's icon. It is from the Father that all "icons" come from, or in modern terms – *identities*. It is He that by means of eternal birth of the Son gives Him an identity, and thus God the Father is being identified in this act as the Father. The Holy Spirit is understood by Athanasius as the Spirit of the Son in an iconomic sense, but also as such that proceeds from the Father. It is from the Father that the Spirit gets His identity and is recognized as the Spirit of eternal divine and not time-given truth. We can say then that the Spirit as well is an Icon of a genuine ontological communion, in other words the Spirit iconizes and contains in Himself divine communion and life. The Father is the cause (αἰτία) of the Holy Trinity and the given reality of Man and the world. This is why all creation aspires to Him and expects to be fulfilled in Him?

Anthropological Iconicity κατ᾽ εἰκόνα and κατὰ χάριν

God calls Man in a concrete and clear manner. God wanted that the icon of His Icon, should not merely come into being, but to the being of eternal life, or else that the *icon of His Icon* should be after its original in all details. This first of all implies eternal life in a continuous bond of the two icons, in the incessant relation of the one who is κατ᾽ εἰκόνα with εἰκὼν τοῦ Θεοῦ i.e. of Man with Christ. In the words; καθ᾽ ὁμοίωσιν Θεοῦ we recognize God's wish and the goal of Man. Human life should resemble that of God. This is the meaning of creation **after** an icon. Therefore, to be like God, be like Him in everything, emulate and lead one's life in the direction towards Him, would provide an eternal life for Man. Thus the Fall, as St. Athanasius assures us, is not a moral act, but precisely and simultaneously a tragic break of relations between the icon and the Icon. The Fall is a tragic catastrophe for human kind, but also achievement of absolute freedom. In other words, Man rejected with his free will the life-giving energies of God, through which he, not being the natural son, but son κατ᾽ εἰκόνα should have become the son κατὰ χάριν.[8] Only in joining κατ᾽ εἰκόνα with κατὰ χάριν, Man would become whole. The loss of κατὰ χάριν is a tragical consequence of the Fall. Therefore, in his fall Man did not only commit a sin, but he also lost the grace of God, χάρις τοῦ Θεοῦ. Death is a consequence of corruptibleness, φθοράς of the world, as it originates in the non-being; death is not a punishment and atonement for sin. On the contrary, Man could have had communion with God by means of his κατ᾽ εἰκόνα (which is a gift of freedom), and need not have gone through the experience of

[5] John. 14; 9.
[6] John. 14; 10.
[7] ΒΕΠΕΣ 30, Α΄, 61, 174.
[8] Ν. Ματσούκα, *Θεολογία, κτισιολογία*, 73.

death[9]. Incarnation, which according to G. Florovsky is a "central point" in the theology of St. Athanasius, points at the restoration of κατ' εἰκόνα [10]. After the Fall, therefore, and even more horrible, after the loss of κατ' εἰκόνα, the only solution would be that God Himself should take action. It was only Christ, as a true icon of Man and his original, that could restore and awaken the Fallen Man. For Christ is, as we are reminded by Dragas, "the key of the world"[11]. In the Incarnation we can make out Christ as Man. It is by this that the two icons came closer and were united. The Son of God brought into the world a truth of salvation; the icon of the Father – i.e. Himself. "I have not come to do my own will, but my Father's…" "Thy Will be done"… this is the result of the Incarnation: revelation of the Father to the creation through the Son, teaching humanity about the Father, and reality of living in "the house of the Father". The not-joinable have joined, the unconfused have mingled, and the disunited have united. How is this unity possible after all? The answer to this mystery lies in the iconic, or even better, in the life of the Church.

Liturgical Iconicity

From the context of teaching on the icon of the Icon, or more precisely, on the coexistence of the Holy Trinity in the mode of relationship and communion through their complete mutual knowledge, as well as from the fact of the relationship and unity of the Icon with the icon, we come to the key of spirituality. Namely, our knowledge of God is not positivist but existentialist, and as such it requires participation in eternal life through an iconic mode of existence. All this and much more that we have not even presented, and that is typical of theological work of St. Athanasius, can seem as a more or less good system of ideas, but only in the area of theoretical and extra-ecclesial (purely scientific) trends. However, in the light of the Holy Liturgy a reverse is true, i.e. the structure of a liturgical experience and relation to God is manifested through this teaching. In other words, only the Church preserves and vivifies the iconic relation of Man as the icon of God with God the Logos, the Icon and prototype of Man. In the character of the Holy Liturgy as the community of congregation members, a **hierarchical** and **iconic** way of life is reflected, and as such the life of Christians is the only and true way into eternal life. In other words, if we desecrate the icon, we shall impair the prototype as well, if we desecrate the hierarchical order of liturgy, we shall impair the ontological bond of the Icon with the icon. How to maintain and show both these characteristics of the Holy liturgy?

In the liturgy, the icon (bishop) of the Icon (Christ) is always the first to celebrate. He is surrounded by priests who iconize the apostles. The people iconize the twelve tribes of Israel from John's Revelation. All the participants in the Holy Liturgy

---

[9] *De Incarnatione*, 3, 4, ed. Kannengiesser, 272-4; PG 25, 101BC.

[10] "А чрезь Воплощеніе Слова благодать сообщается человЁчеству уже непреложно, дЁлается неотьемлемой и постоянно пребываеть у людей. Слово облекается вь тЁло, чтобы пересблачить его вь жизнь, чтобы не только предохранить его внЁщнимь образомь оть тлЁнія, но еще и пріобщить его кь жизни. НынЁ облечено тЁло вь безплотное Божіе Слово и такимь образомь уже не боится ни смерти, ни тлЁнія, потому что оно имЁеть ризою жизнь и уничтожено вь немь тлЁніе". Г. В. ФЛОРОВСКІЙ, *Восточные Отцы IV-го ВЁка* (изь чтеній вь православномь богословскомь институтЁ вь ПарижЁ), Москва 1992, 34.

[11] Πρωτοπρ. Γ. Δ. Δράγα, *Ἡ Ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ κατὰ τον Ἅγιον Ἀθανάσιον Ἀλεξανδρείας*, Ἐκκλησία, Ἀθῆναι 1986, 11.

iconize the future mode of existence of human nature, and all of them in spite of differences in their services, are the icons of the Icon and through the Icon of Christ, they appear as icons of the Father. The icon of human liturgical structure is the one which recognizes Trinitarian life and mode of existence. This is reflected in the communion; namely outside of the community the iconic mode of existence is lost and vanishes, whether we speak about God or about Man. Our God would not be God, and especially not the Holy Trinity if He were not God of communion. Accordingly, Man would not be Man, nor would the Holy Liturgy be what it is, beyond and out of the context of common-communal pervasion and even communion of the members with one another and with the bishop, but also with the Icon of the Father, Jesus Christ, in the person of bishops and through the entire congregation. Hierarchical order is reflected in the Holy liturgy through services. The bishop service has the fullness of other services, which have their function in the communion and are incomprehensible out of the context of communion. It is in the unity of hierarchical and iconic (liturgical) co-existence of humanity and each individual that the meaning of the Incarnation of Christ is reflected, as well as that of His entire conception of the history of salvation. In an liturgical icon only it is established accurately and precisely that creaturely Man can perceive, vaguely and unclearly, but with absolute certainty, the Icon of the Trinity as a prototype of the icon of Man and of all creation, which (the creation) is also an icon of Man from whom it takes its image-form, and in whom – Man it views eagerly its salvation from the non-iconic and, said in Athanasian terms, from the existing life.

St. Athanasius is the first among the Great Fathers who articulates his theological thought in terms of communion and in favor of an ontological-soteriological experience. Faith in the Father and the Son and the Holy Spirit is the basis βάση of his theology, and at the same time the experience of the Church. It is in Athanasius distinction between the created and uncreated that lays the differentiation between the creation and the Holy Trinity. In other words, Athanasius distinguishes between the Trinitarian God and his creation, a product of the Divine Creative Will, as well as between the Son and the Spirit, a product of Divine Essence, Love and Communion. In the context of such a teaching we can contemplate upon the icon and iconic life that is realized in the atmosphere of the Church. In this short text we have tried to think in a hierarchical-iconic way, which could suggest answers to some vital questions of faith and Orthodox experience and life in Christ. This experience should not be merely protological or perhaps historic, but rather upcoming and eschatological, which is nothing but a perfect accomplishment of the icon as the Icon or even better: as the truth.

Philotheos **5** (2005) 208-239

Dražen N. Perić
Sarajevo/Beograd

Ὁ «ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο

Man as "Image of God" and knowledge of God according to Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory understood the mind of man as the most essentially human element of the human composit. It is that spiritual, intelligible element of human nature which is brought into being in the image of God. The image of God in man refers to human nature, but the image of God in whom man is created refers to the Person of the divine Logos. The mind is way in that expresses freedom of human nature. Free will of man or freedom (as possession of self) belongs to human nature, to man's character as a being created in the image of God. In last analysis the mind according to Saint Gregory constitutes way of manifestation human freedom. The mind as image of God in man has not worth its self. The most important role of mind is knowledge of God. Man is made to exist from the very beginning as a creature in the image of God, so that the fundamental principle of his being is completed only in communion with God. For Gregory this in turn revels man's nature and destiny to be in loving communion with the Holy Trinity through the ecstatic, transcending movement of the self into the personal, divine life of God. It is the knowledge of God in loving communion with him, God becoming man without ceasing to be God, so that man can become God without ceasing to be man. It is very significant that according to Saint Gregory the Theologian knowledge of God and communion or participation in God are bound together. More than that, knowledge of God and communion with God are explicitly considered as identical.

1. «Μέγιστον ἐν ἀνθρώπου φύσει τό κατ᾽ εἰκόνα καί ἡ τοῦ νοῦ δύναμις»

Στήν ὀρθόδοξη θεολογία ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὡς κάτοπτρο ἀλλά καί συγκεφαλαίωση τοῦ κόσμου· εἶναι αὐτός στόν ὁποῖο «μορφοποιεῖται» ἡ σύμπασα κτίση. Ἡ ἀλήθεια γιά τόν ἄνθρωπο γίνεται τό μέτρο τῆς ἀλήθειας τοῦ κόσμου, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται ὡς «μικρόκοσμος» καί ὁ κόσμος ὡς «μακροάνθρωπος». Ὁ ἄνθρωπος «ὁ μικρός οὗτος κόσμος»[1] ὅπως τόν ὀνομάζει ὁ ἅγιος Γρηγόριος Θεο-

[1] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 11· SCh 358, 124-26· PG 36, 321C-324A: «Τοῦτο δὴ βουληθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος, καὶ ζῶον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον· καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἤδη προϋποστάσης, παρ᾽ ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεὶς (ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος), οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν». Βλ. ἀκόμα ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 22 : PG 36, 57A : «ἵνα γὰρ τἆλλα ἐάσας, φησί, πρὸς ἐμαυτὸν βλέψω, καὶ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ σύμπηξιν, τίς ἡ μίξις ἡμῶν; τίς ἡ κίνησις; πῶς τὸ ἀθάνατον τῷ θνητῷ συνεκράθη; πῶς κάτω ῥέω, καὶ ἄνω φέρομαι; πῶς ψυχὴ περιγράφεται; πῶς ζωὴν δίδωσι, καὶ πάθους μεταλαμβάνει; πῶς ὁ νοῦς καὶ περιγραπτὸς καὶ ἀόριστος, ἐν ἡμῖν μένων, καὶ πάντα ἐφοδεύων τάχει φορᾶς καὶ ῥεύσεως;(...) καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὅσοις ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος διοικεῖται, ὁ ἄνθρωπος». «Ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος, ὁ ἄνθρωπος». «Ἀπομίμησις τοῦ παντός (=σύμπαντος)», ἢ «μικρὸς κόσμος» ἢ «μικρὸς διάκοσμος», «βραχὺς κόσμος» λέγεται ὁ ἄνθρωπος πρῶτα ὑπό τοῦ Πλάτωνος (Τίμαιος, 88cd) καί ἔπειτα ὑπό πολλῶν ἐκκλησιαστι-

λόγος καί πολλοί ἄλλοι συγγραφεῖς, εἶναι πράγματι ἕνας «μικρόκοσμος», πού εἰκονίζει ὁλόκληρο τόν κόσμο. Εἶναι ἕνας ὁλόκληρος κόσμος, πού ἐμπεριέχει – ὄχι ἁπλῶς συμβολικά, ἀλλά πραγματικά – ὅλα τά φυσικά, χημικά, ἀλλά καί πνευματικά στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Εἶναι πιά κλασική ἡ ἀντιστοιχία τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου. Ἄνθρωπος καί κόσμος συνυπάρχουν σέ μία ἀκατάλυτη σχέση καί ἑνότητα. Γι᾽ αὐτό καί ἡ ἀλληλοπεριχώρηση τῶν ὅρων: ὁ κόσμος λέγεται ἄνθρωπος καί ὁ ἄνθρωπος κόσμος. Στόν κόσμο ὑπάρχει ἡ φυσική ἑτερότητα αἰσθητῶν καί νοητῶν μέ ἑνοποιητική δύναμη τό νοητό στοιχεῖο· στόν ἄνθρωπο ἡ φυσική ἑτερότητα εἶναι τό σῶμα καί ἡ ψυχή, ὅπου ἡ ψυχή ἑνοποιεῖ τήν ὀργανική σύνθεση τῶν δύο αὐτῶν στοιχείων (σώματος καί ψυχῆς). Γι᾽ αὐτό ἄνθρωπος καί κτίση συνδέονται ἀπό τήν ἴδια τή δημιουργία καί φύση τους μέ μία ἄρρηκτη καί ἀκατάλυτη σχέση καί ἀποτελοῦν μία ὀργανική ἑνότητα καί ὁλότητα, τό αἰσθητό καί νοητό σύμπαν.

Ἡ σύνθετη φύση τοῦ ἀνθρώπου, πού ἑνώνει μέσα του τά διαφορετικά στοιχεῖα τῆς δημιουργίας, ἔκανε τόν Γρηγόριο Θεολόγο νά μιλάει γι᾽ αὐτόν ὡς «μικρόκοσμον», ὡς ἕνα δηλαδή μικρό σύμπαν, πού ἀποστολή καί ἔργο του ἔχει νά ἐνεργεῖ ὡς μεσολαβητής καί νά συνενώνει ὅλα τά ὄντα τῆς δημιουργίας ἔτσι, ὥστε νά ὑψώνονται μέσα ἀπό αὐτόν ὅλα σέ ἁρμονία πρός τό Δημιουργό[2].

Μέ τίς προαναφερθεῖσες θεολογικο-φιλοσοφικές προϋποθέσεις καταδεικνύεται μέ τρόπο ξεκάθαρο ὅτι γιά τόν ἄνθρωπο ἡ πραγματική ζωή εἶναι ἡ προσωπική σχέση, κοινωνία μέ τόν Τριαδικό Θεό. Οἱ προϋποθέσεις αὐτές, ὅτι δηλαδή ὁ μέν Θεός εἶναι ἡ ζωή καί ὁ ἄνθρωπος τό «ἐκ τοῦ μή ὄντος» δημιούργημα, θέτουν τά πλαίσια τῶν σχέσεων τοῦ κτιστοῦ μέ τό ἄκτιστο τόσο σέ ὀντολογικό ἐπίπεδο, δηλαδή σέ ἐπίπεδο ὕπαρξης, ὅσο καί σέ γνωσιολογικό, διότι, κατά τούς Πατέρες, τό δημιούργημα δέν μπορεῖ νά περιορίσει τόν δημιουργό του στά δικά του κτιστά πλαίσια ἐμπειριῶν καί νοητικῆς κατάληψης[3]. Ὁ σαφής διαχωρισμός

κῶν συγγραφέων, ἰδιαιτέρως ὅταν ἑρμηνεύουν τή Γένεση ἢ γράφουν περί παραδείσου. Βλ. π.χ. ΦΙΛΩΝ, Περὶ κληρον. τῶν θείων, 155. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑ, Προτρεπτικός 1, 1, 5 : ΒΕΠΕΣ 7, 19. ΜΕΘΟΔΙΟΥ ΠΑΤΑΡΩΝ, Περὶ ἀναστάσεως 2, 10 : ΒΕΠΕΣ 18, 160. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς τὸ 'Πρόσεχε σεαυτῷ' 7: PG 31, 216A. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου 16 : PG 44, 177D. Πρβλ. Vladika ATANASIJE, "Čovek u Hristu – Hristološka antropologija Svetog Grigorija Bogoslova", στό: Živo predanje u Crkvi, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja 1998, σ. 237. (ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΓΙΕΒΤΙΤΣ, «Ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ – Χριστολογική ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου», στό: Ζωντανή παράδοση στήν Ἐκκλησία, Ἀδελφότητα τοῦ ἁγίου Συμεών Μυροβλήτη, Vrnjačka Banja 1998, σ. 237).

[2] Γιά τήν ἑνοποιητική θέση τοῦ ἀνθρώπου στή δημιουργία στόν ἅγιο Γρηγόριο βλ. Α. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, «Αἱ περί ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ», ΕΕΘΣΑ 21 (1974) σσ. 83-122. Βλ. ἐδῶ καί τήν ἑρμηνεία τοῦ ἁγίου Μαξίμου Ὁμολογητοῦ στό Περί διαφόρων ἀποριῶν 103 : PG 91, 1304-1308.

[3] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 23, 11· SCh 270, 302-4· PG 35, 1161C -1164AB: «Οὕτω φρονοῦμεν, καὶ οὕτως ἔχομεν, ὥστε ὅπως μὲν ἔχει ταῦτα πρὸς ἄλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως, αὐτῇ μόνῃ τῇ Τριάδι συγχωρεῖν εἰδέναι, καὶ οἷς ἂν ἡ Τριὰς ἀποκαλύψῃ κεκαθαρμένοις, ἢ νῦν, ἢ ὕστερον· αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ, καὶ γεννήσει, καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι (ὅσον εἰκάσαι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ, καὶ τοῖς μικροῖς τὰ μέγιστα, ἐπειδὴ μηδεμία εἰκὼν φθάνει πρὸς τὴν ἀλήθειαν), αὐτὴν ἑαυτῇ συμβαίνουσαν, ἀεὶ τὴν αὐτὴν, ἀεὶ τελείαν, ἄποιον, ἄποσον, ἄχρονον, ἄκτιστον, ἀπερίληπτον, οὔποτε λείπουσαν ἑαυτῆς, οὔτε λείψουσαν· ζωὰς καὶ ζωὴν, φῶτα καὶ φῶς, ἀγαθὰ καὶ ἀγαθὸν, δόξας καὶ δόξαν, ἀληθινὸν καὶ ἀλήθειαν, καὶ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ἅγια καὶ αὐτοαγιότητα· Θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· Θεὸν τὰ τρία, μετ᾽ ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως· οὔτε ὑπὲρ

ἀκτίστου Θεοῦ καί κτιστοῦ ἀνθρώπου δέν ἀποτρέπει τόν Γρηγόριο Θεολόγο, ἀλλά μᾶλλον τόν προτρέπει νά μιλήσει γιά τήν πραγματικότητα τῆς κοινωνίας τοῦ Θεοῦ μέ τόν ἄνθρωπο. Τά πλαίσια αὐτῆς τῆς κοινωνίας τά καθορίζει μέ τή δημιουργική Του πράξη ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ὁ κάθε ἄνθρωπος εἶναι μέν ἕνα μέρος τῆς κτιστῆς πραγματικότητας, ἀλλά ἔχει τό ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό νά εἶναι τό «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» δημιούργημα καί ἐλεύθερο πρόσωπο.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ μοναδική καί ἀποκλειστική εἰκόνα τῆς ἄκτιστης τρισυπόστατης θεότητας στό χῶρο τῶν κτιστῶν ὄντων. Μεθόριος τῆς ὁρατῆς καί ἀόρατης κτίσεως, ἔχοντας νοῦ, λόγο καί πνεῦμα[4], πού ζωοποιεῖ τό συνημμένο σῶμα, ὁ ἄνθρωπος διακρίνεται ἀπό τά αἰσθητά καί ἄλογα ζῶα, ταυτόχρονα ὅμως καί ἀπό τίς νοερές καί λογικές φύσεις τῶν ἀγγέλων.

Γιά τόν ἅγιο Γρηγόριο, ὁ ἄνθρωπος δέν ὁρίζεται οὔτε ἐξαντλεῖται ἀπό μία αὐτόνομη φυσιολογία, εἴτε τοῦ σώματος, εἴτε τῆς ψυχῆς, δίχως ἰδιαίτερη σχέση καί ὑπαρκτική ἀναφορά πρός τόν δημιουργό Θεό. Ἐνῶ τό σῶμα προέρχεται ἀπό καί παραπέμπει στήν ὕλη καί γενικότερα στήν ἄλογη φύση, ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου λαμβάνεται ἀπό τά ὑπερκόσμια καί συνίσταται διά τοῦ ἀπορρήτου ἐμφυσήματος τοῦ Θεοῦ.

Μία διαλεκτική σχέση ὑφίσταται μεταξύ τοῦ αἰσθητοῦ σώματος καί τῆς νοητῆς ψυχῆς, ὅπως ἐπίσης μία ἄρρητη σχέση ὑφίσταται ἀνάμεσα στήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου καί στή χάρη καί ἐπενέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ὡς νοερή ἡ ψυχή εἶναι «γνωστική» τοῦ Θεοῦ· ἔχει τή δυνατότητα νά τόν γνωρίζει, διότι εἶναι «ἐκ Θεοῦ καὶ θείαν, καὶ τῆς ἄνωθεν εὐγενείας μετέχουσαν, καὶ πρὸς ἐκείνην ἐπειγομένην»[5]. Ὡς λογική εἶναι «δεκτική» Θεοῦ, ἀφοῦ πλάσθηκε μέ τή δυνατότητα νά ἀποδέχεται καί νά ὑπάρχει σέ σχέση μέ τή ζωή τοῦ Θεοῦ. Τέλος, ὡς πνευματική εἶναι «δεκτική» Θεοῦ, ἐφόσον μπορεῖ νά γίνεται ὁ ἐπίγειος «τόπος» τῆς ἐπιφάνειας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ «πολυδύναμη» ψυχή ὑφίσταται σέ σύνδεσμο μέ τό σῶμα, ὥστε ἡ ἁρμονική τους συνάφεια καί ἀλληλουχία νά συνιστᾶ τήν ἀνθρώπινη φύση στήν ἑνότητα καί πληρότητά της. Τό παθητικό μέρος τῆς ψυχῆς εἶναι κοινό καί στό σῶμα, ἔτσι ὥστε τό τελευταῖο νά συμμετέχει στή ζωή τῆς ψυχῆς καί αὐτή νά ἐκφράζεται διά μέσου τοῦ σώματος. Ἡ ψυχή εἶναι, κατά κάποιο τρόπο, ἡ ἐνδιάμεση δίοδος τῶν ἐνεργειῶν-χαρισμάτων τοῦ Πνεύματος πρός τό ἀνθρώπινο σῶμα. Οἱ πνευματικές διαθέσεις της ἐνσημαίνονται καί στό σῶμα, πού καί αὐτό, ὅπως καί ἡ ψυχή, ἔχει ὡς προοπτική τή θεοείδεια καί μετασκευή του στό καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ.

Τίς αἰτίες γιά τίς ὁποῖες ἔγινε αὐτή ἡ σχέση καί σύνδεση γνωρίζει μόνο ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος τή συνέδεσε, ὅπως μᾶς λέγει ὁ ἅγιος Γρηγόριος, καί ἐκεῖνος ὁ

ἑαυτήν τι καταλιποῦσαν, ἢ ὑπερβᾶσαν ἄλλο τι· οὐ γὰρ ἦν· οὔτε μεθ' ἑαυτήν τι καταλείψουσαν, ἢ ὑπερβησομένην· οὐκ ἔσται γάρ· οὔτε μεθ' ἑαυτῆς τι παραδεχομένην ὁμότιμον· οὐ γὰρ ἐφικνεῖταί τι τῶν κτιστῶν, καὶ δούλων, καὶ μετεχόντων, καὶ περιγραπτῶν τῆς ἀκτίστου, καὶ δεσποτικῆς, καὶ μεταληπτικῆς, καὶ ἀπείρου φύσεως. Τὰ μὲν γὰρ πάντη πόῤῥω, τὰ δὲ ποσῶς πλησιάζοντα καὶ πλησιάσοντα· καὶ τοῦτο οὐ φύσει, ἀλλὰ μεταλήψει, καὶ πηνίκα, ὅταν τὸ δουλεῦσαι καλῶς τῇ Τριάδι, ὑπὲρ τὴν δουλείαν γένηται· εἴπερ μὴ καὶ τοῦτο αὐτὸ ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ βασιλεία, τὸ γνῶναι καλῶς δεσποτείαν, ἀλλὰ μὴ φύρειν τὰ διεστῶτα, νοῦ ταπεινότητι. Οἷς δὲ τὸ δουλεῦσαι τοσοῦτον, πηλίκη τούτων ἡ δεσποτεία; Καὶ εἰ τὸ γνῶναι μακαριότης, πηλίκον τὸ γινωσκόμενον;».

[4] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 23, 11· SCh 270, 302· PG 35, 1161.

[5] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 17· SCh 247, 112· PG 35, 425-428.

ὁποῖος ἔχει δεχθεῖ ἀπό τόν Θεό τήν σοφία καί ἔτσι ἀντιλαμβάνεται τά μυστήρια αὐτά. Αὐτή ἡ σχέση τῆς ψυχῆς πρός τό σῶμα ἔγινε, κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο, γιά δύο λόγους: «Δυοῖν ἕνεκεν· ἑνὸς μὲν, ἵνα δι' ἀγῶνος καὶ πάλης, τῆς πρὸς τὰ κάτω, τῆς ἄνω δόξης κληρονομήσειεν, ὥσπερ χρυσὸς πυρὶ, τοῖς τῇδε βασανισθεῖσα, καὶ ἀρετῆς ἆθλον, ἀλλὰ μὴ Θεοῦ δῶρον μόνον ἔχῃ τὰ ἐλπιζόμενα· καὶ τοῦτο δὲ ἦν ἄρα τῆς ἄκρας ἀγαθότητος, ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡμέτερον, οὐ φύσει μόνον κατασπειρόμενον, ἀλλὰ καὶ προαιρέσει γεωργούμενον, καὶ τοῖς ἐπ' ἄμφω τοῦ αὐτεξουσίου κινήμασιν· ἑτέρου δὲ ὡς ἂν καὶ τὸ χεῖρον ἑλκύσειε πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἄνω θείη, λύσασα κατὰ μικρὸν τῆς παχύτητος· ἵν', ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σώματι γένηται παιδαγωγήσασα δι' ἑαυτῆς τὴν ὑπηρέτιν ὕλην, καὶ οἰκειώσασα Θεῷ τὸ ὁμόδουλον»[6].

Ἡ ψυχή πού ζωοποιεῖ διά τῆς πνευματικῆς δυνάμεώς της τό συνημμένο σῶμα δέν ἐντοπίζεται σέ κάποιο σημεῖο ἢ ὄργανο τοῦ σώματος, οὔτε περιέχεται στό σῶμα, ἀλλά αὐτή ἡ ἴδια τό περιέχει καί τό συγκροτεῖ. Ἡ ψυχή ἐκπληρώνει τόν σκοπό γιά τόν ὁποῖο κτίσθηκε, ὅταν βρίσκεται ἐν σώματι, ἔτσι ὥστε, κατά τόν ἅγιο Εἰρηναῖο, τήν ἀνθρωπολογία τοῦ ὁποίου ἀκολουθεῖ καί ὁ Γρηγόριος, «μὴ ἂν ψυχὴν μόνην μήτε σῶμα μόνον, ἀλλὰ τό συναμφότερον εἶναι καὶ λέγεσθαι ἄνθρωπον»[7]. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Θεολόγος, ὅταν γράφει γιά τόν ἄνθρωπο καί τήν κτιστότητά του, δέν παραβλέπει αὐτό τό κύριο χαρακτηριστικό τῆς φύσης του, τό ὁποῖο μάλιστα πραγματεύεται στίς σωστές διαστάσεις του, ὅτι δηλαδή, γιά νά μιλήσουμε γιά τό περιεχόμενο καί τή σημασία τοῦ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ», πρέπει νά γνωρίζουμε ποιά εἶναι ἡ πραγματική Εἰκόνα, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Θεός δημιουργεῖ τόν ἄνθρωπο.

Ἡ «Εἰκών» τοῦ Θεοῦ ταυτίζεται μέ τό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου[8]. Ὁ Γρηγόριος καταξιώνει τό «κατ' εἰκόνα» στήν προοπτική τοῦ προτύπου, τῆς πραγματικῆς δηλαδή «Εἰκόνας», τοῦ Θεοῦ Λόγου. Μέ τήν περιγραφή τῆς πραγματικῆς «Εἰκόνας», τοῦ Θεοῦ Λόγου, πού εἶναι ἡ «Εἰκών» τοῦ Θεοῦ Πατρός, ἔχουμε τήν παρουσίαση τῶν δυνατοτήτων, μέ τίς ὁποῖες ἔχει προικιστεῖ ἐξαρχῆς ὁ ἄνθρωπος, παράλληλα δε μέ τήν περιγραφή τῆς ἐν Χριστῷ κατάστασης, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τήν Ἐκκλησία καί τόν ἄνθρωπο, μετά τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου, μᾶς δίνεται ἡ εὐκαιρία νά δοῦμε τήν πραγματοποιημένη πληρότητα, στήν ὁποία ὁδηγεῖται ὁ ἄνθρωπος, τήν πληρότητα τῆς «Εἰκόνας», διότι πλέον ἐπικοινωνεῖ ἄμεσα καί χωρίς κανένα ἐμπόδιο μ' αὐτήν, ἐκπληρώνοντας τό σκοπό τῆς δημιουργίας.

Μέ τή δημιουργία μας «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» ἔχουμε ζωντανή τή δυνατότητα ἐπικοινωνίας καί γνώσεως μέ τόν Θεό Πατέρα μέσω τῆς σύνδεσης τοῦ «κατ' εἰκόνα» μέ τήν πραγματική «Εἰκόνα» τοῦ Πατρός, τόν Θεό Λόγο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» δημιούργημα, τό ὁποῖο ἔχει ἔργο ζωῆς νά μορφώσει τή σχέση του μέ τήν Εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, τό Θεό Λόγο. Ἡ πρόσκληση ἀπό τόν Θεό πρός

---

[6] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 17· SCh 247, 112· PG 35, 425-428. Πρβλ. ΘΕΟΔΩΡΟΥ Α., «Αἱ περί ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ», στό ΕΕΘΣΑ 21 (1974), σσ. 83-122.

[7] ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ, Ἔλεγχος καί ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως V, 6, 1 : PG 7, 1137A. Ἀντίθετη ἄποψη ἐξέφρασε ὁ ΩΡΙΓΕΝΗΣ, Κατά Κέλσου 6, 63 : PG 11, 1396A.

[8] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29, 17· SCh 250, 212-14· PG 36, 96C: «Χριστὸς Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία. ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, εἰκών, σφραγίς· Ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ· καί, Εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος».

τόν ἄνθρωπο γιά κοινωνία, στά πλαίσια τῆς θείας ἀποκάλυψης, γίνεται τό κέντρο τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ γίνεται τό περιεχόμενο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας καί ζωῆς ὡς κοινωνίας μέ τόν Θεό. Δίνει λοιπόν ἕναν κυρίαρχο ρόλο στό «κατ' εἰκόνα» τοῦ ἀνθρώπου, ὡς δυνατότητας καί μέσου ἐπικοινωνίας μέ τόν δημιουργό, ἐνῶ φαίνεται νά στερεῖται τῆς σημασίας του, ἐάν αὐτονομηθεῖ ἀπό τήν κοινωνία καί σχέση του μέ τόν Θεό καί θεωρηθεῖ ὡς αὐτοαξία. Αὐτό, κατά τή γνώμη μας, δείχνουν τά λόγια τοῦ ἁγίου Γρηγορίου: «Καρποφορήσωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς, τὸ τιμιώτατον Θεῷ κτῆμα καὶ οἰκειότατον· ἀποδῶμεν τῇ εἰκόνι τὸ κατ' εἰκόνα, γνωρίσωμεν ἡμῶν τὸ ἀξίωμα, τιμήσωμεν τὸ ἀρχέτυπον»[9].

Μέ τή δημιουργία τοῦ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ», ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά ὑπάρξει μέ τόν τρόπο πού ὑπάρχει ὁ Θεός. Καί αὐτό εἶναι ἀναμφισβήτητο στήν πατερική ἀνθρωπολογία, διότι στούς Πατέρες ἕνα πράγμα φαίνεται σίγουρο, ὅτι δέν ὑπάρχει τρόπος νά κατανοηθεῖ τό ἀνθρώπινο πρόσωπο χωρίς τήν ἀναφορά στό θεϊκό του πρωτότυπο. Τό γεγονός ὅτι ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς θεότητας ἀποκαλύπτει στή δική μας ἱστορική ἐμπειρία τήν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ὡς κοινωνία τῶν τριῶν προσωπικῶν Ὑποστάσεων, εἶναι ἀποφασιστικό γιά τήν κατανόηση τοῦ ἀνθρώπινου «εἶναι».

Ἐπίσης, τό γεγονός ὅτι τό πρόβλημα πού ἀπασχολοῦσε τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας δέν ἦταν ἄν ὁ Θεός ὑπάρχει ἢ ὄχι, ἀλλά μᾶλλον πῶς Αὐτός ὑπάρχει[10]. Καί ἕνα τέτοιο ἐρώτημα εἶχε ἄμεσες συνέπειες τόσο γιά τήν Ἐκκλησία, ὅσο καί γιά τόν ἄνθρωπο, ἀφοῦ καί οἱ δύο θεωροῦνταν ὡς «εἰκόνα Θεοῦ».Ὅταν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὁρίζουν τόν ἄνθρωπο ὡς «κατ' εἰκόνα Θεοῦ», αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει τή δυνατότητα καί καλεῖται νά ὑπάρξει μέ τόν τρόπο πού ὑπάρχει ὁ Θεός· δηλαδή νά ὑπάρχει ὡς εἰκόνα του, ἡ ὁποία εἶναι ὁ Θεάνθρωπος Χριστός, ὁ ἀγαπημένος Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Αὐτό ἔχει μέγιστη σημασία, γι' αὐτό τό λόγο ὁ ἅγιος Γρηγόριος Θεολόγος (ὅπως καί ὅλοι ἄλλοι ἅγιοι Πατέρες καί διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας ἄνευ ἐξαιρέσεως) μᾶς προτρέπει καί συνέχεια ἐπαναλαμβάνει νά γινόμαστε ὡς ὁ Χριστός: «Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς· γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κἀκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος»[11]. «Χριστῷ συνταφῆναί με δεῖ, Χριστῷ συναναστῆναι, συγκληρονομῆσαι Χριστῷ, υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ, θεὸν αὐτόν... Τοῦτο ἡμῖν

---

[9] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 1, 4· SCh 247, 76· PG 35, 397B. Βλ. K. P. WESCHE, «'Mind' and 'Self' in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology», στό GOTR vol. 39, 1-2 1994, σ. 48: «A closer look at this understanding of the κατ' εἰκόνα Θεοῦ in man reveals, moreover, how Saint Gregory could address the chief Christological difficulty, how to maintain one divine identity in a complete human nature when the human nature includes a human mind. The image of God in man refers to human nature; but the image of God in whom man is created refers to the Person of the divine Logos. Created in the image of God, the soul of man possesses by nature the capacity to receive the Person of the Image of God. The realization of human nature as nature, in other words, is precisely to receive the divine Person, and through his Incarnation, human persons enter naturally into communion with the Person of the Father through the indwelling of the Person of the Holy Spirit given in the Person of the Son».

[10] Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἀνατρεπτικός 1, 14-15 PG 29, 545ABC. Πρβλ. καί ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 5· SCh 250, 110· PG 36, 32BC: «Φύσις ἄληπτός (=ὁ Θεός) τε καὶ ἀπερίληπτος· λέγω δέ, οὐχ ὅτι ἔστιν, ἀλλ' ἥτις ἐστίν. Οὐ γὰρ κενὸν τὸ κήρυγμα ἡμῶν, οὐδὲ ματαία ἡ πίστις ἡμῶν, οὐδὲ τοῦτό ἐστιν ὃ δογματίζομεν· μὴ πάλιν τὴν εὐγνωμοσύνην ἡμῶν ἀθείας λάβῃς ἀρχὴν καὶ συκοφαντίας, καὶ κατεπαρθῇς ὡς ὁμολογούντων τὴν ἄγνοιαν. πλεῖστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναί τι πεπεῖσθαι τὸ τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι».

[11] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 1, 5· SCh 247, 78· PG 35, 397B-400A.

τὸ μέγα μυστήριον βούλεται· τοῦτο ἡμῖν ὁ ἐνανθρωπήσας δι' ἡμᾶς καὶ πτωχεύσας Θεός, ἵνα ἀναστήση τὴν σάρκα καὶ ἀνασώσηται τὴν εἰκόνα καὶ ἀναπλάση τὸν ἄνθρωπον, ἵνα γενώμεθα οἱ πάντες ἓν ἐν Χριστῷ, γενομένῳ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἡμῖν τελείως ὅσαπέρ ἐστιν αὐτός»[12].

Ὅλα τά παραπάνω μπορεῖ καί πρέπει νά πετύχει ὁ ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ. Διότι, ὁ ἄνθρωπος, ὅπως καί ὁ Θεός, δέν εἶναι μόνο «φύσις» καί δέν εἶναι μόνο «κατά τήν φύσιν». Εἶναι εἰκόνα τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ, δηλαδή εἶναι ἡ προσωπική ὕπαρξη καί ἔρχεται σέ κοινωνία μέ τόν προσωπικό Θεό. Τό περιεχόμενο τῆς ὕπαρξής του δέν ἐξαντλεῖται μόνο στή φύση, ἀλλά εἶναι καί κοινωνία ζωῆς, πού σημαίνει κοινωνία προσώπων. Συνεπῶς, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄχι μόνο «φυσικό», ἀλλά ἐπίσης καί κατεξοχήν, προσωπικό «εἶναι». Γι' αὐτό, μέ τήν ἀσκητική του προσπάθεια νά γίνει θεός δέν παραμένει ὁ ἄνθρωπος κατά φύσιν, ἀλλά κατορθώνει ἐλεύθερα τήν καθ' ὁμοίωσιν θεοείδεια[13].

Θά λέγαμε μέ ἄλλα λόγια ὅτι ἡ φύση του εἶναι ἡ κτιστή ὑποδομή τῆς βιολογικῆς του ὑπάρξεως («ζῷον»), ἐνῶ ἡ προσωπική ὕπαρξή του εἶναι δυνάμει «θεϊκή» κατά τό ἄκτιστο ἀρχέτυπο[14] καί χάρη στή σχέση του μέ αὐτό. Ὁ

---

[12] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 7, 23 : SCh 405, 240 : PG 35, 785BC : «Τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ; Τί τὸ καινὸν τοῦτο περὶ ἐμὲ μυστήριον; Μικρός εἰμι καὶ μέγας, ταπεινὸς καὶ ὑψηλός, θνητὸς καὶ ἀθάνατος, ἐπίγειος καὶ οὐράνιος· ἐκεῖνα μετὰ τοῦ κάτω κόσμου, ταῦτα μετὰ τοῦ Θεοῦ· ἐκεῖνα μετὰ τῆς σαρκός, ταῦτα μετὰ τοῦ πνεύματος. Χριστῷ συνταφῆναί με δεῖ, Χριστῷ συναναστῆναι, συγκληρονομῆσαι Χριστῷ, υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ, θεὸν αὐτόν. Ὁρᾶτε ποῖ προϊὼν ἀνήγαγεν ἡμᾶς ὁ λόγος. Μικροῦ καὶ χάριν ὁμολογῶ τῷ πάθει, ᾧ τοιαῦτα ἐφιλοσόφησα, καὶ δι' ὃ μᾶλλον ἐραστὴς ἐγενόμην τῆς ἐνθένδε ἀπαναστάσεως. Τοῦτο ἡμῖν τὸ μέγα μυστήριον βούλεται· τοῦτο ἡμῖν ὁ ἐνανθρωπήσας δι' ἡμᾶς καὶ πτωχεύσας Θεός, ἵνα ἀναστήση τὴν σάρκα καὶ ἀνασώσηται τὴν εἰκόνα καὶ ἀναπλάση τὸν ἄνθρωπον, ἵνα γενώμεθα οἱ πάντες ἓν ἐν Χριστῷ, γενομένῳ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἡμῖν τελείως ὅσαπέρ ἐστιν αὐτός, ἵνα μηκέτι ὦμεν ἄρρεν καὶ θῆλυ, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦ λος, ἐλεύθερος, τὰ τῆς σαρκὸς γνωρίσματα, μόνον δὲ φέρωμεν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τὸν θεῖον χαρακτῆρα, παρ' οὗ καὶ εἰς ὃν γεγόναμεν, τοσοῦτον ἀπ' αὐτοῦ μορφωθέντες καὶ τυπωθέντες ὥστε καὶ ἀπὸ μόνου γινώσκεσθαι».

[13] Γιά τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο καί τή γνώση τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπό τή συγγένεια καί τήν κοινωνία μέ τόν Θεό μέσῳ αὐτῆς βλ. στή μελέτη τοῦ Π. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τό μυστήριο τοῦ Θεοῦ, ὅ. π., σ. 139: «Ἡ εἰκών ἀποτελεῖ συνδετικό κρῖκο καί λόγο συναφείας μεταξύ τοῦ ἀντιτύπου καί τοῦ ἀρχετύπου. Τοῦτο ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο νά κατανοῆ τόν ἑαυτό του, καί φυσικά ἐπίσης τήν εἰκόνα πού εἶναι μέσα του, καί ἀπό ἐκεῖ νά ἀνάγεται στόν Θεό. Ἐπλάσθηκε κατ' εἰκόνα Θεοῦ γιά νά μπορεῖ νά βλέπει διά τοῦ ὁμοίου τό ὅμοιον... Ἡ γνῶσις προέρχεται ἀπό τήν συγγένεια καί τήν κοινωνία ὅπως ὁ ὀφθαλμός ἀπολαύει τῆς αὐγῆς, διότι ἔχει μέσα του ὁ ἴδιος μία αὐγή, ἔτσι συμβαίνει καί μέ τή μετουσία τοῦ Θεοῦ. Μέσα στήν φύσι τοῦ ἀπολαύοντος ὑπάρχει κάτι συγγενές πρός τό μετεχόμενο. Καί ἡ εἰκών δέν σταματᾶ στήν γνῶσι, ἀλλά ἀνέρχεται στό ἀρχέτυπο. Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνος μπορεῖ νά συνοψισθῆ σέ τοῦτο, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό μοναδικό στόν κόσμο ὅν πού μπορεῖ ν' ἀναπτυχθῆ σέ πνευματική προσωπικότητα, ὡς εἰκών καί σύμβολο Θεοῦ». Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 17· SCh 250, 134· PG 36, 48C. Βλ. ἐπίσης ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 13· SCh 358, 132· PG 36, 325B: «... ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν, ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος καὶ Λόγος· ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ, καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα, καὶ ψυχῇ νοερᾷ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. Καὶ πάντα γίγνεται, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἄνθρωπος».

[14] Πρβλ. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, «Ὁ ἄνθρωπος κατά τόν λόγο τῆς θείας Οἰκονομίας», ΕΕΘΣΠΑ 32, Ἀθῆναι 1997, 209: «... ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου δέν περιορίζεται καί δέν ἐξαντλεῖται στήν ὕλη, ἀπό τήν ὁποία πλάστηκε ὁ ἄνθρωπος, ἀλλά ἔχει τήν ἀναφορά της στό ἀρχέτυπο κάλλος μέ βάση τό ὁποῖο δημιουργήθηκε καί τό ὁποῖο τήν προσδιορίζει. Ἡ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρώπου δέν βρίσκεται στήν ὕλη, ἡ ὁποία ἁπλῶς συνιστᾶ τήν κτιστή ὑποδομή τῆς βιολογικῆς του ὑπάρξεως, ἀλλά στό ἄκτιστο ἀρχέτυπο ἀπό τό ὁποῖο λαμβάνει τό θεῖο περιεχόμενό της. Εἶναι τό θεῖο ἀρχέτυπο πού δίνει εὐμορφία καί ὡραιότητα στόν ἄνθρωπο». Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου εἶναι δάνειο ἀπό τόν ἐσχατολογικό τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου.

ἄνθρωπος εἶναι καί ἀληθινά ὑπάρχει – ἐξαιτίας τῆς ἐλευθερίας πού τόν ὁρίζει – μόνον ὅταν ὑπερβαίνει τόν ἑαυτό του καί τή δεδομένη σέ αὐτόν πραγματικότητα καί δυναμικά ἀναφέρεται πρός κάτι ἄλλο.

Ἡ διακριτική προοπτική τῆς θεολογικῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Γρηγορίου μᾶλλον πρέπει νά θεωρεῖται, ὅπως ἐκφράζεται στήν ἀντίληψη γιά τό ἀνθρώπινο «εἶναι», ὡς προσωπικό-ἀναφορικό «εἶναι» πού ὑπάρχει-κοινωνεῖ-γνωρίζει-σχετίζεται. Ἡ ταυτότητά του βασίζεται στή σχέση του μέ τόν Τριαδικό Θεό. Ἡ οὐσία τῆς ἀνθρωπολογίας, ἡ ὁποία προκύπτει ἀπό τή θεολογία τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων βρίσκεται στήν προσωπική ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Οἱ Πατέρες ἔδωσαν στόν κόσμο τήν πολυτιμότερη ἔννοια πού κατέχει: τήν ἔννοια τοῦ Προσώπου[15].

Ὁ κρίκος μεταξύ θείων προσώπων καί ἀνθρώπου ἔχει τοποθετηθεῖ ἀπό τήν Πατερική παράδοση στό «κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ, μέ τό ὁποῖο, κατά τή Βίβλο, κτίστηκε ὁ ἄνθρωπος. Αὐτό πού ἔχει σημασία εἶναι νά θυμηθοῦμε τήν ἐπιμονή τῶν Πατέρων στό ὅτι, ὁποιοδήποτε περιεχόμενο καί ἄν ἀποφασίσουμε νά δώσουμε στό «κατ' εἰκόνα», θά πρέπει ὁπωσδήποτε νά περιέχει ἰδιότητες πού ἀνήκουν στόν Θεό – ὄχι στήν κτίση – γιατί μόνο ἔτσι θά πρόκειται γιά «κατ' εἰκόνα Θεοῦ». Ἀλλά ποιές ἰδιότητες τοῦ Θεοῦ, ἢ μᾶλλον τῆς Τριάδας (κατ' εἰκόνα «ἡμετέραν») μπορεῖ νά ἔχουν σχέση μέ τό «κατ' εἰκόνα»; Ἰδιότητες τῆς «οὐσίας» ἢ «περί τήν οὐσίαν» (= ἐνέργειες); Ἢ ἰδιότητες πού προσιδιάζουν στό πρόσωπο εἶναι ἡ ἐλευθερία, τό «αὐτεξούσιο» ὅπως θά ἔλεγαν οἱ Καππαδόκες Πατέρες, κ.ἄ· τό δεύτερο φαίνεται σωστότερο, ἀλλά, οὕτως ἢ ἄλλως, ὁ κρίκος κοινωνίας Θεοῦ καί ἀνθρώπου βρίσκεται, ὅπως εἴδαμε, «ἐν προσώπῳ».

Γιά νά εἶναι προσωπική ἡ κοινωνία κτιστοῦ καί ἀκτίστου, δέν μπορεῖ παρά νά ὑπάρχει καί ἀπό τίς δύο πλευρές ἡ ἰδιότητα τοῦ προσώπου. Ἄν στό «κατ' εἰκόνα» δέν ἀντανακλᾶ καί ἡ προσωπική ἰδιότητα τοῦ Θεοῦ, ἄν δηλαδή μέ τό νά εἶναι πρόσωπο ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἁπλῶς ἄνθρωπος καί ὄχι ἀντανάκλαση, εἰκόνα, δυνατότητα νά δοῦμε τό ἀνθρώπινο πρόσωπο στό φῶς τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, τότε ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου δέν εἶναι ἄλλη ἀπό ἐκείνη τοῦ οὐμανιστικοῦ περσοναλισμοῦ[16] (πού ἀπορρίπτουμε καί τόσο μᾶς ἐνοχλεῖ ὅλους).

Ἑπομένως, τό κατεξοχήν στοιχεῖο, τό ὁποῖο ἐκφράζει τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐκεῖνο πού ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί ἄλλοι Καππαδόκες Πατέρες ὀνομάζουν τό «αὐτεξούσιον»[17], ἤ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπινου «εἶναι». Ὁποιοδήποτε δρόμο καί ἄν ἀκολουθεῖ κανείς στό ζήτημα αὐτό, φαίνεται ὅτι αὐτό τό κύριο συστατικό στοιχεῖο τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ μέσα στόν ἄνθρωπο δέν ἀφήνει ἄλλη δυνατότητα ἑρμηνείας. Ὁ ἄνθρωπος μόνο ἔπρεπε νά εἶναι ἔτσι («τοιοῦτον γὰρ ἔπρεπεν εἶναι τὸν ἀπ' ἀρχῆς»[18]), μόνο αὐτός στά ὅρια τῆς κτιστῆς δημιουργίας.

---

[15] Βλ. Γ. ΦΛΩΡΩΦΣΚΥ, «Ἡ ἐσχατολογία στήν πατερική ἐποχή», Θέματα Ὀρθοδόξου θεολογίας, (ἐκδ. «Ἄρτος ζωῆς»), Ἀθῆναι 1973, 154.

[16] Βλ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, «Τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί τό εἶναι τοῦ ἀνθρώπου», στό *Σύναξη*, τεῦχος 37, Ἰαν. – Μάρτιος 1991, σ. 27.

[17] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 12· SCh 358, 126-28· PG 36, 324B: «Τοῦτον ἔθετο μὲν ἐν τῷ παραδείσῳ, ὅστις ποτὲ ἦν ὁ παράδεισος οὗτος, τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας, ἵν' ᾖ τοῦ ἑλομένου τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τοῦ παρασχόντος τὰ σπέρματα, φυτῶν ἀθανάτων γεωργὸν, θείων ἐννοιῶν ἴσως, τῶν τε ἁπλουστέρων καὶ τῶν τελεωτέρων, γυμνὸν καὶ ἁπλότητι καὶ ζωῇ τῇ ἀτέχνῳ, καὶ δίχα παντὸς ἐπικαλύμματος καὶ προβλήματος. Τοιοῦτον γὰρ ἔπρεπεν εἶναι τὸν ἀπ' ἀρχῆς».

[18] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 12· SCh 358, 126-28· PG 36, 324B.

Διότι τά ζῶα δέν ἔχουν τό λόγο μέ τήν ἔννοια ὅτι δέν διαθέτουν τόν καθολικό ἔλεγχο ἤ τήν ἐξουσία τῆς πραγματικότητας, οὔτε τήν ἐλευθερία ἀπό τούς νόμους τῆς φύσης. Τό ἀνθρώπινο «εἶναι» ἔχει καί τίς δύο αὐτές δυνατότητες καί αὐτό τόν κάνει βασιλέα ἤ ἱερέα «τῶν ἐπί γῆς». Ἀλλά ποιό εἶναι τό νόημα τῆς ἐλευθερίας στήν πατερική θεολογία; Ποιά εἶναι ἡ σημασία της γιά τήν κοινωνία καί μετοχή του στή ζωή τοῦ Θεοῦ; Ἐπίσης, ποιά εἶναι ἡ σημασία τῆς κοινωνίας καί μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐλεύθερου προσώπου στή ζωή τοῦ Θεοῦ (ἐν «προσώπῳ Χριστοῦ») γιά τή γνώση τοῦ Θεοῦ;

Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, ἀκολουθώντας τή βιβλική παράδοση, γράφει· ὁ Θεός δημιουργώντας «ἐν τῷ παραδείσῳ» τόν ἄνθρωπο «κατ' εἰκόνα» τόν ἔχει τιμήσει μέ ἐλευθερία («τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας»[19]). Ἡ ὑπαρκτική ἑτερότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, κατά τόν Γρηγόριο, κατανοεῖται ὡς ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, εἰσάγεται καί ὑπογραμμίζεται ὡς συστατική τοῦ προσώπου. Ἤ, ἀκόμη πιό συγκεκριμένα, τό ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο εἶναι νομοθετημένο ἀπό τόν Θεό, σύμφωνα μέ μία ἀντινομική διατύπωση τοῦ Γρηγορίου «Ἐντολὴν ἐλάβομεν, ἵν' εὐδοκιμήσωμεν ταύτην φυλάξαντες· οὐκ ἀγνοοῦντος τοῦ Θεοῦ τὸ ἐσόμενον, ἀλλὰ νομοθετοῦντος τὸ αὐτεξούσιον»[20]. Ὁ Θεός ἔτσι θεσμοθετεῖ τήν ἀνθρώπινη ἐλεύθερη βούληση. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ ἐλεύθερη ἐπιλογή δέν εἶναι μόνο δυνατή, ἀλλά καί ἀναγκαία. Τό ἐρώτημα πού προκύπτει εἶναι: γιατί ὅμως ὁ Θεός τοῦ ἔδωσε τήν ἐλευθερία;

Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἡ μόνη ἱκανοποιητική (γιά τό θέμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ) ἀπάντηση εἶναι ἡ ἑξῆς: τό αὐτεξούσιον ἤ ἡ ἐλευθερία δόθηκε στόν ἄνθρωπο ὡς συστατική διάσταση τῆς προσωπικότητας, μέ σκοπό τή «φυσική» καί οὐσιαστική διαφορά μεταξύ Θεοῦ καί δημιουργίας, γιά νά μή γίνει διαίρεση καί διάσταση, ἀλλά, ἀπεναντίας, ἑκούσια πραγματοποίηση τῆς κοινωνίας μεταξύ τους. Καί μέσω αὐτῆς τῆς προσωπικῆς σχέσης καί κοινωνίας, νά μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νά φθάνει στή δυνατότητα τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ὡς ἐλεύθερος ἀποδέκτης τῆς κλήσης πού τοῦ ἀπευθύνει ὁ Θεός, δηλαδή ὡς πρόσωπο «γνωσθέν» ὑπό τοῦ Θεοῦ, ὅπως μᾶς λέει ὁ ἀπόστολος Παῦλος, ὡς δεύτερος ὅρος τῆς σχέσης στήν ὁποία τόν καλεῖ ὁ Θεός: «Γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ»[21].

Δημιουργώντας τόν ἄνθρωπο ὡς ἐλεύθερο πρόσωπο ὁ Θεός εἶχε στό νοῦ του τήν κοινωνία, τή σχέση, τήν ἕνωση μέ αὐτόν. Καί τοῦ δίνει τήν ἐλευθερία ἀκριβῶς, γιατί ἡ κοινωνία (ἕνωση μέ τόν Θεό) δέν ἔχει ἄλλο τρόπο πραγματοποίησης ἀπό τήν καθολική ἐλευθερία μιᾶς ἀγαπητικῆς σχέσης-μετοχῆς, δέν ἔχει ἄλλον τρόπο τοῦ «κοινωνεῖν» ἀπό τό ἐλεύθερο «ἀγαπᾶν». Ὁ Θεός δημιουργεῖ, ὅπως εἴδαμε, γιατί θέλει νά ὑπάρχει κάτι ἄλλο ἐκτός τοῦ Ἑαυτοῦ Του, τό ὁποῖο θά μετέχει στή δική του ζωή, μέ τό ὁποῖο νά κοινωνεῖ. Καί ἡ ἐλευθερία ἦταν ὁ μόνος δρόμος πρός αὐτό: «ὁ πλάσας ἀπ' ἀρχῆς τὸν ἄνθρωπον, ἐλεύθερον ἀφῆκε καὶ αὐτεξούσιον, νόμῳ τῷ τῆς ἐντολῆς μόνῳ κρατούμενον, καὶ πλούσιον ἐν παραδείσου τρυφῇ· τοῦτο καὶ τῷ λοιπῷ γένει τῶν ἀνθρώπων βουληθείς τε καὶ χαρισάμενος δι' ἑνὸς τοῦ πρώτου σπέρματος»[22].

---

[19] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 12· SCh 358, 126-28· PG 36, 324B.

[20] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 28 : PG 36, 661. Πρβλ. Τό σχολιασμό τοῦ π. Γ. ΦΛΩΡΩΦΣΚΥ στό «Δημιουργία καί ἀπολύτρωση», Ἔργα 3, Θεσσαλονίκη 1983, 55-56.

[21] Γαλ. 4, 9. – Πρβλ. καί σχετική θεολογική ἀνάλυση περί αὐτοῦ παρά Ν. ΝΗΣΙΩΤΗ, Προλεγόμενα εἰς τήν θεολογικήν γνωσιολογίαν, Ἀθήνα 1986[4], 146 κ. ἑ.

[22] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 14, 25: PG 35, 892.

Ἄλλωστε, τό μυστήριο τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καί τῆς σωτηρίας ἀνήκει μόνο σέ ἐκείνους πού τό θέλουν: «ἐπειδὴ μὴ πρὸς βίαν ἄγειν τοῦ ἡμετέρου νόμου, μηδὲ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως... Βουλομένων γὰρ, οὐ τυραννουμένων, τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον»[23]. Ἡ ἐλευθερία δόθηκε ἔτσι ὥστε «τό ἀγαθόν» νά μπορεῖ «κατά μετοχήν» νά ἀνήκει ὄχι λιγότερο σέ αὐτόν πού τό διάλεξε (τόν ἄνθρωπο) ἀπό Ἐκεῖνον πού φύτεψε (τόν Θεό) τό σπόρο του: «τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας, ἵν' ᾖ τοῦ ἑλομένου τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τοῦ παρασχόντος τὰ σπέρματα, φυτῶν ἀθανάτων γεωργὸν»[24]. Μέ αὐτό τόν τρόπο ἡ ἐλευθερία πραγματοποιεῖται ὡς κοινωνία ζωῆς. Ἡ ἐλευθερία αὐτή, ἡ ὑπαρκτική ἐκλογή τοῦ ἀνθρώπου νά ἀποδεχθεῖ τήν ἱστορική ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ὡς κατεξοχήν Ἄλλου μέσα στήν ἱστορία καί ἡ σύμφωνη πρός τήν παρουσία αὐτή μετοχή μας στήν κοινωνία μαζί του, εἶναι ἡ μόνη δυνατότητα καί τό πεδίο συνάντησης Θεοῦ καί ἀνθρώπου[25] καί μέσω τῆς συναντήσεως καί τῆς κοινωνίας αὐτῆς πραγματοποίηση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἀνθρώπου.

Κάτω ἀπό τήν προοπτική αὐτή, ὅτι δηλαδή ἡ ἐλευθερία ἀποτελεῖ τή βασική ἔκφραση τῆς εἰκόνας Θεοῦ μέσα στόν ἄνθρωπο, ἡ Ἐκκλησία ὑπογραμμίζει ἰδιαίτερα τήν ἐλευθερία τῆς θείας φύσης ὡς τό πρωτότυπο καί τήν ἐλευθερία τῆς ἀνθρώπινης φύσης ὡς δημιουργημένη κατ' εἰκόνα ἐκείνης. Ἑπομένως, ἐάν ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ καί ὑπερουσίου Θεοῦ καί ἄν ἡ θεία φύση εἶναι ἐλεύθερη, τότε καί ὁ ἄνθρωπος ὡς εἰκόνα Του εἶναι ἐλεύθερος κατά τή φύση του, ἀλλά καί κατά τή βούληση.

Ἡ αὐτόβουλη, λοιπόν, μετοχή τοῦ ἀνθρώπου ὑποδηλώνει τήν ἐλευθερία ὡς συνισταμένη τοῦ γεγονότος τῆς κοινωνίας καί αὐθυπέρβασης. Ἀπό τά προηγούμενα, συνάγεται καθαρά ὅτι πρέπει ν' ἀναζητήσουμε τή θεία εἰκόνα στό ἐλεύθερο πρόσωπο. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος στόν 37ο Λόγο του, συνοψίζοντας τήν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, συνδέει τό «κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν» μέ ἕναν τρόπο ὕπαρξης ἐλεύθερο ἀπό τά πάθη τῆς «πεπτωκυίας» ἀνθρώπινης φύσης, ὅταν λέει:

> «Καὶ εἰσὶν, οἵτινες ἑαυτοὺς εὐνούχισαν διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ἄλλοι διδασκάλων μὲν οὐκ ἐπέτυχον, ἑαυτῶν δὲ γεγόνασιν ἐπαινετοὶ διδάσκαλοι. Οὐκ ἐδίδαξέ σε μήτηρ τὸ δέον, οὐκ ἐδίδαξέ σε πατὴρ, οὐ πρεσβύτερος, οὐκ ἐπίσκοπος, οὐκ ἄλλος τις τῶν τὸ διδάσκειν πεπιστευμένων. Ἀλλὰ τὸν ἐν σοὶ λόγον κινήσας, ἀλλὰ τὸν σπινθῆρα τοῦ καλοῦ διὰ τῆς προαιρέσεως ἀνάψας, σαυτὸν εὐνούχισας, τὴν ῥίζαν ἐξέτεμες, τὰ ὄργανα τῆς κακίας ἐξώρισας, τοσαύτην ἕξιν ἐκτήσω τῆς ἀρετῆς, ὥστε καὶ σχεδὸν ἀδύνατόν σοι γενέσθαι τὴν περὶ τὰ χείρω φοράν. Διὰ τοῦτο ἐπαινῶ καὶ τοῦτον τὸν εὐνουχισμὸν, καὶ τυχὸν μᾶλλον τῶν ἄλλων. «Ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω». Ἣν βούλει δέξαι μερίδα, ἢ ἐπακολούθησον τῷ διδασκάλῳ, ἢ γενοῦ σαυτοῦ διδάσκαλος. Ἓν αἰσχρὸν μόνον, μὴ τμηθῆναι τὰ πάθη. Περὶ δὲ τοῦ τμηθῆναι

[23] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 12, 5 : PG 35, 849B : «οὔπω δὲ χρησιμώτερον τοῦ ἑκόντας ἑκόντων ἄρχειν, οὐδὲ ἀσφαλέστερον· ἐπειδὴ μὴ πρὸς βίαν ἄγειν τοῦ ἡμετέρου νόμου, μηδὲ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως. Τοῦτο μὲν γὰρ οὐδ' ἂν ἄλλην ἀρχὴν συστήσειεν, ἐπειδὴ φιλεῖ τὸ βίᾳ κρατούμενον ἐλευθεριάζειν ποτὲ καιροῦ λαβόμενον· τὴν δὲ ἡμετέραν οὐκ ἀρχὴν, ἀλλὰ παιδαγωγίαν, καὶ πάντων μάλιστα συντηρεῖ τὸ ἑκούσιον. Βουλομένων γὰρ, οὐ τυραννουμένων, τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον».

[24] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 12· SCh 358, 126-28 · PG 36, 324B.

[25] Πρβλ. Ν. ΝΗΣΙΩΤΗ, «Σχόλιον εἰς τήν Θεολογικήν Ὀντολογίαν τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ», *Ἐπίσημοι Λόγοι Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 18 (1978) σ. 112.

τὰ πάθη, μηδὲν διαφέρου. Καὶ ὁ διδάσκων, πλάσμα Θεοῦ, καὶ σὺ γέγονας ἐκεῖθεν· κἂν τε ὁ διδάσκαλος ἁρπάσῃ τὴν χάριν, κἂν τε γένηται σὸν τὸ καλὸν, καλὸν ὁμοίως ἐστί»[26].

Χωρίς προσπάθεια γιά ἀπελευθέρωση τοῦ προσώπου ἀπό τή φυσική ἀναγκαιότητα δέν μπορεῖ κανείς νά γίνει «εἰκόνα τοῦ Θεοῦ», ἀφοῦ στόν Θεό, ὅπως ἤδη σημειώθηκε, τό πρόσωπο καί ὄχι ἡ φύση εἶναι τό «αἴτιον» τῆς ὑπάρξεώς Του. Ἑπομένως, ὁ ἄνθρωπος ὡς «εἰκόνα Θεοῦ» εἰκονίζει μέσα του τήν ἐλεύθερη προσωπική ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. «Μόνον ἐκτέμνωμεν ἑαυτοὺς τῶν παθῶν, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ. Μόνον ἀκολουθῶμεν τῇ εἰκόνι, μόνον αἰδώμεθα τὸ ἀρχέτυπον»[27].

Συνδέοντας τήν εἰκόνα μέ τήν ἐλευθερία, οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας συμπίπτουν καί στό σημεῖο αὐτό, καί μέ αὐτό τόν τρόπο μᾶς ἀπομακρύνουν ἀρκετά ἀπό τή νοησιαρχική ἀντίληψη γιά τήν εἰκόνα. Βέβαια, ἕνα ἀπό τά στοιχεῖα, τά ὁποῖα οἱ Πατέρες θεωροῦν ὅτι ἐκφράζει τήν «εἰκόνα Θεοῦ» στόν ἄνθρωπο, εἶναι καί ὁ «λόγος»· τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «λογικόν ζῷον», ἔτσι ὥστε μέ τή λογικότητα νά ἐκφράζει τό Εἶναι τοῦ Θεοῦ μέσα στή δημιουργία. Γιά τούς Πατέρες ἡ «εἰκόνα τοῦ Θεοῦ» στόν ἄνθρωπο δέν βρίσκεται στό «λογικό» ὡς νοητική ἱκανότητα, ἀλλά στό λογικό ὡς ἄσκηση ἐλευθερίας καί «αὐτεξουσίου». Ἡ εἰκόνα γι' αὐτούς βρίσκεται ὄχι στό λογικό, ὡς νοητική λειτουργία, ἀλλά στό λογικό ὡς τρόπο ἐκδήλωσης καί ἄσκησης τῆς ἐλευθερίας καί «αὐτεξουσίου».

Αὐτό φαίνεται καί ἀπό τό σημεῖο ὅπου ὁ Γρηγόριος Θεολόγος τονίζει ὅτι τέλειο στοιχεῖο εἶναι καί ὁ δικός μας νοῦς καί τό ἡγεμονικό, ἀλλά σέ σύγκριση μέ τήν ψυχή καί τό σῶμα, ὄχι ἀπόλυτα τέλειο· ὑποταχτικό καί ὑποχείριο στόν Θεό καί ὄχι ἡγεμονικό, οὔτε ὁμότιμο: «Τέλειον οὖν ὁ ἡμέτερος νοῦς καὶ ἡγεμονικόν, ἀλλὰ ψυχῆς καὶ σώματος, οὐχ ἁπλῶς τέλειον, Θεοῦ δὲ δοῦλον καὶ ὑποχείριον, ἀλλ' οὐ συνηγεμονικὸν οὐδὲ ὁμότιμον»[28]. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο πραγματώνεται μέσῳ τοῦ νοῦ, διότι ὁ ἴδιος εἶναι δεκτικός τῆς θεότητος καί γι' αὐτό τό λόγο ἔχει μεγάλη γνωσιολογική σημασία[29]. «Μέγιστον ἐν ἀνθρώπου φύσει τὸ κατ' εἰκόνα, καὶ ἡ τοῦ νοῦ δύναμις»[30]. Βέβαια, ὁ νοῦς ἔχει τέτοια ἀξία στό μέτρο πού συνδέεται μέ τόν λόγο καί τό ζωοποιό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Δέν σημαίνει ἐξ ἅπαντος μία διανοητική λειτουργία πού τόν διαφοροποιεῖ ἁπλῶς ἀπό τά ἄλογα ὄντα.

Ὁ νοῦς εἶναι ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἐκφράζεται τό αὐτεξούσιο τῆς ἀνθρώπινης φύσεως. Ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο δέν αὐτονομεῖται, οὔτε ἔχει ἀξία καθ' αὐτόν. Ὁ νοῦς, λοιπόν, εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, στό μέτρο πού γνωρίζει τόν Θεό, ἐφόσον μόνος ἀπό τά ἐγκόσμια μπορεῖ νά γίνει θεός, ἄν θέλει, συνανυψώνοντας «τό σῶμα τῆς ταπεινώσεως». Δέν χωρίζεται ὁ νοῦς ἀπό τήν αἰσθητή διάσταση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἔτσι ὥστε ἡ τελευταία δέν εἶναι ἄβουλη καί τυφλή. Σέ τελική ἀνάλυση, ὁ νοῦς, κατά τόν Γρηγόριο, συνιστᾶ τόν τρόπο ἐκδή-

---

[26] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 37, 21· SCh 318, 312-314· PG 36, 305-308.

[27] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 37, 21-22· SCh 318, 312-314· PG 36, 305-308C.

[28] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστ. 101, 43· SCh 208, 54· PG 37, 185AB.

[29] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστ. 101, 43· SCh 208, 52-4· PG 37, 184BC: «τοῦ νοῦ, ὃ καὶ μᾶλλον ἄνθρωπος». Βλ. K. P. WESCHE, «'Mind' and 'Self' in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology», στό GOTR vol. 39, 1-2 1994, 33-61, 54-58.

[30] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 22, 13· SCh 270, 246-48· PG 35, 1145.

λωσης τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας. Ὁ Μ. Βασίλειος μᾶς λέει ἀκόμη ὅτι τό κριτήριο τοῦ νοῦ μας ἔχει δοθεῖ γιά τήν κατανόηση – γνώση τῆς ἀλήθειας. Ὁ Θεός μας εἶναι αὐτοαλήθεια[31].

Ἔτσι τό πρωταρχικόν καθῆκον τοῦ νοῦ εἶναι νά ἀποκτήσει ἐπίγνωση τοῦ Θεοῦ[32], τέτοια φυσικά ἐπίγνωση αὐτοῦ, ὅσον εἶναι δυνατό νά γνωρίζεται ὁ ἀπειρομεγέθης-Θεός ἀπό τόν μικρότατο-ἄνθρωπο. Ἀλλά, ἐάν μέν ὁ νοῦς εἶναι βλαμμένος ἀπό τούς δαίμονες, τότε θά λατρεύσει τά εἴδωλα ἤ θά στραφεῖ πρός ἄλλο εἶδος ἀσεβείας. Ὅμως, ἐάν ἔχει ἀνοίξει τόν ἑαυτό του στή βοήθεια-χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μόνο τότε θά γνωρίσει τήν ἀλήθεια καί θά ἀναγνωρίσει τόν Θεό. Θά τόν ἀναγνωρίσει, ὅπως εἶπε ὁ ἀπόστολος, ἐν μέρει, τελειότερον δέ θά τόν γνωρίσει στή μετά ταῦτα ζωή. «Ὅταν γὰρ ἔλθη τὸ τελειότερον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται»[33]. Ἑπομένως, τό κριτήριο τοῦ νοῦ καί καλό εἶναι καί στό χρήσιμο σκοπό ἔχει δοθῆ, τήν κατανόηση τοῦ Θεοῦ, ἀρκεῖ νά ἐνεργεῖ μέχρι τέτοιου σημείου, ὅσον εἶναι σ' αὐτό παραχωρημένον[34]. Στήν ἱερή διαδικασία τῆς φωτιστικῆς ἐνέργειας τοῦ Πνεύματος ἤ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, οἱ πνευματικές-διανοητικές δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνο βρίσκονται σ' ἐγρήγορση ἀλλά συμμετέχουν καί δροῦν προοδευτικά καί ἀνοδικά κι ἔτσι ἀποκτοῦν ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ.

Κατά τόν καθηγητή Σ. Παπαδόπουλο[35] ἡ λειτουργία τοῦ νοῦ στή διαδικασία γνώσεως τῆς ἀληθείας προϋποθέτει τήν κοινωνία τοῦ ὅλου ἀνθρώπου μέ τήν ἀλήθεια (= μέ τό Θεό), ἡ ὁποία, κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο, ὅσο εἶναι «ἀγαπωμένη» καί μετεχομένη, γίνεται καί «νοουμένη»[36]. Βέβαια, ἡ συμμετοχή τοῦ νοῦ δέ γίνεται μέ νοησιαρχικές προϋποθέσεις, ἀλλά μέ καθαρά θεολογικές. Καταλείπεται ἡ αὐτονομία τοῦ νοῦ καί αὐτός γίνεται κάτι ἄλλο, ἐφόσον καί καθόσον κοινωνεῖ στήν ἀλήθεια. Κυρίαρχο στοιχεῖο τώρα εἶναι ἡ κοινωνία, πού ἀποβαίνει γνώση καί ὄχι ἡ ἀναφορά στό Θεό, πού συνιστᾶ ὁ λόγος τῆς Π. Διαθήκης. Ἡ ρεαλιστικότητα τῆς κοινωνίας ἀνθρώπου καί ἀλήθειας τονίζεται πολλαπλῶς ἀπό τούς Καππαδόκες Πατέρες. Ἔτσι ὁ Γρηγόριος Θεολόγος τή χαρακτηρίζει «μετουσία»[37] στό φῶς. Εἶναι κάτι πού τό «παθαίνει»[38] κανείς, δέν τό μαθαίνει ἁπλῶς, ὅπως θά συνέβαινε, ἄν ἐπρόκειτο γιά λόγο καί διδασκαλία.

---

[31] Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστολή 233 : PG 32, 865C.

[32] Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστολή 233 : PG 32, 865C.

[33] Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστολή 233 : PG 32, 868B. Πρβλ. Α Κορ. 13, 10.

[34] Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστολή 233 : PG 32, 868B.

[35] Βλ. Σ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Θεολογία καί Γλώσσα, ἐκδ. «Τέρτιος», Κατερίνη 1988, σσ. 86-87.

[36] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 5· SCh 358, 204· PG 36, 364B : «Θεός μέν ἐστι φῶς τό ἀκρότατον καί ἀπρόσιτον, καί ἄρρητον, οὔτε νω καταληπτόν, οὔτε λόγῳ ρητόν... ὅσον ἄν καθαιρώμεθα, φανταζόμενον καί ὅσον ἄν φαντασθώμεν, ἀγαπώμενον καί ὅσον ἄν ἀγαπήσωμεν αὖθις νοούμενον».

[37] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 3· SCh 358, 202· PG 36, 361B.

[38] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 26, 1· SCh 284, 224-26 · PG 35, 1128A «Ἐπόθουν ὑμᾶς, ὦ τέκνα, καὶ ἀντεποθούμην τοῖς ἴσοις μέτροις. Πείθομαι γὰρ, εἰ δεῖ καὶ πίστιν προσθεῖναι τῷ λόγῳ, Ναὶ νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἀδελφοὶ, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰη σοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.η Τοῦτον γάρ μοι πεποίηκε τὸν ὅρκον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ᾧ πρὸς ὑμᾶς κεκινήμεθα, ἵνα κατασκευάσωμεν Κυρίῳ λαὸν περιούσιον. Σκοπεῖτε τὴν πίστιν ὅση· καὶ τὸ ἐμαυτοῦ πείθω, καὶ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διατείνομαι. Καὶ θαυμαστὸν οὐδέν. Ὧν γὰρ κοινὸν τὸ Πνεῦμα, κοινὸν καὶ τὸ πάθος· οἷς δὲ τὸ πάσχειν ἴσον, ἴσον καὶ τὸ πιστεύειν. Ὃ γὰρ μή τις πέπονθεν, οὐδ' ἂν ἑτέρῳ πιστεύσειεν· ὁ δὲ π α θ ὼ ν, εἰς συγκατάθεσιν ἑτοιμότερος, μάρτυς ἀόρατος ἀοράτου πάθους, μορφῆς ἀλλοτρίας οἰκεῖον ἔσοπτρον». Βλ. καί Λόγος 28, 3 : PG 36, 29A.

Οἱ ὅροι «μετουσία» καί «παθαίνει» δίνουν τό βάθος καί τό ρεαλισμό στίς ἐκφράσεις του, ὅπως π.χ. ὅτι ἡ «θεωρία» τῆς Ἁγίας Τριάδας μείγνυται μέ ὅλον τόν καθαιρόμενο ἀνθρώπινο νοῦ[39]. Στήν κοινωνία μετέχει καί ὁ νοῦς καί ἔτσι γνωρίζει τήν ἀλήθεια, τήν ὁποία μετά «δημοσιεύει»[40], δηλώνει μέ λόγο-γλώσσα, πού ἔχει γι' αὐτό λογικό εἰρμό καί συνέπεια. Ἀλλιῶς, ἄν δέν κοινωνοῦσε καί ὁ νοῦς, ἡ δήλωση μέ λόγους τῆς ἀλήθειας δέ θά εἶχε εἰρμό, συνέπεια, νόημα. Πολύ περισσότερο, δέ θά ὑπῆρχε κἄν γνώση τῆς ἀλήθειας, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος ὄργανο γνώσεως ἔχει τό νοῦ. Ἄς θυμηθοῦμε λίγο τή φοβερή κρίση πού προκάλεσε ὁ Ἀπολινάριος, διδάσκοντας ὅτι ὁ Θεῖος Λόγος προσέλαβε τήν ἀνθρώπινη σάρκα (ἤ καί ψυχή), ἀλλά ὄχι τόν ἀνθρώπινο νοῦ[41]. Ἡ ἀπάντηση τῶν Καππαδοκῶν καί ἰδαίτερα τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου ἦταν ἔντονη γιά δύο λόγους.

Πρῶτον, διότι ἐάν δέν εἶχε προσληφθεῖ καί ὁ νοῦς, ὁ ἄνθρωπος δέ θά σωζόταν ὁλόκληρος (μέ τό νοῦ). Ἐνῶ ὁ Ἀπολινάριος ἐκκινοῦσε ἀπό τήν ἀριστοτελική ἀρχή ὅτι δέν εἶναι δυνατόν νά συνυπάρχουν «δύο τέλεια» (θεῖος Λόγος καί ἄνθρωπος), ὁ Γρηγόριος ἐκκινοῦσε ἀπό τήν ἐμπειρική θεολογική ἀλήθεια, ὅτι «τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται»[42]. Γιά νά σωθεῖ ὅμως ὁ ὁλόκληρος ἄνθρωπος, πρέπει καί νά προσληφθεῖ ὁλόκληρος (καί ὁ νοῦς) ἀπό τόν θεῖο Λόγο. Ἄν ὁ θεῖος Λόγος δέν προσελάμβανε καί τόν νοῦν, τότε δέν θά προσλαμβανόταν ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μέ αὐτό τόν τρόπο ἐστίαζε τήν προσπάθεια του στό νά δείξει ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο καί γι' αὐτό στόν Χριστό ἔχουμε δύο πραγματικές φύσεις, τή θεία, πού εἶναι ἀληθινή, καί τήν ἀνθρώπινη, ἡ ὁποία εἶναι ἀκέραιη. Ἔτσι, ὁ ἅγιος Γρηγόριος ἔφθανε στή συνάφεια τῶν δύο τελείων φύσεων.

Δεύτερον, βιωματικά-ἐμπειρικά γνώριζε ὁ Θεολόγος ὅτι ὁ νοῦς εἶναι παρών στήν κατάσταση τῆς πίστεως, τῆς ἐλλάμψεως, τῆς θεώσεως καί μέσῳ αὐτοῦ ἡ ἀλήθεια παίρνει γλωσσική μορφή, γίνεται τυπικά γνώση[43]. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, πού πρῶτος ἀντιμετώπισε ἀποτελεσματικά καί θεολογικά τήν κακοδοξία τοῦ Ἀπολιναρίου, ὑπογραμμίζει σοφά ὅτι παραδίδει ὁλόκληρο τόν ἑαυτό του

---

[39] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ,Ἐπιστολή 101: PG 36, 188A. Ἐπίσης καί Λόγος 16, 9 : PG 35, 945C.

[40] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 41, 5· SCh 358, 324-26· PG 36, 437A: «Οὕτως ἡμεῖς καί νοεῖν καί λέγειν ἐμπνεόμεθα περί τοῦ Πνεύματος». Βλ. Καί Λόγος 12, 4: PG 35, 848 : «Βούλεται (...) τό ὠφελεῖν ἀλλήλους καί δημοσιεύειν τήν ἔλλαμψιν».

[41] Περί τοῦ προβλήματος αὐτοῦ βλ. τή μελέτη Χ. ΣΑΒΒΑΤΟΥ, Ἡ Χριστολογία τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας καί ἡ γέννηση τοῦ Ἀπολιναρισμοῦ, Ἀθήνα 2002.

[42] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστ. 101, 32· PG 37, 181-184A.

[43] Βλ. K. P. WESCHE, «'Mind' and 'Self' in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology», στό GOTR vol. 39, 1-2 1994, σσ. 60-61: «This is theosis; it is intimate, loving communion with God. (…) Moreover, since this communion is mediated through the mind which is not God by nature, *the union of man with God is authentically experienced as conscious knowledge of God*. (…) In communion with God, the mind is brilliantly illumined and made fully aware while its unique personal identity is perfected, since at his origin, man is not an emanating particle from some Plotinian soul or intellect, but he is brought into being from out of nothing and is made to exist from the very beginning as a creature in the image of God, so that the fundamental principle of his being is completed only in communion with God. This reveals the mystery of the incarnation as an act of divine love. For Gregory this in turn reveals man's nature and destiny to be in loving communion with the holy Trinity through the escstatic, transcending movement of the self into the personal, divine life of God. Salvation as theosis is therefore the perfection of human nature and destiny; it is the knowledge of God in loving communion with him, God becoming man without ceasing to be God, so that man can become God without ceasing to be man».

στό Ἅγιο Πνεῦμα καί αὐτό τόν κινεῖ νά μιλήσει ἤ νά σιωπήσει, αὐτό τόν κινεῖ στήν πράξη καί τήν ἀπραξία, αὐτό κινεῖ τό χέρι, τό νοῦ καί τή γλώσσα του[44]. Καί τότε, ὡς θεολόγος, γίνεται «ὄργανον θεῖον, ὄργανον λογικόν», πού, ὅταν τό Ἅγιο Πνεῦμα κρούει τό νοῦ του, τότε «ἠχεῖ τόν λόγον» καί φιλοσοφεῖ[45]. Παραθέτουμε αὐτούσιο τό κείμενο τοῦ Γρηγορίου πού ἐξηγεῖ τά λεχθέντα:

> «Τὸ στόμα μου ἤνοιξα, καὶ εἵλκυσα Πνεῦμα, καὶ δίδωμι τὰ ἐμαυτοῦ πάντα, καὶ ἐμαυτὸν τῷ Πνεύματι, καὶ πρᾶξιν, καὶ λόγον, καὶ ἀπραξίαν, καὶ σιωπήν· μόνον ἐχέτω με, καὶ ἀγέτω, καὶ κινείτω καὶ χεῖρα, καὶ νοῦν, καὶ γλῶσσαν, ἐφ' ἃ δεῖ καὶ βούλεται· καὶ ἀπαγέτω πάλιν ἀφ' ὧν δεῖ, καὶ ὧν ἄμεινον. Ὄργανόν εἰμι θεῖον, ὄργανον λογικὸν, ὄργανον καλῷ τεχνίτῃ τῷ Πνεύματι ἁρμοζόμενον καὶ κρουόμενον. Χθὲς ἐνήργει τὴν σιωπήν; τὸ μὴ λέγειν ἐφιλοσόφουν. Σήμερον κρούει τὸν νοῦν; ἠχήσω τὸν λόγον, καὶ φιλοσοφήσω τὸ φθέγγεσθαι. Καὶ οὔτε λάλος οὕτως εἰμὶ, ὡς λέγειν ἐπιθυμεῖν, τὸ σιωπᾷν ἐνεργούμενος· οὔτε σιωπηλὸς οὕτω καὶ ἀμαθὴς, ὡς ἐν καιρῷ λόγου τιθέναι φυλακὴν τοῖς χείλεσιν· ἀλλὰ καὶ κλείω καὶ ἀνοίγω τὴν ἐμὴν θύραν Νῷ, καὶ Λόγῳ, καὶ Πνεύματι, τῇ μιᾷ συμφυΐᾳ τε καὶ θεότητι. Φθέγξομαι μὲν οὖν, ἐπειδὴ τοῦτο κελεύομαι»[46].

Ἡ λειτουργία τοῦ νοῦ, στή διαδικασία γνώσεως τῆς ἀληθείας, προϋποθέτει τήν κοινωνία τοῦ ὅλου ἀνθρώπου μέ τήν ἀλήθεια (=μέ τόν Θεό) ἡ ὁποία, ὅσο εἶναι «ἀγαπωμένη» καί μετεχομένη, γίνεται καί «νοουμένη»[47]. Βέβαια ἡ συμμετοχή τοῦ νοῦ δέ γίνεται μέ νοησιαρχικές προϋποθέσεις, ἀλλά μέ καθαρά θεολογικές. Καταλείπεται ἡ αὐτονομία τοῦ νοῦ καί αὐτός γίνεται κάτι ἄλλο, ἐφόσον καί καθόσον κοινωνεῖ στήν ἀλήθεια. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος λέγει ὅτι ὁ νόμος στήν Π. Διαθήκη εἶναι «σκιά τῶν μελλόντων καί νοουμένων»[48] ἐν Χριστῷ· καί προσθέτει ὅτι δέν θά ἦταν δυνατό κατ' ἄλλο τρόπο νά κατανοήσει τόν Θεό ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, πού εἶναι δέσμιος στήν ὕλη ἐάν δέν βοηθηθῆ ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό ἐν Χριστῷ διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. «Καὶ πείθομαι, μηδὲν εἰκῆ, μηδὲ ἀλογίστως, μηδὲ χαμερπῶς τούτων διατετάχθαι, μηδὲ ἀναξίως τῆς τοῦ Θεοῦ νομοθεσίας... Ἐπεὶ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ὄρει Θεὸς ἀνθρώποις φαντάζεται, τὸ μέν τι καταβαίνων αὐτὸς τῆς οἰκείας περιωπῆς, τὸ δὲ ἡμᾶς ἀνάγων ἐκ τῆς κάτωθεν ταπεινώσεως, ἵνα χωρηθῇ μετρίως γοῦν θνητῇ φύσει, καὶ ὅσον ἀσφαλὲς, ὁ ἀχώρητος. Οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἐν περινοίᾳ Θεοῦ γενέσθαι σώματος ὑλικοῦ καὶ δεσμίου νοῦ πάχος μὴ βοηθούμενον»[49].

Οἱ πατριάρχες καί οἱ προφῆτες τοῦ παλαιοῦ Ἰσραήλ ἦσαν δεκτικοί τῆς ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος γι' αὐτό οἱ μέν «ἐφαντάσθησαν Θεόν ἢ ἔγνωσαν»[50],

---

[44] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 12, 1: PG 35, 844.

[45] Αὐτόθι.

[46] Αὐτόθι.

[47] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 5· SCh 358, 204· PG 36, 364B : «Θεός μέν ἐστι φῶς τό ἀκρότατον καί ἀπρόσιτον, καί ἄρρητον, οὔτε νῷ καταληπτόν, οὔτε λόγῳ ρητόν... ὅσον ἄν καθαιρώμεθα, φανταζόμενον καί ὅσον ἄν φαντασθῶμεν, ἀγαπώμενον καί ὅσον ἄν ἀγαπήσωμεν αὖθις νοούμενον».

[48] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 11· PG 36, 637A

[49] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 11· PG 36, 637B. Βλ. ΤΣΑΜΗ Δ., Ἡ διαλεκτική φύσις τῆς διδασκαλίας τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, «Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν», Θεσσαλονίκη 1969, σ. 131: «Ὁ Χριστός ἀνέλαβε ἐν ἑαυτῷ πᾶν τὸ δεὸμενο σωτηρίας, ἐν οἷς καὶ τὸν νοῦν. Ὁ νοῦς ἀπέβη μετὰ τὴν πτῶσιν παχὺς καὶ ὑλικὸς καὶ δὲν δύναται κατ' οὐδένα τρόπον νὰ ἐξαντλήση καὶ νὰ κατανοήση τὸ μυστήριον τῆς θεότητος, ἔχων ἀπόλυτον ἀνάγκην τοῦ θείου φωτισμοῦ».

[50] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 41, 11· SCh 358, 338· PG 36, 444A. Βλ. ἐπίσης Λόγος 40, 6· SCh 358, 206-8· PG 36, 365A.

ἐνῶ οἱ δέ «τυπούμενοι τῷ Πνεύματι τό ἡγεμονικόν»[51] προεῖδαν καί προεῖπαν γεγονότα τῶν μεταγενεστέρων χρόνων ὡς καί νά ἦσαν παρόντες σ' αὐτά. Αὐτό σημαίνει ὅτι οἱ προφῆτες ἔφθασαν σέ μία τέτοια κατάσταση, κατά τήν ὁποία, χάρη στήν ἐνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὁ χρόνος, πού χαρακτηρίζει τήν κτιστή φύση, ὡς συμφυής, καταργεῖται, καθώς καί ὁ χῶρος[52]. Ὁ προφήτης, στό νοῦ τοῦ ὁποίου τυπώθηκαν οἱ χαρακτῆρες τῆς ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀποκτᾶ μέ τό νοῦ, τό ἡγεμονικόν[53], ἄμεση ἐποπτεία καί θέα τῆς λαμπρότητος τοῦ Θεοῦ, καθίσταται δηλαδή θεοειδής[54], οἰκεῖος τοῦ Θεοῦ[55], χαρισματικά θεός[56], καθώς ὁ ἴδιος ὁ Θεός δωρεῖται τή θέωση καί ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει χάρι-τι τήν κτιστότητά του. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἅγ. Γρηγόριος ταυτίζει τή θεωτική κα-τάσταση τοῦ προφήτη, μετά ἀπό ἐντύπωση τῶν χαρακτήρων[57], («τά σημεῖα τῆς δεδομένης ἐλλάμψεως»[58]), τῆς ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, πρός τήν ἔλλαμ-ψη τοῦ ἡγεμονικοῦ (νοῦ) τοῦ ἀνθρώπου, μετά ἀπό κάθαρση[59], καί τή γνώση τοῦ Θεοῦ «οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν»[60].

Ἔτσι, μέ αὐτό τόν τρόπο, στή γνώση τοῦ Θεοῦ ἡ γνωστική σχέση τίθεται ἐντελῶς διαφορετικά. Ὁ Θεός δέν εἶναι ἀντικείμενο πρός ἐξέταση, καί ἑπομένως ἡ θεία καί ἀληθής γνώση δέν ἔχει κρηπίδα της τόν ἄνθρωπο, δέν εἶναι δηλαδή ἀνθρωποκεντρική, ἀλλά «πνευματική» καί «θεολογική». Ἡ πίστη, ὡς ἐνδιάθετο ἀγαθό, κατά κάποιο φυσικό τρόπο στρέφει τόν ἄνθρωπο στόν Θεό, ἡ γνώση ὅμως καταυγάζει περισσότερο τό νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νά ἀντιληφθεῖ, μέ τήν ἐλεύθερη προσωπική ἀναζήτηση, τόν πλοῦτο τῆς θείας ζωῆς καί αὐτή ἡ συμμετοχή τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου στή διαδικασία τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσα στή Ἐκκλησία, ὅπως εἴπαμε, δέ γίνεται μέ νοησιαρχικές προϋποθέσεις, ἀλλά μέ καθαρά πνευματικές, θεολογικές.

Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ γίνεται μέ τήν πρωτοβουλία τοῦ ἰδίου τοῦ Θεοῦ δηλαδή μέ τή βοήθεια, χάρισμα καί τό φωτισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐν Χριστῷ, μέσα στήν Ἐκκλησία. Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι μία ἀνώτερη πνευματική κατάσταση. Ἡ γνώση αὐτή δέν ἐξαντλεῖται στή διανοητική ἀντίληψη. Ἤ, μᾶλλον, ἡ νοητική ἱκανότητα, «ἡ τοῦ νοῦ δύναμις»[61], δῶρο καί

---

[51] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 41, 11· SCh 358, 338 · PG 36, 444B.

[52] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 34, 8· SCh 318, 212· PG 36, 248D-249A. Ἡ προφητεία ὡς προορατικό χάρισμα εἶναι δωρεά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στούς ἁγίους καί μετά τήν ἐνανθρώπηση. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 18, 12· PG 35, 1000C καί Λόγος 42, 6 · SCh 384, 62-64· PG 36, 465A.

[53] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 12-13· SCh 250, 124-28 · PG 36, 40C-44B. Λόγος 28, 17· SCh 250· PG 36, 48C-49A. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Περί διαφόρων ἀποριῶν· PG 91, 1085C-1088C, 1236CD.

[54] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 30, 6· SCh 250, 238 · PG 36, 112B.

[55] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 7· SCh 358, 116 · PG 36, 317C. Πρβλ. Λόγος 45, 3· PG 36, 628A.

[56] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 7· SCh 358, 116 · PG 36, 317C. Βλ. ἐπίσης καί Λόγος 40, 6· SCh 358, 206-208· PG 36, 365B. Λόγος 17, 9· PG 35, 976CD. Λόγος 33, 15· SCh 318, 188-190 · PG 36, 232CD. Πρβλ. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΙ, Ἀνατομία προβλημάτων πίστεως (μτφρ. Μ. Καλαμαρᾶ), Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 109-111.

[57] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 27· SCh 358, 258-60 · PG 36, 397A. Βλ. καί Λόγος 7, 23· SCh 405, 240 · PG 35, 785C.

[58] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 36· SCh 358, 280 · PG 36, 409CD.

[59] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 7· SCh 358, 116 · PG 36, 317C.

[60] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 7· SCh 358, 116· PG 36, 317B. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Περί διαφόρων ἀποριῶν· PG 91, 1221C-1224A. Ἐπίσης Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΙ, Ἀνατομία προβλημάτων πίστεως (μτφρ. Μ. Καλαμαρᾶ), Θεσσαλονίκη 1977, σ. 33.

[61] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 22, 13· SCh 270, 246-8· PG 35, 1145.

αὐτή τοῦ Θεοῦ, λειτουργεῖ δημιουργικά γιά τήν ἀπόκτηση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώση εἶναι πρώτιστα χάρη τοῦ Θεοῦ, δωρεά ἡ ὁποία προσφέρεται μέσα στήν Ἐκκλησία. Ἡ Ἐκκλησία μέ τήν παράδοσή της ἔχει τή δυνατότητα νά ὑψώνει τό ἀνθρώπινο πρόσωπο στό ὕψος τῆς θείας πραγματικότητας. Αὐτό γίνεται, ὅταν ὁ ἄνθρωπος καταξιώνει τόν ἑαυτόν του καί καλλιεργεῖ τό ἔδαφος τῆς ὑπάρξεώς του, ὥστε νά εἶναι κατάλληλο γιά τή χάρη τῆς γνώσεως.

Ἡ γνώση προϋποθέτει τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καί τήν καθαρότητα τοῦ βίου του, πού εἶναι συνέπεια τῆς ἀσκήσεως τῆς ἐλευθερίας του. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δέν προσφέρεται ἀπό τή χάρη τοῦ Θεοῦ ἀπροϋπόθετα, ἀλλά στηρίζεται στή βούληση καί στήν ἄσκηση τοῦ γνωστικοῦ, διότι ἡ γνώση ἀποκαλύπτεται σ' ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος τήν ἐπιδιώκει, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος: «τοῦ βουλομένου δὲ ἡ γνῶσις»[62]. Γιά τήν Ἐκκλησία ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου συνιστᾶ κεφάλαιο θεμελιῶδες τῆς ὑπάρξεώς του, τό ὁποῖο δέν μπορεῖ νά παραθεωρηθεῖ. Τήν ἐλευθερία ἡ Ἐκκλησία θεωρεῖ οὐσιῶδες στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ. Ὁ ἄνθρωπος, ὡς λογική ὕπαρξη, λειτουργεῖ ὡς ἐλεύθερη ὀντότητα. Πάνω στό θεμέλιο τῆς ἐλευθερίας δημιουργεῖ τήν ἱστορία του. Ἡ πνευματικο-γνωσιολογική του δραστηριότητα εἶναι προϊόν τῆς ἐλευθερίας, μέ τήν ὁποία ἔχει προικισθεῖ ὡς λογικό ὄν.

2. «Τό εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ καί εἰδέναι Θεόν»

Στά ὅρια τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας ὁ Θεός ἀποκαλύπτει τόν Ἑαυτό Του ὡς τό Εἶναι, ὡς προσωπική ὑπόσταση ζωῆς αἰωνίου. Ἡ προσωπική ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ συγκεφαλαιώνει καί ἐξαντλεῖ τήν ἀλήθεια τοῦ Εἶναι. Δέν εἶναι ἡ Οὐσία ἢ ἡ Ἐνέργεια πού συνιστᾶ τό Εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὁ προσωπικός τρόπος τῆς ὕπαρξής Του, ὁ Θεός ὡς Πρόσωπο εἶναι ἡ ὑπόσταση τοῦ Εἶναι. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ Ἐκκλησία δέν ταυτίζει τήν ἀλήθεια τοῦ Εἶναι μέ τόν Θεό ὡς ἀντικειμενική καί ἀφηρημένη πρώτη Αἰτία τῆς ὕπαρξης καί τῆς ζωῆς – δέν εἶναι ὁ Θεός ἕνα ἀπροσδιόριστο ἀνώτατο Ὄν, μία ἀπρόσωπη οὐσία διανοητικά μόνο ἢ συναισθηματικά προσιτή. Οὔτε εἶναι ὁ Θεός ἕνα «πρῶτο κινοῦν», μιά τυφλή Ἐνέργεια πού κινεῖ τό μηχανισμό τοῦ κόσμου, οὔτε μιά ἀναγωγική καί ἀπολυτοποιημένη εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου, ἄπειρη μεγέθυνση τῶν ἀτομικῶν ἰδιωμάτων ἢ τῶν ψυχολογικῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης.

Ἡ Ἐκκλησία ἔχει τήν ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ πού ἀποκαλύπτεται μέσα στήν ἱστορία ὡς προσωπική ὕπαρξη, ἑτερότητα καί ἐλευθερία. Γιά τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὁ Θεός γνωρίζεται ὡς τέλεια Κοινωνία Τριῶν Προσώπων καί ὄχι σάν μιά ἁπλή Ἀρχή ἢ Δύναμη. Ἡ Θεολογία καθαυτή ἔχει ὡς ἀφετηρία τίς θεαρχικές ὑποστάσεις ἢ, ἀκριβέστερα, τήν πηγαία προσωπική ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ Πατέρα. Ἀπό αὐτό βγαίνει ἀμέσως τό συμπέρασμα ὅτι ἡ φύση τοῦ Θεοῦ (ὁ ὁποῖος ὑπάρχει-σχετίζεται-κοινωνεῖ ταυτόχρονα), εἶναι κοινωνική. Τά ὀνόματα τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδας: Πατήρ, Υἱός καί Ἅγιο Πνεῦμα δηλώνουν τή σχέση[63] μεταξύ τους, δηλ. δηλώνουν τήν κοινωνία. Ἔτσι, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι δέν εἶναι δυνατόν ὁ Θεός πρῶτα νά ὑπάρχει καί μετά νά ἐπικοινωνεῖ, δηλαδή νά ἔχει σχέση, νά σχετίζεται.

---

[62] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 79· SCh 247, 192-94· PG 35, 485B.

[63] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 31, 9· SCh 250, 290· PG 36, 141C «... τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν».

Στήν Τριαδολογία τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ἡ μοναδική οὐσία τῆς Θεότητας βρίσκεται στίς Τρεῖς Ὑποστάσεις, οἱ ὁποῖες τήν κατέχουν ἀδιαίρετη καί ἀμέριστη[64]. Πρόκειται γιά τήν κοινωνικότητα τῆς Ἁγίας Τριάδας ἢ «κοινωνία τῆς Θεότητος»[65]. Ὁ Θεός εἶναι τριαδικός καί ἐξ ὁρισμοῦ εἶναι «ἐν κοινωνίᾳ». Ἕνας μή Τριαδικός Θεός δέν εἶναι κοινωνία στήν ἴδια τήν ὕπαρξή Του. Αὐτό σημαίνει ὀντολογικά ὅτι ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι τρισυπόστατος, δηλαδή κοινωνία καί σχέση Τριῶν Προσώπων στή μία καί ἑνιαία φύση, οὐσία, ζωή, ἀγάπη, ἀφοῦ «ὁ Θεός ἀγάπη ἐστί», ὅπως μᾶς ὑπενθυμίζει ὁ Γρηγόριος Θεολόγος λέγοντας «Ἡμᾶς δὲ εἴ τις ἐρωτήσειε, τί τὸ τιμώμενον ὑμῖν καὶ προσκυνούμενον; πρόχειρον εἰπεῖν· Ἡ ἀγάπη». «Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν ἡ ἀγάπη ἐστί». Ρῆσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· καὶ τοῦτο χαίρει μᾶλλον ἀκούων, ἤ τι ἄλλο, ὁ Θεός»[66].

Τό ἔρεισμα καί τό ἐχέγγυον τῆς ἑνότητος τοῦ Εἶναι τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι μόνον τό κοινό τῆς μιᾶς οὐσίας, ἀλλά καί ὁ Ἕνας καί Μοναδικός Θεός Πατέρας, ὁ Ὁποῖος γεννᾶ τόν Υἱό καί ἐκπορεύει τό Ἅγιο Πνεῦμα, ἐφοδιάζοντάς τους μέ τή μιά καί αὐτή οὐσία Του καί οὐσία τους. Γι'αὐτό λέγεται ὁ Πατέρας «αἰτία» τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος. Μέ βάση τόν Πατέρα ὡς αἰτία[67] διαφοροποιεῖται τό Πρόσωπο τοῦ Πατέρα[68] σέ σχέση μέ τίς ἄλλες δύο Ὑποστάσεις πού προέρχονται ὡς αἰτιατά ἀπ' Αὐτόν.

Ὁ Πατήρ ὄχι ὡς «ἀνούσιος», ἀλλά ὡς Πρόσωπο πού ὑποστασιάζει τή φύση του – πού περιέχει τή φύση τῆς θεότητας, δίδοντας τόν πραγματικό, συγκεκριμένο, προσωπικό ἐν κοινωνίᾳ τρόπο τῆς ὑπάρξεως τῆς οὐσίας – γεννᾶ τόν Υἱό, ὄχι ὡς οὐσία ἢ ἁπλῶς ὡς Θεός, ἀλλά ὡς Πατήρ καί ἐκπορεύει τό Ἅγιο Πνεῦμα, ὄχι ὡς οὐσία ἢ Θεός, ἀλλά ὡς Πατήρ καί Προβολέας, ἐνῶ, ταυτόχρονα, «ἐφοδιάζει» ἴσια καί ὁμότιμα μέ τή θεία μία καί αὐτή οὐσία Του καί τόν

---

[64] Ἡ Θεία φύση συνίσταται στήν ἐλεύθερη καί ἀγαπητική ὕπαρξη τῶν Τριῶν Προσώπων στήν αἰώνια σχέση καί κοινωνία. Βλ. π.χ. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, 18, 45 · SCh 17bis, 406· PG 32, 149C: «... οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως, ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις». Ὁ ἅγ. Βασίλειος τοποθετεῖ τή θεία ἑνότητα μέσα στήν κοινωνία. Βλ. καί τόν ὅρο περιχώρησις μέ τόν ὁποῖο οἱ Καππαδόκες Πατέρες ἐπιμένουν νά τονίσουν τήν ἑνότητα τῆς Τριάδας τό κάθε πρόσωπο μέ αὐτό φέρει τήν πλήρη καί ἀδιαίρετη φύση κοινή καί στά ἄλλα πρόσωπα, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ οὐσία εἶναι κοινή καί στά τρία πρόσωπα. Εἶναι θέμα ἑνότητας, ταυτότητας τῆς οὐσίας («ταυτότης φύσεως» ΔΙΔΥΜΟΥ, Περί Τριάδος, 1, 16 PG 39, 336A) καί ὄχι μετοχῆς στήν οὐσία κατανοητή στόν ἑαυτό της, σάν σέ κάποιο «réservoir» (ἀποθηκευτικός χῶρος) ἢ θάλασσα τοῦ Θείου Εἶναι (Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστολή 38, 8). Τό κείμενο τῆς ἐπιστολῆς αὐτῆς διασώζεται στήν ἐπιστολή 38 τοῦ Μ. Βασιλείου· βλ. ΒΕΠΕΣ τόμ. 55ος (1977), σσ. 56-63. Ἡ ἐπιστολή ἀνήκει στόν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης. Ἡ ἔννοια τοῦ ὅρου «οὐσία» ὡς καί ἡ διάκριση «οὐσίας» καί «ὑποστάσεως» συμπίπτουν πρός τήν διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου. Σχετικῶς βλ. R. HÜBNER, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius, εἰς τόν τιμητικόν διά τόν καρδινάλιον J. Daniélou τόμον Epektasis, Paris 1972, σσ. 463-490. Βλ. ἐπίσης καί ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 31, 14· SCh 250, 302-4· PG 36, 148-149A.

[65] Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, 18, 45· SCh 17bis, 406· PG 32, 149C.

[66] Α΄ Ἰωάν. 4, 16. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 22, 4· SCh 270, 226· PG 35, 1136.

[67] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 43· SCh 358, 298-300· PG 36, 420BC : «Θέλω τὸν Πατέρα μείζω εἰπεῖν, ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι, τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι. Τοῦτο γὰρ παρὰ πάντων δοθήσεται. Καὶ δέδοικα τὴν ἀρχὴν, μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω, καὶ καθυβρίσω διὰ τῆς προτιμήσεως... Οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μεῖζον, τὴν αἰτίαν δέ. Οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μεῖζον ἢ ἔλαττον. Θέλω τὸν Υἱὸν προτιμῆσαι τοῦ Πνεύματος, ὡς Υἱόν· καὶ οὐ συγχωρεῖ τὸ βάπτισμα τελειοῦν με διὰ τοῦ Πνεύματος».

[68] «Εἷς Θεός ὅτι καί Πατήρ» Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ὁμιλία 24, 3 : PG 31, 605A – ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 20, 6-7· SCh 270, 70-72· PG 35, 1072-1073. – ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, Κατ' Εὐνομίου, II· PG 45, 476.

ὁμοούσιο Υἱό Του καί τό ὁμοούσιο Ἅγιο Πνεῦμα Του. Ἔτσι, χάρη στή μοναρχία αὐτή τοῦ Πατέρα, ἡ προσωπική ὕπαρξη τῶν θείων Ὑποστάσεων εἶναι ἀδιαίρετη καί ἀσύγχυτη καί ἀποτελεῖ τήν ἑνότητα τοῦ Θεοῦ. Τό ὄντως θεῖο ὑπαρκτό καί ἡ αἰτιώδης ἀρχή τοῦ θείου ὑπαρκτοῦ εἶναι γιά τήν ἐκκλησιαστική ἐμπειρία ἕνα Πρόσωπο: τό Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ-Πατέρα[69].

Ὅπως εἶναι φανερό ἀπό τά παραπάνω, στήν Ἁγία Τριάδα τό Πρόσωπο καταρχήν («Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν»[70]) καί ὄχι ἡ οὐσία εἶναι ἡ ἀρχή τῆς θεότητος. Αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι τά πρόσωπα ἔχουν προτεραιότητα πάνω στή μία οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ συμπίπτει μέ τήν κοινωνία τῶν Τριῶν Προσώπων. Αὐτό ἀκόμα σημαίνει ὅτι στήν Ἁγία Τριάδα τό πρόσωπο (ὡς μοναδική, ἀναντικατάστατη καί ἀνεπανάληπτη ταυτότητα) εἶναι ἔννοια θετική, σχέση καταφατική. Τά τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδας εἶναι διάφορα τό ἕνα ἀπό τό ἄλλο, ὄχι γιατί ἀπομονώνονται καί ἀποσχίζονται τό ἕνα ἀπό τό ἄλλο, ἀλλά γιατί εἶναι ἀδιάσπαστα ἑνωμένα μεταξύ τους σέ μιά ἑνιαία κοινωνία οὐσίας, ζωῆς, ὑπάρξεως, ἀγάπης. Ἡ ἑνότητα τῶν Προσώπων, ὅσο πιό ἄρρηκτη εἶναι, τόσο πιό πολύ καταφάσκει τήν ἑτερότητα: ἡ πλήρης ἑτερότητά τους ὁλοκληρώνεται στήν πλήρη ἑνότητά τους καί τό ἀντίθετο. Ἀπό τό γεγονός αὐτό ἐξασφαλίζουν τήν ὀντολογική πληρότητα καί σταθερότητα τῆς ἀληθινῆς ὕπαρξης καί ζωῆς.

Ἀπό τή μέχρι τώρα ἔρευνα διαπιστώσαμε ὅτι μόνο ἡ ἀλήθεια τοῦ προσωπικοῦ-ὑποστατικοῦ Θεοῦ, ὡς τελείας Κοινωνίας Προσώπων, μπορεῖ νά ἀπαντήσει στό ὀντολογικό καί γνωσιολογικό ἐρώτημα τῆς κτιστῆς ὕπαρξης. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος, ἀφοῦ μίλησε στόν 38ο Λόγο του γιά τήν κατεξοχήν κοινωνία καί τό ὑπόδειγμα τῆς κοινωνίας πού εἶναι ἡ Ἁγία Τριάδα – τό Προσωπικό-Τρισυπόστατο Εἶναι τοῦ Θεοῦ –, εἰσέρχεται στήν οἰκονομία τῆς σωτηρίας. Εἶναι ἐνδεικτικός ὁ δρόμος καί ἡ μέθοδος πού ἀκολουθεῖ ὁ ἱερός Πατέρας, ἀφοῦ δέχθηκε ὡς ἀφετηρία γιά τή θεώρηση τοῦ «Εἶναι» τήν προσωπική ὕπαρξη τῆς Ἁγίας Τριάδας. Μέ τήν ἀποδοχή τῆς ἀφετηριακῆς αὐτῆς προϋπόθεσης προσπαθεῖ νά ἐκθέσει καί νά ἑρμηνεύσει, μέσα στό κοσμολογικό καί ἱστορικό πλαίσιο, τήν ἀνθρωπολογία. Ἡ πατερική θεολογία τῆς Ἀνατολῆς, ὅταν διαπραγματεύεται τό ζήτημα τῆς κτίσης, προσπαθεῖ νά συνδέσει τή «θεολογία» μέ τήν «οἰκονομία», νά δείξει πώς ὁ κατά φύσιν προζωπικός τρόπος ὕπαρξης τῆς Ἁγίας Τριάδας μπορεῖ νά μεταφερθεῖ – διά τοῦ Χριστοῦ στήν Ἐκκλησία – μέσω τοῦ ἀνθρώπου καί στό κτιστό γιά νά γίνει, στή συνέχεια, «κατά χάριν, κοινωνία καί μετοχή» τρόπος καί τῆς δικῆς του αἰώνιας ζωῆς[71].

Χωρίς ἀμφιβολία, οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀκολουθοῦν τή βιβλική παράδοση γιά τό μυστήριο τῆς δημιουργίας, ὑπογραμμίζοντας τή σύσταση τῶν

---

[69] Τήν ὀρθόδοξη κατανόηση τῆς μοναρχίας τοῦ Πατέρα – μόνο στό ὑποστατικό ἐπίπεδο – ὅπου ἡ Ὑπόσταση τοῦ Πατέρα, ὡς αἴτιο καί πηγή τῆς Ὑπόστασης τοῦ Υἱοῦ καί τῆς Ὑπόστασης τοῦ Πνεύματος, θεωρεῖται καί ὀνομάζεται «μείζων» («θέλω τόν Πατέρα μείζω εἰπεῖν») δίνει σύντομα ὁ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ στό Λόγο 40, 43 : PG 36, 420 «... ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι, τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι. Τοῦτο γὰρ παρὰ πάντων δοθήσεται. Καὶ δέδοικα τὴν ἀρχὴν, μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω... Οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μεῖζον, τὴν αἰτίαν δέ». Ἑπομένος ὁ Πατήρ εἶναι μείζων μόνο λόγῳ τοῦ ὅτι εἶναι τό αἴτιον τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

[70] Ἔξοδ. 3, 14. Γιά τόν ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΘΕΟΛΟΓΟ ὁ τίτλος «Θεός» δέν παράγεται ἀπό κάποια ὄψη τῆς θείας ἐνέργειας (Λόγος 30, 18· SCh 250, 262-4· PG 36, 128AB), γι'αὐτόν ὁ ὅρος αὐτός δέν ἔχει τόση βαρύτητα, ὅπως ἡ ὀνομασία ὁ Ὤν ἢ ὁ Πατήρ.

[71] Γιά τή μεταφορά τοῦ τριαδικοῦ τρόπου ὑπάρξεως στόν ἄνθρωπο βλ. ἐνδεικτικά Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, «Ὁ ἄνθρωπος κατά τό λόγο τῆς Θείας Οἰκονομίας», στό ΕΕΘΣΠΑ 32, Ἀθῆναι 1997, σ. 217. Βλ. ἐπίσης καί Ν. ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Ὁ ρόλος τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας στήν κοινωνία, Ἀθῆναι 1988, σσ. 5-20.

ὄντων ἀπό τόν Θεό Λόγο[72], τήν ἀρχή αὐτῶν «ἐκ τοῦ μή ὄντος». Στήν παράδοση αὐτή, ἡ κτίση ἢ ἡ δημιουργία θεωρεῖται προορισμένη ἀπό τόν Δημιουργό νά γίνει καί αὐτή – διά τοῦ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ – μέτοχος τῆς δικῆς Του αἰώνιας ζωῆς καί δόξας.

Αὐτό μπορεῖ νά γίνει διότι ὁ Θεός τῆς Ἐκκλησίας, «ὁ ὢν ἀεί», γίνεται μεθεκτός καί προσιτός: «τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις ἤδη προσομιλῇ [=ἐπι/κοινωνεῖ] (τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος)· Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος· καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους»[73], σέ ζωτική σχέση/κοινωνία. Πάντως, στόν Γρηγόριο ὑπάρχει τονισμός τῆς ἐλεύθερης προσωπικῆς παρουσίας καί ἐπέμβασης τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο (μέσα ἀπό ἱστορικά γεγονότα), ἀλλά καί τῆς προσωπικῆς (ὑποστασιακῆς) πρόσβασης τοῦ ἀνθρώπου πρός τό μυστήριο τῆς Ἁγίας Τριάδος. Πάντως, μόνο ἡ θύρα αὐτή ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο στό ἄκτιστο. Ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κόσμου γεφυρώνεται ἐδῶ ὡς ὀντολογική ἑτερότητα, τήν ὁποία πρέπει νά γεφυρώσει ἡ ἀγάπη, καί ὄχι ἡ «φύση» ἢ ἡ «οὐσία», δηλαδή ἡ ἀγάπη, ὡς ὑπαρκτική δυνατότητα σχέσης μέ τόν ἄλλον, ὡς ἐλευθερία νά κοινωνήσει μαζί Του.

Καί ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μ�ς ὁμιλεῖ περί τοῦ «γινώσκειν διά τοῦ ἀγαπᾶν» λέγοντας «καὶ Παῦλος, διὰ τοῦ ἀγαπᾶν ἡμᾶς τὸν Κύριον, ὑπὸ Κυρίου γινώσκεσθαι βούλεται, διὰ δὲ τοῦ γιγνώσκεσθαι, τὸ διδάσκεσθαι, καὶ ταύτην ὁδὸν βελτίονα οἶδεν εἰς γνῶσιν, τῆς φυσιούσης οἰήσεως»[74]. Ὁ Γρηγόριος λέγει γιά τήν ἀγάπη, ὅτι «συνδεῖ»[75], δέν ἀφήνει νά διασκορπισθεῖ τό καλό τό ὁποῖο ὑπάρχει μέσα μας. «Ἐπειδὴ καὶ χρόνῳ καὶ λόγῳ βεβαιωθὲν ἅπαν καλὸν, φύσις καθίσταται, καθάπερ καὶ ἡ ἐν ἡμῖν ἀγάπη, μεθ' ἧς λατρεύομεν τῇ ὄντως ἀγάπῃ, καὶ ἣν ἠγαπήσαμεν, καὶ παντὸς τοῦ βίου προεστησάμεθα»[76].

Μόνο ὁ βιβλικός Θεός (ὁ Ὤν), ὡς πρόσωπο ζῶν, πού κινεῖται ἀπό ἐλεύθερη ἀγάπη, πού ἐνεργεῖ καί ἔρχεται στήν προσωπική σχέση, μπορεῖ ἐλεύθερα νά μοιραστεῖ (κοινωνήσει) τή θεία ζωή μέ τήν ἀνθρωπότητα. Πολύ σημαντικά, ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κόσμου φανερώνεται ἐδῶ ὡς προσωπική σχέση ἀγάπης μεταξύ τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κόσμου, μέσῳ τοῦ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί αὐτό εἶναι ἐκεῖνο πού ἔχει ἰδιαίτερη σημασία καί ἀφορᾶ στό κύριο θέμα τῆς μελέτης αὐτῆς ὡς ζωτικῆς καί γνωστικῆς σχέσης/κοινωνίας γιά τόν ἄνθρωπο καί τόν κόσμο. Ἡ ἔναρξη τῆς σχέσης Θεοῦ καί κόσμου μέ τή δημιουργία συνδέεται ὀργανικά μέ τή Χριστολογία. Καί στόν ἅγιο Γρηγόριο ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου θεωρεῖται μέ τό πρίσμα τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ, ὅπως θά δοῦμε πιό ἀναλυτικά ἀργότερα. Μόνο χάρη στή συνάντηση τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κόσμου ἐν Χριστῷ παύει ὁ Θεός νά νοεῖται ὡς «ἐπέκεινα» τῆς φύσεως καί γίνεται μεθεκτός καί γνωστός στό πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ Του. Ἡ κτίση μπορεῖ νά ζεῖ μόνο διά τῆς ἑκούσιας συμμετοχῆς στή ζωή τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ Υἱῷ Αὐτοῦ.

Μέ τό δόγμα γιά τή δημιουργία «ἐκ τοῦ μή ὄντος», ἡ ἀρχή τοῦ κόσμου μετα-

---

[72] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 30, 20· SCh 250, 268· PG 36, 129A: «γέννημα γὰρ ἅπαν τοῦ γεγεννηκότος σιωπῶν λόγος. εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐνυπάρχειν τοῖς οὖσι λέγοι τις, οὐχ ἁμαρτήσεται τοῦ λόγου. τί γάρ ἐστιν, ὃ μὴ λόγῳ συνέστηκεν;».

[73] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 3 : PG 36, 628A.

[74] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 32, 12· SCh 318, 110-12· PG 36, 188C.

[75] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 23, 1· SCh 270, 280-82· PG 35, 1152B: «... ἡ ἀγάπη συνδεῖ, καὶ οὐκ ἐᾷ σκεδασθῆναι τὸ ἐν ἡμῖν καλὸν, καὶ εἰ σκεδαστῆς ἐσμεν φύσεως, καὶ τριῶν ἓν».

[76] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 23, 1· SCh 270, 110-12· PG 35, 1152C.

τοπίσθηκε στή σφαίρα τῆς ἐλευθερίας. Μόνο κατα τή βούληση καί ὄχι κατά τή φύση του ὁ Θεός σχετίζεται μέ τή δημουργία Του. Ἡ ἀρχή τοῦ κόσμου εἶναι ἡ ἔναρξη μιᾶς σχέσης τοῦ κόσμου μέ τήν αἰτία του. Ἐάν στό σημεῖο αὐτό ἐπικαλεστοῦμε τόν ἅγιο Μάξιμο Ὁμολογητή, θά δοῦμε ὅτι αὐτό τό γεγονός ἀποσαφηνίζει, ὅταν λέει ὅτι ὁ Θεός δέν [ἐπι]κοινωνεῖ μέ τόν κόσμο σάν μέ μία ἀντικειμενικά δεδομένη πραγματικότητα, διότι ὁ κόσμος δέν δόθηκε στόν Θεό ἀλλά εἶναι τό παράγωγό Του. Καί ἐπειδή τά κτιστά ὄντα εἶναι προϊόν τῆς ἐλεύθερής Του θέλησης, ὁ Θεός γνωρίζει ὄχι τά νοητά ὡς νοητά καί τά αἰσθητά ὡς αἰσθητά, ἀλλά γνωρίζει ὅλα τά ὄντα ὡς τήν ἴδια Του θέληση ἢ θελήσεις Του[77]. Καί ἡ θέλη-σή Του εἶναι τά ὄντα νά ὑπάρχουν αἰώνια στήν κοινωνία μέ Αὐτόν, τήν ὁποία ἔκανε δυνατή ὁ Υἱός Του. Ἑπομένως, τό θέλημα τοῦ Θεοῦ εἶναι τά ὄντα νά ζοῦν αἰώνια μετέχοντας σέ Αὐτόν καί μέ αὐτό τόν τρόπο γνωρίζοντάς Τόν.

Ὁ Θεός, λοιπόν, γνωρίζει τόν κόσμο ὅπως Αὐτός θέλει νά γίνει στήν ἐσχατολογική Του βασιλεία. Ὁ Θεός ἐνεργεῖ δίνοντας ὑπόσταση στόν κόσμο (δημιουργεῖ τό σύμπαν καί τήν ποικιλία τῶν ὄντων) ὄχι ἐπειδή ὑπακούει σέ κάποια λογική ἢ οὐσιαστική ἀναγκαστικότητα, ἀλλά ἐλεύθερα, ἀπό ἀγάπη μόνο καί ἐκ «τῆς ἄκρας ἀγαθότητος»[78]. Ὁ κόσμος δέν εἶναι προϊόν ἀναγκαιότητας, ἀλλά προϊόν ἐλευθερίας, ὑπερβάλλουσας ἀγάπης καί «τῆς ἄκρας ἀγαθότητος» τοῦ Θεοῦ. Ἑπομένως, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο πραγματοποιεῖ ὁ Θεός τή δημιουργία τοῦ κόσμου εἶναι ἡ ἐλευθερία τῆς ἀγάπης.

Τώρα πρέπει νά δοῦμε ἕνα ἄλλο σημεῖο τῆς ἀνθρωπολογίας καί τῆς γνωσιολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Θεολόγου, τό ὁποῖο εἶναι μεγίστης σημασίας. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ προέρχεται μόνο ἀπό μιά προσωπικο-ἀγαπητική σχέση, τήν ὁποία ὁ Θεός ὁ Ἴδιος ἀρχίζει καί προσφέρει. Δηλαδή, τή διαδικασία γνώσεως τοῦ Θεοῦ ἀρχίζει ὁ Ἴδιος ὁ Θεός, κάνει τό πρῶτο βῆμα· ἡ πρωτοβουλία εἶναι δική Του καί δέν μπορεῖ νά γίνεται ἀλλιῶς, ἀφοῦ ὁ Θεός εἶναι ὁ μόνος ἐλεύθερος ἀπόλυτα[79] καί ὁ μόνος πού μπορεῖ ν' ἀγαπᾶ ἐλεύθερα. Γι'αὐτό, Αὐτός προσφέρει πρῶτος τή γνώση τοῦ ἑαυτοῦ Του.

Γιά νά ἐξηγήσουμε καί συμπληρώσουμε τά λεχθέντα, θά ἀναφερθοῦμε σέ ἕνα ἄλλο πάρα πολύ σημαντικό ἀπόσπασμα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Θεολόγου στό 17ο Λόγο του, ὅπου στρέφεται προσωπικά πρός τόν ἄρχοντα τῆς πόλεως ὁ ὁποῖος ἦταν παρών καί τοῦ λέγει: «Σὺ δὲ, ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ, μνήσθητι τίνος εἶ ποίημα, καὶ ποῦ καλῆ, καὶ πόσα ἔχεις, καὶ πόσον ὀφείλεις, παρὰ τίνος σοι λόγος, νόμος, προφῆται, αὐτὸ τὸ εἰδέναι Θεὸν...»[80]. Ἡ ἀπάντηση ἔρχεται σ' ἕνα ἄλλο σημεῖο ὅπου ὁ ἅγιος Γρηγόριος μᾶς ἐξηγεῖ ὅτι: «καί τό εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ καί τό εἰδέναι Θεόν»[81]. Διότι ἐμεῖς δέν μποροῦμε ν' ἀρχί-

---

[77] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Περί διαφόρων ἀποριῶν : PG 91, 1085B. Πρβλ. Ντ. ΜΙΝΤΙΤΣ, Τό Μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας (Συστηματική-ἑρμηνευτική προσέγγισις τῆς περί Ἐκκλησίας διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Μαξίμου Ὁμολογητοῦ), Ἀθῆναι 1989, 72-74.

[78] Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 11· SCh 250, 122· PG 36, 40B: «...ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ ὑποστῆναι τῆς ἄκρας ἀγαθότητος».

[79] Αὐτή ἡ ὀντολογική ἀπολυτότητα τοῦ Θεοῦ τονίζεται ἀπό τούς Πατέρες, διότι ἔχει καίρια σημασία. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 30, 18· SCh 250, 264· PG 36, 128AB: «ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὂν ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον».

[80] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 17, 9 : PG 35, 976C.

[81] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 19, 8 : PG 35, 1052C-1053A.

σουμε αὐτή τή σχέση ἐν ἐλευθερίᾳ, ἐπειδή καί τήν ὕπαρξή μας, τό εἶναι μας, τό ἔχουμε λάβει ἀπό τόν Θεό, συνεπῶς, καί τήν ἱκανότητα καί τή δυνατότητα νά γνωρίζουμε τόν Θεόν («τό εἰδέναι Θεόν»).

Ἐδῶ τώρα ἔχουμε ἕνα τεράστιο φιλοσοφικό πρόβλημα: γιατί ἐμεῖς ὡς δημιουργήματα δέν μποροῦμε νά γνωρίζουμε ἐλεύθερα τίποτα; Διότι ὅλα μᾶς εἶναι δεδομένα. Αὐτό θά πεῖ νά εἴμαστε δημιουργήματα, νά εἶσαι κτιστό, νά μήν εἶσαι ἄκτιστο. Στήν πραγματικότητα, καί ἡ ἴδια ἡ ὕπαρξή μας εἶναι δεδομένη «καί τό εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ καί τό εἰδέναι Θεόν», ὅπως μᾶς ὑπενθυμίζει ὁ ἅγιος Γρηγόριος Θεολόγος. Ἑπομένως, ἔχουμε μιά ἀναγκαστικότητα στή γνώση, δηλαδή δέν μποροῦμε νά γνωρίσουμε ἐν ἀπολύτῳ ἐλευθερίᾳ. Ὁ Θεός, λοιπόν, ὁ Ὁποῖος εἶναι ὁ μόνος ἐλεύθερος, ἀπόλυτα εἶναι καί ὁ μόνος πού μπορεῖ ν'ἀγαπᾶ ἐλεύθερα. Γι'αὐτό, Αὐτός προσφέρει πρῶτος τή γνώση τοῦ Ἑαυτοῦ Του. Μᾶς γνωρίζει ἐν τῷ Υἱῷ Του, ὡς υἱούς του, αὐτό θά πεῖ τό «νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ»[82] ὅπως λέγει ὁ Παῦλος. Καί δι'αὐτοῦ τοῦ τρόπου ἐμεῖς Τόν γνωρίζουμε πλέον ὡς Πατέρα.

Πίστη σημαίνει κατάφαση τοῦ ἀνθρώπου πρός τόν ἐρχόμενο Θεό, γιά νά γνωρίσει αὐτόν (τόν ἄνθρωπο) καί, ἀκολούθως, γιά νά γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος πιστεύοντας ἐλεύθερα καί ἀπό ἀγάπη τόν Θεό. Δεδομένου ὅτι, κατά τήν Ἁγία Γραφή ἡ ἀρχική κίνηση εἶναι τοῦ Θεοῦ, θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι καί ἡ πρωτοβουλία ὀφείλεται στόν Θεό, πηγή καί δοτήρ τῆς γνώσεως εἶναι ὁ Θεός[83].

Μέ τό βιβλικό αὐτό ὑπόβαθρο ὁ ἅγιος Γρηγόριος Θεολόγος μᾶς λέγει ὅτι σέ καμμία περίπτωση δέν πρόκειται νά προσφέρουμε τόσα πολλά, ὅσα ἔχουμε λάβει ἀπό τόν Θεό, ἔστω καί ἄν προσφέρουμε τά πάντα, ἐπειδή «καί τό εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ, καί τό εἰδέναι Θεόν»[84]. Ὁ Γρηγόριος ἔτσι διετύπωσε τήν ἀλήθεια ὅτι ὁ Θεός εἶναι δοτήρ παντός ἀγαθοῦ καί ὅτι κάθε ὠφέλεια πρός τόν ἄνθρωπο παρέχεται ὑπό τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ διά τοῦ Υἱοῦ (ἐν Χριστῷ διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος). Ὁ ἄνθρωπος ἀπό μόνος του δέν μπορεῖ νά ἔχει τήν περί Θεοῦ ἀλήθεια παρά μόνο διά τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ἡ θεολογική γνωσιολογία, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, εἶναι πράγματι θεία δωρεά, ἔλλαμψη, θεία ἐνέργεια τοῦ Λόγου ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Ἑπομένως, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ εἶναι τό πρῶτο καί τό σπουδαιότερο ἐκ τῶν χαρισμάτων, τά ὁποῖα δόθηκαν ἀπό τό Θεό. «Πρῶτον δὲ καὶ μέγιστον, εἰδέναι Θεὸν, Ἔργῳ λόγῳ τε γνησίως τιμώμενον· Πηγὴ γὰρ αὕτη πᾶσι καὶ σωτηρία»[85]. Ἡ παρεχομένη γνώση ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀρχή παντός ἀγαθοῦ. Ἡ γνώση, εἴτε χορηγεῖται διά τῆς φύσεως, εἴτε ἐκ τῶν Γραφῶν δι' ἀνθρώπου, ἢ δι' ἀγγέλου ἢ ἐκ τοῦ θείου βαπτίσματος, εἶναι προσφορά, δωρεά τοῦ Θεοῦ.

Ἀλλά γνήσια καί τέλεια ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ παρέχεται ἐν Χριστῷ. Ἡ Χριστολογία βρίσκεται στό κέντρο τῆς διδασκαλίας τῶν ἁγίων πατέρων περί θεογνωσίας, δηλαδή περί θεολογικῆς γνωσιολογίας, διότι καί αὐτοί ἐν Χριστῷ κατέστησαν γνωστικοί αὐτοῦ. Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας τονίζουν ὅτι πηγή τῆς ἀληθινῆς περί Θεοῦ γνώσεως εἶναι ὁ ἐν Τριάδι Θεός. Ὁ Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ

---

[82] Γαλ. 4, 9.

[83] Περισσότερα γιά τήν πηγή τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ βλ. Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Θεολογική γνωσιολογία κατά τούς νηπτικούς πατέρας, Πατριαρχικον Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 30.

[84] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 19, 8 : PG 35, 1053.

[85] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ποίημα Ι, Περί ἀρετῆς Β΄ : PG 37, 747.

ἐνεργώντας ἤδη καί στήν Παλαιά Διαθήκη, ἀποκαλύπτει τόν Πατέρα «ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι» καί μέσω τῆς σαρκώσεώς του στήν Καινή Διαθήκη, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος καλεῖται δι' ἐλευθέρας συνεργίας αὐτοῦ, νά καταστεῖ ἄξιος τῆς γνώσεως τήν ὁποία ὁ Θεός τοῦ προσφέρει.

Σέ τελευταία ἀνάλυση ἡ τελεία καί ἀληθινή γνώση καί νόηση τοῦ Θεοῦ, ὅπως εἴδαμε παραπάνω, εἶναι ἡ νόηση πού ἔχει ὁ ἴδιος ὁ Θεός γιά τόν Ἑαυτό Του. Μόνο δηλαδή ὁ Τριαδικός Θεός γνωρίζει τελείως Ἑαυτόν καί θεολογεῖ, κατά κυριολεξία, «αὐτοκινήτως» καί «ἀληθῶς». Ὁ Θεός εἶναι ὁ «νοῶν» καί τό «νοούμενο». Ἡ γνώση, συνεπῶς, πού ἔχουν οἱ ἄνθρωποι γιά τόν Θεό εἶναι ἀμυδρή φανέρωση, «δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι»[86], τῆς τελείας γνώσεως τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ περί Ἑαυτοῦ. Ἡ τελευταία αὐτή τοποθέτηση πράγματι θέτει τά ὅρια τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας μέ τήν ἔξαρση ἀκριβῶς τῆς θεοκεντρικότητας. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, κατ' ἐπέκταση ἡ θεολογία, εἶναι «ἀπόρροια» καί «ἀπαύγασμα» τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Ἔξω ἀπ' αὐτή τή βάση τό περί Θεοῦ ἐρώτημα χάνει τή σημασία του καί ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο σέ ἀδιέξοδα.

Θά μπορούσαμε τώρα νά διευκρινίσουμε ἀκόμα περισσότερο τό πῶς ἀντιλαμβάνεται τή γνώση τοῦ Θεοῦ παρουσιάζοντάς την ἐν Χριστῷ χάρη τῆς υἱοθεσίας μας ἐν αὐτῷ. Ἔτσι, ἐμφανίζει τή θεία γνώση ὄχι σάν μιά ἐξωτερική κατανόηση τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, οὔτε σάν ἀποτέλεσμα παθητικῆς ἀφομοιώσεως κάποιων γνωστικῶν δεδομένων, ἀλλά σάν γεγονός σχέσεως, συνάψεως καί κοινωνίας μέ τόν Θεό, ἐν Χριστῷ.

Ὁ Θεός δέν γίνεται κατανοητός ἁπλῶς μέ ἀλληλοδιαδόχους συλλογισμούς, ἀλλά μέ τήν κοινωνία καί τήν προσωπική μετοχή τοῦ ἀνθρώπου στίς θεῖες ἐνέργειες διά τῆς ἀποκαλύψεως αὐτοῦ πρός ἡμᾶς, ἡ ὁποία εἶναι προσωπική – δηλαδή «ἐν Υἱῷ καί ἐν Πνεύματι» – καί ἄμεσος καί πραγματική, δηλαδή πάντα διά τῶν ἰδίων αὐτοῦ ἐνεργειῶν. Ἡ κατανόηση τῆς γνώσεως ὡς κοινωνίας καί μετοχῆς εἶναι σύλληψη μεγαλειώδης πού θά ἀναπτυχθεῖ ἀπό τούς μεγάλους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

Τό θέμα τῆς γνώσεως ὡς μετοχῆς ἢ μεθέξεως ἀποτελεῖ τή θεμελιώδη θεολογική (ὀντολογική) καί γνωσιολογική κατηγορία. Ἔτσι, στόν ἅγιο Γρηγόριο Θεολόγο ἡ μετοχή εἶναι ὁ ἀσφαλέστερος τρόπος θεογνωσίας καί θεολογίας[87]. Ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ νά ἀνεβεῖ μέ μόνο τόν λόγο στή σφαίρα τῆς θείας γνώσης, ἀνακαλύπτει ὅμως τόν ἐν Τριάδι Θεόν «ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν»[88]. Ἡ κοινωνία μέ τόν Θεό, κατά τόν Γρη-

---

[86] 1 Κορ. 13, 12.

[87] ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., Ἡ ἔννοια τῶν ὅρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καί ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καί τῶν Καππαδοκῶν, Ἀθῆναι 1972, σ. 170.

[88] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 17· SCh 250, 134· PG 36, 48C: «Θεόν, ὅ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὕρῃ. ἀλλ' εἰ μὲν εὑρήσει ποτέ, ζητείσθω τοῦτο καὶ φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων. εὑρήσει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν. καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀπορροὴ πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα. ὥστε καὶ εἴ τις ἔγνω Θεόν, ἢ ἐγνωκέναι μεμαρτύρηται, τοσοῦτον ἔγνω, ὅσον ἄλλου μὴ τὸ ἴσον ἐλλαμφθέντος φανῆναι φωτοειδέστερος». Παρά ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., Ἡ ἔννοια τῶν ὅρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καί ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καί τῶν Καππαδοκῶν, Ἀθῆναι 1972, σ. 170.

γόριο, γίνεται διά τοῦ «συγγενέσθαι Θεῷ [μέ τή μετοχή, οἰκείωση καί ὄχι ὀντολογικά καθεαυτό] καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι»[89]. Στή σκέψη τοῦ Γρηγορίου δεσπόζει ὁ κατεξοχήν προσωπικός (ἀναφορικός) κοινωνι[α]κός τρόπος γνώσεως τοῦ Θεοῦ, στό ὑπαρκτικό γεγονός κοινωνίας κτιστοῦ καί ἀκτίστου.

Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι σέ καμιά περίπτωση μονόδρομη πράξη, ἀλλά λαμβάνει σοβαρά ὑπόψη καί προϋποθέτει τήν ἀνθρώπινη ἱκανότητα γιά τή μετοχή στή θεία ἀποκάλυψη. Ἀποκάλυψη σημαίνει ὅτι κάποιος (Θεός) ἀποκαλύπτεται σέ κάποιον (τόν ἄνθρωπο, τόν κόσμο) σημαίνει ὅτι ὁ Θεός μπορεῖ νά ἀποκαλυφθεῖ καί ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά Τόν συναντήσει, νά Τόν γνωρίσει καί νά Τόν δεῖ, νά κοινωνήσει μαζί Του καί νά ζεῖ μέ Αὐτόν μέ σχέση ἀγάπης. Ἡ ἀποκάλυψη φανερώνει τόν Θεό ὡς τό Εἶναι τῆς ἀγάπης, ἀλλά καί τόν ἄνθρωπο ὡς τέτοιο, διότι εἶναι θεοειδές[90] «εἶναι».

Ἑπομένως, ὁ Θεός γίνεται ἄμεσα προσιτός «ἐν προσώπῳ Χριστοῦ» διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στήν Ἐκκλησία, στήν ἐμπειρία τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας, σχέσεως καί μετοχῆς. Συνεπῶς, ὁ χριστιανικός Θεός δέν δημιουργεῖ, γιατί ἀγαπᾶ τό καλόν καί θέλει νά δώσει μορφή καί κάλλος στόν κόσμο ἢ γιά κάποιο ἄλλο λόγο, ἀλλά ὁ Θεός τῆς χριστιανικῆς ἀποκαλύψεως δημιουργεῖ, γιατί θέλει νά ὑπάρχει κάτι ἄλλο ἐκτός τοῦ Ἑαυτοῦ Του, τό ὁποῖο θά μετέχει στή δική του ζωή («Ἐπὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα [τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος]»[91]), μέ τό ὁποῖο νά διαλέγεται καί νά κοινωνεῖ, γιατί θέλει νά δώσει ὕπαρξη σέ κάτι πού δέν ὑπῆρχε καθόλου πρίν.

3. «Τῷ Θεῷ πλησιάζοντες διά βίου καί πολιτείας καί λόγων ἀκινδυνοτέρων, τεύξεσθε τῆς ἐκεῖθεν ἀληθείας καί θεωρίας ἐν Χριστῷ»

Ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε, ὅπως εἴδαμε, ὄχι ὡς αὐτονομημένη ἀτομικότητα ἢ ὡς αὔταρκες ὄν. Ἡ φύση του «ἀληθεύει» μόνο, ἐφόσον αὐτός προσωπικά μετέχει στόν Θεό, στήν προσωπική Του ζωή (καί ὄχι στήν οὐσία ἢ φύση Του), στή «χάρη»[92]. Μόνο αὐτή ἡ σχέση νοηματοδοτεῖ στόν ἄνθρωπο τή «φυσική» του κίνηση. Γιατί ἡ κτιστότητα τοῦ ἀνθρώπου συνεπάγεται τήν κινητικότητά του. Οἱ ὅροι «φύσις» καί «χάρις» ἐκφράζουν τή δυναμική, ζωντανή καί ἀναγκαία, προσωπική σχέση μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖοι εἶναι ἐντελῶς διαφορετικοί κατά τίς «φύσεις» τους, ἀλλά «κοινωνοῦν» μέσω τῆς προσωπικῆς σχέσης κατά τή συνάντησή τους.

Ἀφετηρία γιά τήν προσέγγιση καί κατανόηση τοῦ θέματος τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὡς κοινωνίας καί μετοχῆς εἶναι ἡ ταύτιση πού κάνουν οἱ Καππαδόκες Πατέρες ἀλήθειας καί κοινωνίας. Μέ τήν ἀποδοχή τῆς ἀφετηριακῆς αὐτῆς προϋ-

---

[89] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 21, 2· SCh 270, 114: PG 35, 1084C.

[90] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 5· SCh 358, 204-206· PG 36, 364C: «Τρίτον φῶς ἄνθρωπος, ὃ καὶ τοῖς ἔξω δῆλόν ἐστι. Φῶς γὰρ τὸν ἄνθρωπον ὀνομάζουσι, διὰ τὴν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου δύναμιν· καὶ ἡμῶν αὐτῶν πάλιν οἱ θεοειδέστεροι, καὶ μᾶλλον Θεῷ πλησιάζοντες». Βλ. ἐπίσης καί ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 17· SCh 250, 134· PG 36, 48C.

[91] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 9· SCh 358, 120-2· PG 36, 320.

[92] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 14, 1: PG 35, 857D – 860A: «Ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ συμπένητες, πτωχοὶ γὰρ ἅπαντες, καὶ τῆς θείας χάριτος ἐπιδεεῖς, κἂν ἄλλος ἄλλου προέχειν δοκῇ, μικροῖς μέτροις μετρούμενος...».

πόθεσης, μποροῦμε νά ἐρευνήσουμε τίς ἀνθρωπολογικές δυνατότητες γι' αὐτήν τήν κοινωνία ζωῆς, ἡ ὁποία ἦταν ὁ ἀρχικός καί τελικός σκοπός τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου, καί νά δεχθοῦμε τόν ὅρο κοινωνία-μετοχή[93] ὡς θεμελιώδη γνωσιολογικο-ὀντολογική κατηγορία. Ἔτσι, θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἡ κύρια ἐπιτυχία τῆς χριστιανικῆς θεολογίας βρίσκεται στήν *ταύτιση τῆς ἀλήθειας (τῆς γνώσεως) καί κοινωνίας.* Ἡ κοινωνία δέν νοεῖται ἐδῶ σάν κάτι πρόσθετο στό «εἶναι». Τό οὐσιαστικό γνώρισμα ἔγκειται στό γεγονός ὅτι τό εἶναι ἀποτελεῖ κοινωνία. Μόνο σέ αὐτή τήν περίπτωση ἀλήθεια καί κοινωνία μποροῦν νά ταυτιστοῦν.

Στήν περίπτωση ὅμως τῆς ἐφαρμογῆς τῆς ἀλήθειας στήν ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ἡ ταύτιση αὐτή ἀποτελεῖ τό πιό δύσκολο πρόβλημα τῆς θεολογίας. Διότι ἡ μεταπτωτική κατάστασή μας (πού σημαδεύεται ἀπό φθορά καί κακό) χαρακτηρίζει ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι στήν προσέγγισή μας στήν ἀλήθεια, τό «εἶναι» ἀπαρτίζεται πρίν ἀπό τήν κοινωνία. Γι' αὐτό ὁ μόνος τρόπος πού μπορεῖ νά ἀντιμετωπιστεῖ αὐτό τό πρόβλημα τοῦ κτιστοῦ εἶναι νά δεχθοῦμε τήν κατηγορία τῆς μετοχῆς ἡ ὁποία συνδέει τό εἶναι μέ τήν κοινωνία.

Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ἐπιμένει ἰδιαίτερα στή διάσταση τῆς πτωτικῆς ὕπαρξης, τήν ὁποία ἀναφέρει τόσο στίς διαπροσωπικές σχέσεις ὅσο καί στό ἴδιο τό ἀνθρώπινο εἶναι. Ὁ Θεολόγος λέει χαρακτηριστικά ὅτι δέν εἴμαστε μόνο σύνθετοι, ἀλλά καί ἀντίθετοι καί μεταξύ μας καί πρός τόν ἑαυτό μας, καθώς δέν μένουμε οὔτε μία μέρα καθαρά οἱ ἴδιοι, ἀλλά καί στά σώματα καί στίς ψυχές διαρκῶς μεταβαλλόμαστε καί παρουσιάζουμε μεταπτώσεις[94]. Γι' αὐτό ὁ ἄνθρωπος βιώνει ἕνα βίο ἀκοινωνησίας. Συνεπῶς, ἡ σωτηρία μέσα ἀπό τήν ἀλήθεια, σέ τελευταία ἀνάλυση, ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ταύτιση τῆς ἀλήθειας καί κοινωνίας. Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ζοῦσαν οἱ ἴδιοι τίς ἀνησυχίες καί τήν τραγικότητα τῆς ὕπαρξης τοῦ ἀνθρώπου καί ἔτσι βιωματικά κατάλαβαν, ὅπως ἐδῶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος, ὅτι ἡ πραγματικότητα ἢ ἡ ἀλήθεια τῶν κτιστῶν ὄντων δέν μπορεῖ νά αὐτοβεβαιωθεῖ καθαυτή.

Ἡ κτίση μπορεῖ νά ἐξακολουθεῖ νά ὑπάρχει μόνο σέ κοινωνία μέ τόν Θεό, μέ τή μετοχή στή ζωή τοῦ Θεοῦ, ἄν δηλαδή εἶναι διαρκῶς ἑνωμένη ἑκούσια καί ἐλεύθερα μέ τόν Θεό· ἔτσι ὑπερβαίνει τή φθορά καί τό θάνατο. Ἑπομένως, ὁ σκοπός τῆς ὕπαρξης τῶν κτιστῶν ὄντων εἶναι ἀκριβῶς τό νά βρίσκονται ἑκούσια καί ἐλεύθερα πάντοτε μέσα στό «ἀεὶ εὖ εἶναι» πού εἶναι ὁ Θεός, «ὁ καί τοῦ εἶναι δοτὴρ καί τοῦ εὖ εἶναι χαριστικός». Ὁ ἅγιος Γρηγόριος μᾶς λέει ὅτι:

> «Ἐφάνη γὰρ Θεὸς ἀνθρώποις διὰ γεννήσεως· τὸ μὲν ὢν, καὶ ἀεὶ ὢν ἐκ τοῦ ἀεὶ ὄντος, ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον (οὐδὲ γὰρ ἦν τοῦ Λόγου λόγος ἀνώτερος)· τὸ δὲ,

[93] Ὁ ἀνθρωπος κοινωνεῖ-μετέχει ὄχι στήν ἀφηρημένη σύλληψη τοῦ Θεοῦ ἢ στήν οὐσία Του, ἀλλά στό συγκεκριμένο ἐκεῖνο «σημεῖο ἐπαφῆς» (ἢ στό «κοινόν εἶδος» δηλ. τό «μεθεκτόν») πού εἶναι ἡ προσωπική ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ (καί οἱ ἄκτιστες ἐνέργειές Του). Αὐτή μᾶς προσφέρεται ἐν Χριστῷ, καί χάρη σέ αὐτήν πραγματοποιεῖται ἡ κοινωνία καί μετοχή στόν Θεό, χωρίς νά θίγεται ἡ «ἐπέκεινα πάσης μετοχῆς» οὐσία Του. Ἡ θεολογία ὡστόσο ἀναφέρεται στό μετεχόμενο ἀπό τόν ἄνθρωπο θεῖο εἶναι.

[94] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 31, 15· SCh 250, 304· PG 36, 149BC: «ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι καὶ ἀλλήλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, οὐδὲ ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας οἱ αὐτοὶ καθαρῶς μένοντες, μὴ ὅτι τὸν ἅπαντα βίον, ἀλλὰ καὶ σώμασι καὶ ψυχαῖς ἀεὶ ῥέοντες τε καὶ μεταπίπτοντες. οὐκ οἶδα δέ, εἰ μὴ καὶ ἄγγελοι καὶ πᾶσα φύσις ἡ ἄνω μετὰ τὴν τριάδα, κἂν ἁπλοῖ τινὲς ὦσι, καὶ πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι».

δι' ἡμᾶς γενόμενος ὕστερον, ἵν' ὁ τὸ εἶναι δοὺς, καὶ τὸ εὖ εἶναι χαρίσηται· μᾶλλον δὲ, ῥεύσαντας ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ εὖ εἶναι διὰ κακίαν, πρὸς αὐτὸ πάλιν ἐπαναγάγῃ διὰ σαρκώσεως»[95].

Καί ὁ μόνος δρόμος πρός αὐτό εἶναι ἡ κίνηση τοῦ κτιστοῦ, μία κίνηση πού ἡ αἰτία της εἶναι ὁ Θεός πού κινεῖ τήν ἔφεση τῶν ἀνθρώπων πρός τό Ἐφετό, κίνηση ἐκφραστική τῆς ἀγάπης Του. Ὑπογραμμίσαμε ἤδη τό γεγονός ὅτι μέ τή δημιουργία «κατ' εἰκόνα» στόν ἄνθρωπο, ἀκριβῶς ἐπειδή εἶναι ἐλεύθερο καί μοναδικό πρόσωπο, προϋπάρχουν οἱ χαρακτῆρες τῆς «εἰκόνας τοῦ Θεοῦ», πού σημαίνουν συγκεκριμένες δυνατότητες καί ἐφέσεις ἢ «νεύσεις»[96] γιά τήν ἀληθινή ὕπαρξη καί ζωή τοῦ ἀνθρώπου. Στόν ἄνθρωπο, ἀκριβῶς ἐπειδή δημιουργήθηκε «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» ὡς αὐτεξούσιος, ὑπάρχει μιά δυναμικότητα, μία αὐτεξούσιος κίνηση ἢ «ἔκστασις» πρός τόν Θεό. Πολλές δυνατότητες, πολλά καί σημαντικά πλεονεκτήματα – κανείς δέν μπορεῖ νά πεῖ πόσα, κατά τό μέγεθος καί τόν ἀριθμό – μᾶς ἔδωσε ὁ Θεός, δηλαδή ἔχουμε δεχθεῖ ἀπό τόν Θεό καί θά δεχθοῦμε καί ἄλλα, ἀλλά τό πιό μεγάλο καί πιό φιλάνθρωπο εἶναι, κατά τόν Γρηγόριο Θεολόγο, «ἡ πρὸς αὐτὸν νεῦσίς τε καὶ οἰκείωσις»[97]. Συνεχίζοντας, ὁ ἅγιος Γρηγόριος ἐξηγεῖ ὅτι: ὅ,τι εἶναι στά αἰσθητά ὁ ἥλιος, αὐτό εἶναι γιά τά νοητά ὁ Θεός, θά λέγαμε ὁ ἥλιος τῶν νοητῶν οὐσιῶν. Ὁ ἕνας φωτίζει τόν ὁρατό κόσμο καί ὁ ἄλλος τόν ἀόρατο. Ὁ ἕνας δείχνει ἡλιόμορφα τά σωματικά μάτια καί ὁ ἄλλος θεόμορφες τίς πνευματικές ὑπάρξεις. Καί ὁ Θεός σ' ἐκείνους πού βλέπουν καί σ' ἐκεῖνα πού βλέπονται δίνει ἱκανότητα («παρέχων δύναμιν»[98]) σέ ἐκεῖνα νά βλέπονται καί σ' αὐτά νά βλέπουν καί παραμένει παρόλα αὐτά ὁ ἴδιος «αὐτὸς τῶν ὁρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον»[99].

Ἔτσι καί ὁ Θεός σ' ἐκείνους πού νοοῦν καί σ' ἐκεῖνα πού νοοῦνται εἶναι τό ἀκρότατο σημεῖο ὅπου κάθε ἐπιθυμία σταματᾶ καί δέν προχωρεῖ πέρα ἀπό αὐτόν: «αὐτὸς τῶν νοουμένων ἐστὶ τὸ ἀκρότατον, εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἵσταται, καὶ ὑπὲρ ὃν οὐδαμοῦ φέρεται»[100]. Διότι δέν ὑπάρχει τίποτε ὑψηλότερο, οὔτε θά βρεῖ ποτέ, ἀκόμη καί ὁ πιό φιλοσοφικός καί ὁ πιό διεισδυτικός νοῦς. Αὐτό εἶναι τό τελευταῖο ἀπό τά ἐπιθυμητά. Ὅταν φθάσουμε σέ αὐτό, βρίσκουμε ἀνάπαυση ἀπό κάθε ἀναζήτηση: «Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἔσχατον, καὶ οὗ γενομένοις πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις»[101].

---

[95] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 3· SCh 358, 108· PG 36, 313C.

[96] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 11· SCh 358, 126· PG 36, 324A: «ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον». Πρβλ. τή μελέτη ΝΕΛΛΑ Π., Ζῶον Θεούμενον: Προοπτικές γιά μιά ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου, ἐκδ. Ἁρμός, Ἀθήνα 1995³. Πρβλ. Vladika ATANASIJE, "Čovek u Hristu – Hristološka antropologija Svetog Grigorija Bogoslova", στό Živo predanje u Crkvi, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja 1998, σ. 238. (ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΓΙΕΒΤΙΤΣ, «Ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ – Χριστολογική ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου», στό: Ζωντανή παράδοση στήν Ἐκκλησία, Ἀδελφότητα τοῦ ἁγίου Συμεών Μυροβλήτη, Vrnjačka Banja 1998, σ. 238). Βλ. καί ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 17· SCh 250, 134· PG 36, 48C: «Θεόν, ὅ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὕρῃ. ἀλλ' εἰ μὲν εὑρήσει ποτέ, ζητείσθω τοῦτο καὶ φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων. εὑρήσει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν».

[97] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 21, 1· SCh 270, 110-12· PG 35, 1081-1084.

[98] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 21, 1· SCh 270, 110-12· PG 35, 1081-1084.

[99] Αὐτόθι.

[100] Αὐτόθι.

[101] Αὐτόθι.

Ὁ Θεός, κατά τόν ἅγιο Πατέρα, εἶναι «τό ἀκρώτατον καί καθαρώτατον φῶς»[102], τό «ἀγαθόν»[103] καί μάλιστα τό «μόνον διαρκές ἀγαθόν καί ἡμέτερον»[104], ὁ «πολύτιμος μαργαρίτης»[105], τό «καλόν ἅπαν»[106], τό «ἀπόθετον κάλλος»[107] πρός τό ὁποῖο «τά πάντα τείνει»[108]. Εἶναι ὁ «ἀγαπώμενος», τό «ποθούμενον καί σπου-δαζόμενον»[109], τό «ἄκρον ἐφετόν»[110] καί τό «ἔσχατον ὀρεκτόν»[111].

---

[102] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 5· SCh 358, 204· PG 36, 364 : «Θεὸς μέν ἐστι φῶς τὸ ἀκρότατον, καὶ ἀπρόσιτον, καὶ ἄῤῥητον, οὔτε νῷ καταληπτὸν, οὔτε λόγῳ ῥητὸν, πάσης φωτιστικὸν λογικῆς φύσεως. Τοῦτο ἐν νοητοῖς, ὅπερ ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος· ὅσον ἂν καθαιρώμεθα, φανταζόμενον· καὶ ὅσον ἂν φαντα σθῶμεν, ἀγαπώμενον· καὶ ὅσον ἂν ἀγαπήσωμεν, αὖθις νοούμενον· αὐτὸ ἑαυτοῦ θεωρητικόν τε καὶ καταληπτικὸν, ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον. Φῶς δὲ λέγω, τὸ ἐν Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον». Πρβλ. καί ΠΑΛΛΗ Π., «Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ κατά τόν Γρηγόριον τόν Θεολόγο», Κοινωνία 36 (1993) σσ. 18-19.

[103] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 4, 47· PG 35, 572A: «τὸ Θεῖον, ἀγαθὸν τῇ φύσει τυγχάνον».

[104] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστολή 178 · PG 37, 293A : «Ἡμεῖς δὲ τοῦ λόγου περιδραξώμεθα καὶ Θεὸν ἀντὶ πάντων ἔχειν ἑλώμεθα, τὸ μόνον διαρκὲς ἀγαθὸν καὶ ἡμέτερον, ἵν' ἡμῖν καὶ τὸ ἐνταῦθα εὐδοκιμεῖν γένηται, τοῖς ἔτι μικροῖς καὶ τοῦτο ζητοῦσιν, ἢ τὸ ἐκεῖθεν πάντως, ἐπειδὴ τῆς ἀρετῆς ἆθλον Θεὸν γενέσθαι καὶ τῷ καθαρωτάτῳ φωτὶ καταστράπ τεσθαι τῷ ἐν τῇ τρισσῇ μονάδι θεωρουμένῳ, ἧς νῦν μετρίως ἔχομεν τὰς αὐγάς. Πρὸς ταῦτα ἴθι, πρόβαινε, πτεροῦ τῇ διανοίᾳ, λαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, μηδαμοῦ στῆς τῶν ἐλπίδων, ἕως οὗ ἔλθῃς ἐπὶ τὸ ἄκρον ἐφετὸν καὶ μακάριον».

[105] Ματθ. 13, 46. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 17, 7· PG 35, 975B: «Εἷς Χριστός· ἀλλ' εἰς πτῶσιν κεῖται καὶ ἀνάστασιν· πτῶσιν μὲν τοῖς ἀπίστοις, ἀνάστασιν δὲ τοῖς πιστεύουσι· καὶ τοῖς μὲν ἔστι πέτρα προσκόμματος, καὶ πέτρα σκανδάλου, ὅσοι μὴ ἔγνωσαν, οὐδὲ συνῆκαν, ἀλλ' ἐν σκότει διαπορεύον ται, εἴτε εἰδώλοις θρησκεύοντες, εἴτε μέχρι τοῦ γράμματος διαβλέποντες, καὶ ὑπὲρ τοῦτο αὐγασθῆναι μήτε θέλοντες, μήτε ἰσχύοντες· τοῖς δὲ λίθος ἀκρογωνιαῖος, καὶ πέτρα ἐπαινουμένη, ὅσοι συν δεσμοῦνται τῷ λόγῳ, καὶ ἐπ' αὐτῆς βεβήκασιν· εἰ βούλει δὲ, ὁ μαργαρίτης ἐκεῖνος, ὃν πάντων ὧν ἔχει ὠνεῖται ὁ καλὸς ἔμπορος». Βλ. ἐπίσης ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 39, 16· SCh 358, 184-6· PG 36, 353B: «ὅτι ὁ (=Ἰησοῦς) μὲν ὄρος μέγα καλεῖται, καὶ λευϊαθὰν, καὶ βασιλεὺς τῶν ἐν τοῖς ὕδασιν· ὁ δὲ ἀμνὸς, καὶ μαργαρίτης, καὶ σταγὼν, καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύεται».

[106] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 76· SCh 247, 188· PG 35, 484.

[107] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 31, 21· SCh 250, 316· PG 36, 156D: «ἀλλὰ διασχόντες τὸ γράμμα καὶ εἴσω παρακύψαντες, τὸ ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν, καὶ τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν».

[108] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Τά ἔπη εἰς ἑαυτόν ΠΗ΄, PG 37, 1442A: «Ξύλῳ πάλιν πρόσελθε Ζωῆς ἀεὶ μενούσης. Ἡ δ' ἔστιν, ὡς ἀνεῦρον, Γνῶσις Θεοῦ μεγίστου, Φάους ἑνὸς τριλαμποῦς, Πρὸς ὃν τὰ πάντα τείνει».

[109] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 77· SCh 247, 190· PG 35, 484: «Τοσοῦτον μὲν δὴ καὶ τοιοῦτον ἡμῖν τὸ ποθούμενον καὶ σπουδαζόμενον».

[110] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστολή 178: PG 37, 293A: «Ἡμεῖς δὲ τοῦ λόγου περιδραξώμεθα καὶ Θεὸν ἀντὶ πάντων ἔχειν ἑλώμεθα, τὸ μόνον διαρκὲς ἀγαθὸν καὶ ἡμέτερον, ἵν' ἡμῖν καὶ τὸ ἐνταῦθα εὐδοκιμεῖν γένηται, τοῖς ἔτι μικροῖς καὶ τοῦτο ζητοῦσιν, ἢ τὸ ἐκεῖθεν πάντως, ἐπειδὴ τῆς ἀρετῆς ἆθλον Θεὸν γενέσθαι καὶ τῷ καθαρωτάτῳ φωτὶ καταστράπτεσθαι τῷ ἐν τῇ τρισσῇ μονάδι θεωρουμένῳ, ἧς νῦν μετρίως ἔχομεν τὰς αὐγάς. Πρὸς ταῦτα ἴθι, πρόβαινε, πτεροῦ τῇ διανοίᾳ, λαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, μηδαμοῦ στῆς τῶν ἐλπίδων, ἕως οὗ ἔλθῃς ἐπὶ τὸ ἄκρον ἐφετὸν καὶ μακάριον».

[111] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 6· SCh 250, 110-12· PG 36, 33AB: «οὕτω καὶ ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα, κἂν μὴ διανοίᾳ περιλαμβάνηται· καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προιὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο εἶναι θεόν, ὅπερ ἐφαντάσθημεν, ἢ ἀνετυπωσάμεθα, ἢ λόγος ὑπέγραψεν. εἰ δέ τις ἐν περινοίᾳ τούτου ποτὲ κἂν ἐπὶ ποσὸν ἐγένετο, τίς ἡ ἀπόδειξις; τίς οὕτως εἰς ἔσχατον σοφίας ἀφίκετο; τίς τοσούτου χαρίσματος ἠξιώθη ποτέ; τίς οὕτω τὸ στόμα τῆς διανοίας ἤνοιξε καὶ εἵλκυσε πνεῦμα, ἵνα τῷ τὰ πάντα ἐρευνῶντι καὶ γινώσκοντι καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ πνεύματι θεὸν καταλάβῃ, καὶ μηκέτι τοῦ πρόσω δέηται, τὸ ἔσχατον ὀρεκτὸν ἔχων ἤδη, καὶ εἰς ὃ πᾶσα σπεύδει καὶ πολιτεία τοῦ ὑψηλοῦ καὶ διάνοια;».

Στήν πατερική γραμματεία ἐξηγεῖται ὅτι στήν πρωταρχική κοινωνία Θεοῦ καί ἀνθρώπου δέν ὑπῆρχε μόνο ἡ κίνηση τοῦ Θεοῦ πρός τόν ἄνθρωπο, ἀλλά καί ἡ κίνηση (ἔκσταση, «ἡ πρός Θεόν νεῦσις», «ἔφεσις») τοῦ ἀνθρώπου πρός τόν Θεό, ἡ δυναμική καί ἐνεργητική ἀνταπόκριση (=ἄσκηση) στήν κλήση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, στήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ Λόγου. Ὁ ἄνθρωπος, ὅπως κάθε κτιστή φύση, ἔχει τήν αἰτία («Ἰησοῦς... ὁ ἀληθινὸς ἄρτος, καὶ τῆς ἀληθινῆς ζωῆς αἴτιος»[112]) καί τόν σκοπό του ἔξω ἀπό τόν ἑαυτό του. Καί ἐπειδή στόν Θεό ἔχει τήν αἰτία τῆς ὕπαρξής του, πρός τόν Θεό πρέπει νά εἶναι καί ἡ κίνηση, ὀντολογικά ἐνύπαρκτη στό κτιστό λογικό ὄν.

Ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη περιέχει τή νεύση (ἔφεση, ὁρμή) νά «ἐξέλθῃ ὁ ἄνθρωπος ἐξ αὐτοῦ». Αὐτή εἶναι ἡ ἱκανότητα – διά τοῦ προσωπικοῦ-ὑποστατικοῦ τρόπου – τῆς διάνοιξης τῆς φύσης πρός τά Ἔσχατα. Καί αὐτή ἡ ἀντινομία τοῦ πλήρους καί τοῦ μή ὁλοκληρωμένου εἶναι ἀπόδειξη ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι ἀκόμα ἐκεῖνο πού θά ἔπρεπε νά εἶναι ἢ ἐκεῖνο πού θά εἶναι· ἀληθεύει μόνο, ὡς ἀκέραιος ἄνθρωπος ὅπως εἶναι, σέ συνάντηση μέ τό Ἀρχέτυπό του καί ὄχι ὡς αὐτό πού εἶναι τώρα.

Τό παράδειγμα μᾶς δίνει ὁ Γρηγόριος προβάλλοντας τόν ἀδελφό του Καισάριο, ὁ ὁποῖος λαμβάνει μέρος στό δράμα τοῦ κόσμου αὐτοῦ (γίγνεσθαι), ἀλλά ταυτόχρονα ζεῖ ἀποβλέποντας στό νά διασώσει μέσα του τήν εἰκόνα Θεοῦ, ὅσον εἶναι ἐφικτό, μέ στόχο νά γίνει ἄνθρωπος, ἐκεῖνο πού πρέπει νά εἶναι: «οὐ μικρὸν δὲ εἴ τις, τὸν δεύτερον προστησάμενος βίον, καλοκαγαθίας μεταποιοῖτο, καὶ πλείω λόγον ἔχοι Θεοῦ καὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας ἢ τῆς κάτω λαμπρότητος· καὶ τὴν μὲν ὡς σκηνὴν προβάλλοιτο, ἤ τι προσωπεῖον τῶν πολλῶν καὶ προσκαίρων, τὸ τοῦ κόσμου τούτου δρᾶμα ὑποκρινόμενος, αὐτὸς δὲ ζῴη Θεῷ, μετὰ τῆς εἰκόνος ἣν οἶδε παρ' ἐκείνου λαβὼν καὶ ὀφείλων τῷ δεδωκότι· ὅπερ ἀμέλει καὶ Καισάριον διανοηθέντα γινώσκομεν»[113].

Ἀπό τό χωρίο αὐτό συνάγεται τό ἑξῆς: τό «προσωπεῖο» ὡς κάτι πρόσθετο στόν ἄνθρωπο («πρόσκαιρον») δέν ἐκφράζει τόν ἄνθρωπο ὀντολογικά καί γι' αὐτό χρειάζεται να τό ὑπερβεῖ προσπαθώντας νά γίνει «εἰκόνα Θεοῦ», τό ὄντως πρόσωπο, μέσα στό «δρᾶμα τοῦ κόσμου τούτου»· ἀναζητεῖ δηλαδή, τό ἀληθινό πρόσωπο καί τήν ἀπελευθέρωσή του ἀπό τούς διάφορους ρόλους (μάσκα) τῆς καθημερινότητας, πού τόν ἀλλοτριώνουν. Ἔτσι, ἡ χριστιανική ζωή μέσα στήν ἱστορία πρέπει νά εἶναι «ἡ τῆς εἰκόνος τήρησις, καί ἡ πρός ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις»[114].

Παρόλο πού στήν πτωτική κατάσταση ἀρρώστησε καί ἡ ἐκστατικότητα τοῦ ἀνθρώπου, αὐτή δέν παύει νά εἶναι ἡ μόνη δυνατότητα γιά τήν ἐπανάκτηση τῆς πληρότητας τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ὅλη αὐτή τήν προβληματική ὁ Γρηγόριος Θεόλογος ἐξέφρασε μέ δύο λέξεις «νεύσει θεούμενον», λέγοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι: «ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον»[115]. Αὐτή ἡ «νεῦσις», ἔφεση, φορά, ἀνικανοποίητη ροπή, τάση πρός τήν ὑπέρβαση, ἐκστατική κίνηση πού ἀναφέρεται καί κατευθύνεται πρός τόν Χριστό, γίνεται ἔτσι καί πηγή τῆς «ὁριζόντιας»

---

[112] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 14, 1 : PG 35, 860A.

[113] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 7, 9· SCh 405, 202· PG 35, 765C.

[114] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 8, 6· SCh 405, 256· PG 35, 796B.

[115] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 11· SCh 358, 124-26· PG 36, 324A. Βλ. ΝΕΛΛΑ Π., Ζῶον θεούμενον (Προοπτικές γιά μία ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου), ἐκδ. Ἁρμός, Ἀθήνα 1995³.

πνευματικῆς εὐγένειας μέσα στόν ἄνθρωπο. Ὁ ἄνθρωπος βιώνει τήν τραγική, σταυρωμένη, δραματική διάσταση τοῦ εἶναι του, ἐπειδή εἶναι στραμμένος πρός τόν Χριστό, καί ἀπ' ἐκεῖ, σάν ἀκτῖνες, ἔρχονται σέ αὐτόν οἱ προγεύσεις καί τά προαισθήματα, γιά τό πῶς μπορεῖ νά γίνει ἄνθρωπος, καί μάλιστα πραγματικά ἐν Χριστῷ. Κάτω ἀπό τό φῶς αὐτό θεωρεῖ καί τόν ἑαυτό του σέ αὐτή τήν τραγική κατάσταση. Μέ αὐτή τήν ἔννοια ὁ ἄνθρωπος τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου εἶναι πρός στιγμή στραμμένος πρός τόν ἑαυτό του, πρός τή φύση του, τήν πραγματικότητα πού τόν περιβάλλει. Ἀλλά αὐτό εἶναι στροφή πρός τά πίσω. Καί ἡ κύρια φορά καί κίνηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι πρός τόν Χριστό, ὁ ὁποῖος ἔρχεται ἀπό τό μέλλον, δηλαδή φορά–κίνηση πρός τόν ἄνθρωπο, ὅπως θά εἶναι καί ὅπως ἤδη πραγματοποιήθηκε ἐν Χριστῷ (εἶναι ἡ «χριστονοσταλγική φορά τῶν ὄντων», ὅπως συνήθιζε νά μᾶς λέει ὁ π. Ἰουστίνος Πόποβιτς). Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος τοῦ Γρηγορίου «ἔχει νά γίνει ὁ ἄνθρωπος». Ἡ κίνησή του εἶναι ἀτέλεστη, γιατί καί ἡ πληρωτική ἀρχή τοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται ἔξω ἀπ' αὐτόν. Βέβαια, γιά νά μπορεῖ νά τό πεῖ αὐτό, πρέπει νά ἔχει ὁ ἄνθρωπος αὐτός ἤδη μιά πρόγευση τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ. Γι' αὐτό, γιά τόν ἅγιο Γρηγόριο, ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ Θεανθρώπου. Παρόλο πού ὁ πρῶτος Ἀδάμ κτίσθηκε πρίν γεννηθεῖ ὁ Χριστός, ὁ Θεός εἶχε ὑπόψη του τόν Χριστό ὡς Σαρκωμένο Υἱό καί Λόγο Του, ὡς Θεάνθρωπο, καί σύμφωνα μέ αὐτόν δημιούργησε τόν ἄνθρωπο καί τόν ἔστησε ἐπάνω στή γῆ. Γι' αὐτό ὁ ἄνθρωπος εἶναι στραμμένος πρός τόν Χριστό. Καί ἡ νεῦσις ἢ ἔφεσις τοῦ ἀνθρώπου πρός τήν εἰκόνα του, δηλαδή πρός τόν Χριστό εἶναι ἡ ἐξήγηση τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας[116].

[Ἑπομένως, ἡ κτιστή ἐλευθερία ἀναζητᾶ τόν ἴδιο τόν Θεό, στόν Ὁποῖο βρίσκεται τό «ἄκρον τέλος» καί ἡ ἔσχατη ἔννοια τοῦ «εἶναι» της. Καί τοῦτο γιατί ἡ κίνηση ἀνήκει στή φύση/οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἐπειδή τά ἀνθρώπινα εἶναι κτιστά ὄντα, ἔχουν τήν ἀρχή ἢ τήν αἰτία τῆς ὕπαρξής τους ἔξω ἀπό αὐτά («τό εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ...»[117]). Ὁ Θεός εἶναι ἐπέκεινα κάθε κινήσεως καί μεταβολῆς, ἡ κίνηση εἶναι ἰδιότητα ὅσων ἔχουν γίνει.]

Ἔτσι, ὅπως εἴδαμε, ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε ἀπό τόν Θεό καί μπορεῖ νά ἐκπληρώσει τόν προορισμό του μόνο μένοντας στόν Θεό. Τό νόημα τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ τελείωση αὐτοῦ βρίσκονται στόν Θεό, τόν ὁποῖον εἰκονίζει στήν ὕπαρξή του. Ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου συνίσταται στήν προσέγγιση τοῦ ἀρχετύπου, τοῦ Θεοῦ, δηλαδή στή θέωση. Ἡ κίνηση αὐτή ἐκ τοῦ «κατ' εἰκόνα» πρός τό ἀρχέτυπο ὑποδηλώνεται ἀπό τούς περισσότερους Πατέρες στό βιβλικό ὅρο «καθ' ὁμοίωσιν». Ἡ κίνηση αὐτή, τῆς ὁποίας τέλος εἶναι ἡ θέωση, βασίζεται ἐπί τῆς ὑπάρχουσας συγγενείας μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπου. Μέσα ἀπό τά κοινά καί συγγενικά σημεῖα ἐπιτυγχάνεται ἡ ἐπικοινωνία, ἡ ὁποία παρέχει ἐλεύθερα στόν ἄνθρωπο τή δυνατότητα νά ἐπιχειρήσει τήν ἄνοδο, γιά νά εἰσέλθει ἐντός τῆς νεφέλης καί νά συναντήσει καί νά γνωρίσει τόν Θεό[118].

---

[116] Πρβλ. Vladika ATANASIJE, "Čovek u Hristu – Hristološka antropologija Svetog Grigorija Bogoslova", στό Živo predanje u Crkvi, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja 1998, σσ. 234-248. (ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΓΙΕΒΤΙΤΣ, «Ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ – Χριστολογική ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου», στό : Ζωντανή παράδοση στήν Ἐκκλησία, Ἀδελφότητα τοῦ ἁγίου Συμεών Μυροβλήτη, Vrnjačka Banja 1998, σσ. 234-248).

[117] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 19, 8 : PG 35, 1052C.

[118] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 2· SCh 250, 102-4· PG 36, 28A: «ἵνα τῆς νεφέλης εἴσω γένωμαι, καὶ θεῷ συγγένωμαι τοῦτο γὰρ κελεύει θεός».

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Θεολόγος ἀναφέρεται στή μέθεξη ὡς γνωσιολογικοθεολογική κατηγορία. Ἡ μετοχή εἶναι ὁ ἀσφαλέστερος τρόπος θεογνωσίας καί θεολογίας. Ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ νά ἀνέλθει διά μόνου τοῦ λόγου στή σφαίρα τῆς θείας γνώσεως, ἀνακαλύπτει ὅμως τόν ἐν Τριάδι Θεόν «ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν»[119]. Ἑπομένως, ἡ προσέγγιση στή γνώση τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι νοητική, διότι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά φτάσει σ'αὐτήν μόνο διά τοῦ «Θεῷ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι»[120].

Ἔτσι, ὁ Θεός δέν γίνεται στόν ἄνθρωπο κατανοητός νοητικά, διανοητικά, οὔτε ἁπλῶς μέ διαδοχικούς συλλογισμούς, ἀλλά μέ τήν κοινωνία καί τήν προσωπική μετοχή τοῦ ἀνθρώπου στίς θεῖες ἐνέργειες· ὄχι σάν μιά ἐξωτερική κατανόηση τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ, οὔτε σάν ἀποτέλεσμα παθητικῆς ἀφομοιώσεως κάποιων γνωστικῶν δεδομένων, ἀλλά σάν γεγονός συνάψεως καί κοινωνίας μέ τόν Θεό ἐν Χριστῷ. Ἡ προσέγγιση καί κατανόηση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὡς προσωπικῆς κοινωνίας καί μετοχῆς εἶναι σύλληψη μεγαλειώδης πού θά δηλωθεῖ ἀπό τόν ἅγιο Γρηγόριο μέ ἐκφράσεις καί ἔννοιες ὅπως: «Θεῷ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι»[121], «Θεῷ συγγίνεται»[122], «Θεῷ πλησιάζοντες»[123], «ἐγγίσαι Θεῷ»[124], «Θεόν οἰκειοῦσθαι»[125], «τήν πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσιν»[126], «δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν»[127].

---

[119] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 17· SCh 250, 134· PG 36, 48C. Πρβλ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., Ἡ ἔννοια τῶν ὅρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καί ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καί τῶν Καππαδοκῶν, Ἀθῆναι 1972, 170.

[120] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 21, 2· SCh 270, 112-4· PG 35, 1084C.

[121] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 21, 2· SCh 270, 112-4· PG 35, 1084C. Ὁ σκοπός καί τό περιεχόμενο τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητος καί ζωῆς εἶναι ἡ κοινωνία μετά τοῦ Θεοῦ, καί αὐτό εἶναι καί ὁ στόχος καί ἡ κορυφή τῆς αὐθεντικῆς ὀρθόδοξου θεολογίας. Γι' αὐτό τό λόγο στήν Ὀρθοδοξία νά εἶσαι θεολόγος καί νά θεολογεῖς δέν σημαίνει μόνο «τὸ περὶ Θεοῦ λέγειν» ἀλλά πρίν ἀπ' ὅλα «τὸ συγγενέσθαι Θεῷ», «Θεῷ συγγίνεται», δηλαδή χαρισματική ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ μέσῳ τῆς κοινωνίας ἐν Χριστῷ τοῦ Θεοῦ διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Πρβλ. Jeromonah ATANASIJE (JEVTIĆ), Duhovnost Pravoslavlja, Beograd 1990, σ. 107. [ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ (ΓΙΕΒΤΙΤΣ), Ἡ Πνευματικότητα τῆς Ὀρθοδοξίας, Βελιγράδι 1990, σ. 107].

[122] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 20, 2· SCh 270, 58-60· PG 35, 1068: «Μωϋσῆς δὲ καὶ ἄνεισι, καὶ τῆς νεφέλης εἴσω χωρεῖ, καὶ Θεῷ συγγίνεται, καὶ δέχεται νόμον, τοῖς μὲν πολλοῖς τὸν τοῦ γράμματος, τοῖς δὲ ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς τὸν τοῦ πνεύματος».

[123] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 32, 33 · SCh 318, 152-4· PG 36, 212AB: «αὐτοὶ δὲ διὰ βίου, καὶ πολιτείας, καὶ λόγων τῶν ἀκινδυνοτέρων τῷ Θεῷ πλησιάζοντες, τεύξεσθε τῆς ἐκεῖθεν ἀληθείας καὶ θεωρίας, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν».

[124] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 8, 6: PG 35, 480BC: «Καθαρθῆναι δεῖ πρῶτον, εἶτα καθᾶραι· σοφισθῆναι, καὶ οὕτω σοφίσαι· γενέσθαι φῶς, καὶ φωτίσαι· ἐ γ γ ί σ α ι Θ ε ῷ, καὶ προσαγαγεῖν ἄλλους».

[125] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 4, 73 · SCh 309, 188-190· PG 35, 597B: «... δ ε ῖ Θ ε ὸ ν ο ἰ κ ε ι ο ῦ σ θ α ι διʼ ἁγνείας καὶ καρτερίας».

[126] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 3 · SCh 247, 88-90· PG 35, 409C: «τοὺς δὲ εἶναι ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῆς Ἐκκλησίας, ὅσοι τῶν πολλῶν εἰσιν ἀνωτέρω κατ' ἀρετὴν καὶ τ ὴ ν π ρ ὸ ς τ ὸ ν Θ ε ὸ ν ο ἰ κ ε ί ω σ ι ν, λόγον ψυχῆς πρὸς σῶμα, ἢ νοῦ πρὸς ψυχὴν ἐπέχοντας».

[127] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 13 · SCh 358, 134· PG 36, 325C: «Τί τὸ περὶ ἐμὲ τοῦτο μυστήριον; Μετέλαβον τῆς εἰκόνος, καὶ οὐκ ἐφύλαξα· μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκὸς, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ, καὶ τὴν σάρκα ἀθανατίσῃ. Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν, πολὺ τῆς προτέρας παραδοξοτέραν· ὅσῳ τότε μὲν τοῦ κρείττονος μετέδωκε, νῦν δὲ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος. Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον· τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον». Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 9 : PG 36, 636A.

Ὡς σημεῖο ἐπαφῆς μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπου λαμβάνεται, ὅπως εἴδαμε, τό ἐνυπάρχον στόν ἄνθρωπο «κατ' εἰκόνα». Φορέας αὐτοῦ εἶναι ἡ ψυχή, ἔκφραση αὐτοῦ ὁ νοῦς[128]. Ὁ Γρηγόριος, ἐπειδή δέχθηκε τήν ἐπίδραση τοῦ Ὠριγένη[129], ἐπιμένει ἰδιαιτέρως στή συγγένεια τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι «ὁ μέγας Νοῦς», μετά τόν ἀνθρώπινο νοῦ[130]. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι εἰκών τοῦ ἀθανάτου καί ἔχει ἐντός του τήν ψυχή, ἡ ὁποία εἶναι πνοή Θεοῦ[131] καί «θεία τις μεταρροή»[132]. Προκειμένου ἡ εἰκών νά ἀνέλθει στό ἀρχέτυπο, τό ὁποῖο ἐπιθυμεῖ κατά τήν παρούσα ζωή, πρέπει νά ἐπιτελεσθεῖ ἡ πρόσμιξη τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ καί λόγου, τά ὁποῖα χαρακτηρίζονται ὡς θεοειδῆ καί θεῖα, μέ τό θεῖο, τό ὁποῖο εἶναι οἰκεῖο καί συγγενές[133].

Ὁ ἄνθρωπος καλεῖται ἀπό τόν Θεό νά προσεγγίσει αὐτόν. Αὐτός πρέπει νά τολμήσει τή ριψοκίνδυνη αὐτή ἄνοδο. Ἐκεῖνος πού θά ἐπιχειρήσει αὐτή τήν ἄνοδο διακατέχεται ἀπό δύο ἀντίθετες τάσεις. Ἀφ' ἑνός μέν αἰσθάνεται προθυμία, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπό τήν ἐλπίδα ὅτι θά βρεῖ τό συγγενές καί τήν πληρότητα, ἀφ' ἑτέρου φόβο καί ἀγωνία ἕνεκα τῆς ἀσθενείας, λόγῳ ἀτελοῦς καθάρσεως. «Ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπὶ τὸ ὄρος, ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, προθυμουμένῳ τε ἅμα καὶ ἀγωνιῶντι, τὸ μὲν διὰ τὴν ἐλπίδα, τὸ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν, ἵνα τῆς νεφέλης εἴσω γένωμαι, καὶ θεῷ συγγένωμαι (τοῦτο γὰρ κελεύει θεός)»[134].

Ἑπομένως, προκειμένου νά ἐπιτευχθεῖ ἡ ἄνοδος, χρειάζεται ἀπαραιτήτως «εὐγένεια δὲ ἡ τῆς εἰκόνος τήρησις, καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις, ἣν ἐργάζεται λόγος καὶ ἀρετὴ, καὶ καθαρὸς πόθος, ἀεὶ καὶ μᾶλλον μορφῶν τὰ κατὰ Θεὸν, τοὺς γνησίους τῶν ἄνω μύστας, καὶ τὸ γιγνώσκειν ὅθεν, καὶ τίνες, καὶ εἰς ὃ γεγόναμεν»[135]. Καταρχήν, θά ἔπρεπε νά ποῦμε ὅτι ἡ ἐπιτυχία τῆς ἀνόδου καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ καί ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι δωρεά τῆς θείας χάριτος. Τό ἔργο αὐτό δέν θά μποροῦσε νά ἐπιτελεσθεῖ μόνο διά τῶν ἀνθρωπίνων δυνάμεων. Ἔπρεπε πρῶτα νά καταργηθεῖ ὁ φραγμός μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπου. Καί τοῦτο συνετελέσθη διά τῆς ἐνσαρκώσεως-ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

Ὁ προαιώνιος Λόγος καί Υἱός τοῦ Θεοῦ, «ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχὴ, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου, ἡ μὴ κινουμένη σφραγὶς, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν, ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος καὶ λόγος»[136], χωρεῖ ἐπί τήν ἰδία εἰκόνα, φορεῖ σάρκα καί διά νοερᾶς ψυχῆς ἑνοῦται μετά τοῦ ἀνθρώπου ἀνακαθαίρων «τῷ ὁμοίῳ τό ὅμοιον»[137].

Γίνεται ἔτσι, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ κατά πάντα ἄνθρωπος πλήν τῆς ἁμαρτίας, ὡς γεννηθείς ἐκ παρθένου καί λαβών ψυχήν καί σάρκα προκαθαρθείσας διά τοῦ

---

[128] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἔπη ἠθικά 34, στίχ. 23-24 : PG 37, 947.

[129] Περισσότερα γιά τήν ἐπίδραση τοῦ Ὠριγένη στόν ἅγιο Γρηγόριο βλ. MORESCHINI C., «Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo», Atti Accademia Toscana 44 (1979) σσ. 33-57.

[130] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἔπη δογμ. 5, στίχ. 2 : PG 37, 424. Βλ. ἐπίσης Ἔπη ἠθικά 10, στιχ. 651: PG 37, 727.

[131] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἔπη δογμ. 8, στίχ. 74-75 : PG 37, 452. Βλ. αὐτόθι 8, στιχ. 1-3 : PG 37, 446-447. Ἔπη ἠθικά 1, στιχ. 156: PG 37, 534.

[132] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἔπη ἠθικά 10, στιχ. 59-62: PG 37, 685.

[133] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 17 · SCh 250, 134-6· PG 36, 48C.

[134] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 28, 2 · SCh 250, 102· PG 36, 28A.

[135] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 8, 6 : PG 35, 796BC.

[136] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 9 : PG 36, 633CD.

[137] Αὐτόθι.

Πνεύματος. Διά τῆς καινῆς αὐτῆς μίξεως καί τῆς παραδόξου κράσεως γίνεται ὁ ἐνανθρωπήσας Θεός: «Ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ πνεύματος, ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Ὦ τῆς καινῆς μίξεως ! Ὦ τῆς παραδόξου κράσεως ! Ὁ ὢν, γίνεται· καὶ ὁ ἄκτιστος, κτίζεται· καὶ ὁ ἀχώρητος, χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι· καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει· πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα, ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα. Καὶ ὁ πλήρης, κενοῦται· κενοῦται γὰρ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐπὶ μικρὸν, ἵν' ἐγὼ τῆς ἐκείνου μεταλάβω πληρώσεως»[138].

Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ὅσες φορές ἀναφέρεται στήν ἑνότητα τοῦ προσώπου παρά στήν ὕπαρξη τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, χρησιμοποιεῖ συχνά τούς ὅρους σύγκρασις ἢ κρᾶσις ἢ μίξις[139]. Ὅμως στόν 29ο Λόγο του ἐπεξηγεῖ τί ἐννοεῖ διά τῆς κράσεως, γράφοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔγινε θεός, ἀφοῦ συνανεκράθη μέ τόν Θεό καί διά τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ «κρείττονος» ἔγινε εἷς[140]. Διά τῆς κράσεως ὁ ἄνθρωπος γίνεται τόσο θεός, ὅσο τέλειος ἄνθρωπος ἦταν ὁ Χριστός[141]. Ἡ ἕνω-ση αὐτή μέ τόν Θεό εἶναι κατορθωτή λόγῳ τῆς ὑπάρχουσας συγγενείας μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπου. Ἐν ὄψει τῆς συγγενείας αὐτῆς ἡ ψυχή, ἄν καί προσδεδεμέ-νη στό κατώτερο στοιχεῖο, τείνει πρός τόν Θεό[142].

Ἑπομένως, ὁ «ὤν γεννᾶται καί ὁ ἀχώρητος χωρεῖται διά τῆς νοερᾶς ψυχῆς ἡ ὁποία ἵσταται ὡς γέφυρα μεταξύ τῆς θεότητος καί τῆς παχύτητος τῆς σαρκός»[143]. Ἡ θεία καί ἡ ἀνθρωπίνη φύση ἑνώθηκαν ἀσυγχύτως καί χωρίς μετατροπή ἢ διαίρεση στό πρόσωπο τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τοῦ Θεανθρώπου. Ὁ Χριστός, ὡς τέλειος Θεός, ὁμοούσιος κατά τή θεότητα πρός τόν Πατέρα, καί ὡς τέλειος ἄνθρωπος, ὁμοούσιος πρός ἡμᾶς κατά τήν ἀνθρωπότητα, συγκεντρώνει στόν Ἑαυτό του ὅλες τίς ἀνθρώπινες καί θεῖες ἰδιότητες. Ἑπομένως, εἶναι ἀπαθής ὡς πρός τό Θεῖο, παθητός ὡς πρός τό ἀνθρώπινο, ἀπερίγραπτος ὡς πρός τό πνεῦμα, περιγραπτός ὡς πρός τό σῶμα. Εἶναι αὐτός ἐπίγειος καί οὐράνιος, ὁρώμενος καί νοούμενος, χωρητός καί ἀχώρητος[144]. Οἱ δύο φύσεις γίνονται «ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε»[145].

---

[138] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 45, 9 : PG 36, 633D-636A.

[139] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστολή 101: PG 37, 108A. Βλ. καί ἐπίσης ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 13 : PG 36, 325C. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29, 19 : PG 36, 100A.

[140] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29, 19 · SCh 250, 216-18· PG 36, 100A.

[141] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29, 19 · SCh 250, 216-18· PG 36, 100A. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 45 · SCh 358, 304-6· PG 36, 424B «Πίστευε, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν προαιώνιον Λόγον, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως, τοῦτον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, γεγενῆσθαι διὰ σὲ καὶ Υἱὸν ἀνθρώπου, ἐκ τῆς Παρθένου προελθόντα Μαρίας, ἀῤῥήτως καὶ ἀρυπάρως (οὐδὲν γὰρ ῥυπαρὸν οὗ Θεὸς, καὶ δι' οὗ σωτηρία), ὅλον ἄνθρωπον, τὸν αὐτὸν καὶ Θεὸν, ὑπὲρ ὅλου τοῦ πεπονθότος, ἵνα ὅλῳ σοι τὴν σωτηρίαν χαρίσηται, ὅλον τὸ κατάκριμα λύσας τῆς ἁμαρτίας· ἀπαθῆ θεότητι, παθητὸν τῷ προσλήμματι· τοσοῦτον ἄνθρωπον διά σε, ὅσον σὺ γίνῃ δι' ἐκεῖνον Θεός· τοῦτον ὑπὲρ τῶν ἀνομιῶν ἦχθαι εἰς θάνατον, σταυρωθέντα τε καὶ ταφέντα, ὅσον θανάτου γεύσασθαι, καὶ ἀναστάντα τριήμερον, ἀνεληλυθέναι εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἵνα σε συναγάγῃ κάτω κείμενον».

[142] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 2, 17 · SCh 247, 112· PG 35, 425BC.

[143] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29, 19 · SCh 250, 216-8· PG 36, 100A· Λόγος 40, 45 · SCh 358, 302-6· PG 36, 424B · Ἐπιστολή 101 : PG 37, 188AB.

[144] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστολή 101 : PG 37, 177B.

[145] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἐπιστολή 101 : PG 37, 180A.

Σκοπός τῆς ἐνανθρωπήσεως εἶναι ἡ παροχή τῆς δυνατότητος στόν ἄνθρωπο νά γίνει σέ τέτοιο βαθμό θεός, ὅσο ἄνθρωπος ἔγινε ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ[146], ἢ, ὅπως χαρακτηριστικῶς λέγει ὁ Γρηγόριος, «ἕως ἂν ἐμὲ ποιήσῃ θεὸν τῇ δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως»[147]. Ὁλοκληρώνεται τό σωτήριο ἔργο τῆς ἐνανθρωπήσεως καί τῆς ἀνασυνδέσεως τοῦ ἀνθρώπου μετά τοῦ Θεοῦ διά τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Γρηγόριος χαρακτηριστικά λέγει· τοῦ Χριστοῦ «ἐπὶ σταυροῦ ἀνελθόντος, κἀμὲ συναγαγόντος, ἵνα προσηλώσῃ τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὸν ὄφιν θριαμβεύσῃ, καὶ τὸ ξύλον ἁγιάσῃ, καὶ τὴν ἡδονὴν νικήσῃ, καὶ τὸν Ἀδὰμ ἀνασώσῃ, καὶ τὴν εἰκόνα πεσοῦσαν ἀνακαλέσηται»[148].

Ὁ ἄνθρωπος γίνεται θεός διά τῆς ἑνώσεως καί κοινωνίας μέ τόν Θεό, ἀλλά αὐτός εἶναι θεός θεούμενος, μή δυνάμενος νά ὑπερβεῖ τό ὅριο, τό ὁποῖο χωρίζει αὐτόν ἀπό τήν Τριάδα («καὶ τοῦτο οὐ φύσει, ἀλλὰ μεταλήψει»[149]), δηλαδή μή δυνάμενος νά συμμετάσχει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι ὁ θεωθείς ἄνθρωπος δέν ἀπέβη μέ δικά του μέσα, ἀλλ' υἱοθετήθηκε μέ τή χάρη τοῦ Θεοῦ, ὥστε νά γίνει υἱός Θεοῦ, συγκληρονόμος Χριστοῦ καί θεός («υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ, συγκληρονόμον Χριστοῦ, τολμήσας εἴπω, καὶ θεὸν αὐτόν;»[150]). Ἡ θέωση δέν νοεῖται ὡς ταύτιση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, ἀλλ' ὡς συνεχής ἐξομοίωση πρός αὐτόν. Γι' αὐτό, ὁ θεωθείς ἄνθρωπος γίνεται θεός, ἀλλ' ἀναγνωρίζεται ὡς θετός θεός[151]. Ὁ Θεός, ἑνώνοντας στόν ἑαυτό του τήν ἀνθρώπινη ψυχή, μεταδίδει σ' αὐτή τή δική του ζωή.

Ἑπομένως, ἡ θεωρία τῆς ἁγίας καί βασιλικῆς Τριάδας ἀναμειγνύεται ὁλόκληρη μέ τό νοῦ[152] μεταδίδοντας τή μακαριότητα αὐτῆς, δεδομένου ὅτι ἡ γνώση ταυτίζεται μέ τή μακαριότητα[153]. Τέλος, ἡ μακαριότητα αὐτή τῆς ψυχῆς μεταδί-

---

[146] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 40, 45 · SCh 358, 302-6· PG 36, 424B. Βλ. καί ἐπίσης ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29, 19 : PG 36, 100AB.

[147] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 30, 14 · SCh 250, 256· PG 36, 121C. Βλ. καί ἐπίσης ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 38, 13 : PG 36, 325C : «Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει· πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα, ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα». Γι' αὐτό «Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς· γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κἀκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος», Λόγος 1, 5 : PG 35, 397C.

[148] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 24, 4 · SCh 284, 46· PG 35, 1173C.

[149] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 23, 11 · SCh 270, 302-4· PG 35, 1164AB: «οὐ γὰρ ἐφικνεῖταί τι τῶν κτιστῶν, καὶ δούλων, καὶ μετ εχόντων, καὶ περιγραπτῶν τῆς ἀκτίστου, καὶ δεσποτικῆς, καὶ μεταληπτικῆς, καὶ ἀπείρου φύσεως. Τὰ μὲν γὰρ πάντη πόῤῥω, τὰ δὲ ποσῶς πλησιάζοντα καὶ πλησιάσοντα· καὶ τοῦτο οὐ φύσει, ἀλλὰ μεταλήψει, καὶ πηνίκα, ὅταν τὸ δουλεῦσαι καλῶς τῇ Τριάδι, ὑπὲρ τὴν δουλείαν γένηται».

[150] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 14, 23 : PG 35, 888A: «Γνῶθι πόθεν σοι τὸ εἶναι, τὸ ἀναπνεῖν, τὸ φρονεῖν, αὐτὸ τὸ μέγιστον, τὸ γινώσκειν Θεὸν, βασιλείαν οὐρανῶν ἐλπίζειν, ἀγγέλων ἰσοτιμίαν, δόξης θεωρίαν, νῦν μὲν τὴν ἐν ἐσόπτροις τε καὶ αἰνίγμασι, τότε δὲ τὴν τελεωτέραν τε καὶ καθαρωτέραν· υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ, συγκληρονόμον Χριστοῦ, τολμήσας εἴπω, καὶ Θεὸν αὐτόν; Πόθεν σοι ταῦτα πάντα, καὶ παρὰ τίνος;».

[151] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Ἔπη ἠθικά 10, στιχ. 140-143: PG 37, 690.

[152] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 16, 9 : PG 35, 945C: «καὶ πορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, τῆς ἐν Χριστῷ νῦν κρυπτομένης, καὶ ὕστερον αὐτῷ συμφανερουμένης· οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως, ἣν ἤδη παρὰ τοῦ κρίνοντος αὐτοὺς λόγου οἱ μὴ πιστεύσαντες κατεκρίθησαν· καὶ τοὺς μὲν τὸ ἄφραστον φῶς διαδέξεται, καὶ ἡ τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς θεωρία Τριάδος ἐλλαμπούσης τρανώτερόν τε καὶ καθαρώτερον, καὶ ὅλης ὅλῳ νοῖ μιγνυμένης, ἣν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι».

[153] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 23, 11· SCh 270, 302-4· PG 35, 1164B: «οὐ γὰρ ἐφικνεῖταί τι τῶν κτιστῶν, καὶ δούλων, καὶ μετεχόντων, καὶ περιγραπτῶν τῆς ἀκτίστου, καὶ δεσποτικῆς, καὶ μεταληπτικῆς, καὶ ἀπείρου φύσεως. Τὰ μὲν γὰρ πάντη πόῤῥω, τὰ δὲ ποσῶς πλησιάζοντα καὶ πλησιάσοντα· καὶ τοῦτο οὐ φύσει, ἀλλὰ μεταλήψει, καὶ πηνίκα, ὅταν τὸ δουλεῦσαι καλῶς τῇ Τριάδι,

δεται καί στό σῶμα, ἀφοῦ πρῶτα ἡ ψυχή μέ τήν τέλεια πρός αὐτό ἑνοποίηση ἀπορροφήσει ὅ,τι θνητό καί παλαιό ὑπάρχει σέ αὐτό[154].

Γιά τόν Γρηγόριο ἡ ὁμοίωση πρός τόν Θεό πραγματοποιεῖται διά τῆς προοδευτικῆς ἑνώσεως μετ' αὐτοῦ. Ἡ ὁμοίωση αὐτή δέν θεωρεῖται ὡς ὁμοίωση κατ' οὐσία, ἀλλά κατά χάρη· παρά ταῦτα εἶναι πραγματική καί ὄχι ἁπλῶς ἠθική ἢ ψυχολογική. Ἡ εἰδοποιός διαφορά τῆς θεώσεως γιά τήν ὁποία ὁμιλεῖ ὁ Γρηγόριος ἀπό τήν πλατωνικῆς καί νεοπλατωνικῆς ἐμπνεύσεως θέωση συνίσταται στό ὅτι, ἐνῶ κατ' αὐτές ἡ θέωση νοεῖται ὡς στερουμένη ἀντικειμένου, καθόσον ἡ ψυχή, ἑνοποιουμένη καί ἀποχωροῦσα, καθίσταται θεία ἢ μᾶλλον ἐπανευρίσκει ἑαυτήν ὡς τέτοια, γιά τόν Γρηγόριο Θεολόγο ἡ θέωση ἔχει πάντοτε ἀντικείμενο, δηλαδή ἡ ἕνωση δέν εἶναι ἁπλῶς ἑνοποίηση καί ἐπανάκτηση ἑαυτοῦ, ἀλλά ἔξοδος ἀπό τοῦ πεπτωκότος στοιχείου καί ἕνωση κατά χάρη μετά τοῦ Θεοῦ.

Γι' αὐτό τονίζεται ἀπό τόν ἅγιο Γρηγόριο Θεολόγο ὅτι εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση, ἡ ἐνεργουμένη πίστη ἐν ἀγάπῃ, ἡ ὁποία παρέχει τή δυνατότητα στόν ἄνθρωπο νά καθαρθεῖ καί νά ἀνέλθει πρός τόν Θεό, ὡς καί ἡ ὑπό τοῦ Θεοῦ ἐξ ἀγάπης ἀποκάλυψη καί γνώση τῆς ἀληθείας. Ἐπί πλέον, ὁδηγός στή θέωση δέν εἶναι ἀποκλειστικῶς ὁ νοῦς ἢ ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως διδάσκουν τά ποικίλα φιλοσοφικά συστήματα, ἀλλ' ὁ Χριστός, ὁ τέλειος Θεός καί ἄνθρωπος, τόν ὁποῖον ἐλεύθερα ἀκολουθεῖ καί βιώνει ὁ ἀνερχόμενος καί θεούμενος ἄνθρωπος.

Αὐτή τήν ἀλήθεια τονίζει λέγοντας: «ἔχεις τὰς τοῦ Υἱοῦ προσηγορίας. βάδιζε δι' αὐτῶν, ὅσαι τε ὑψηλαί, θεϊκῶς, καὶ ὅσαι σωματικαί, συμπαθῶς· μᾶλλον δὲ ὅλον θεϊκῶς, ἵνα γένῃ θεὸς κάτωθεν ἀνελθών, διὰ τὸν κατελθόντα δι' ἡμᾶς ἄνωθεν»[155]. Γι' αὐτό ὁ ἅγιος Γρηγόριος προσκαλεῖ ὅλους καί νέους καί γέροντες, ἄρχοντες καί ἀρχομένους, μοναχούς καί κοσμικούς νά ἐγκαταλείψουν τούς περιττούς καί ἄχρηστους ἀνταγωνισμούς, διότι ὅλοι αὐτοί μόνο «διὰ βίου, καὶ πολιτείας, καὶ λόγων τῶν ἀκινδυνοτέρων τῷ Θεῷ πλησιάζοντες, τεύξεσθε τῆς ἐκεῖθεν ἀληθείας καὶ θεωρίας, ἐν Χριστῷ»[156].

ὑπὲρ τὴν δουλείαν γένηται· εἴπερ μὴ καὶ τοῦτο αὐτὸ ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ βασιλεία, τὸ γνῶ ναι καλῶς δεσποτείαν, ἀλλὰ μὴ φύρειν τὰ διεστῶτα, νοῦ ταπεινότητι. Οἷς δὲ τὸ δουλεῦσαι τοσοῦτον, πηλίκη τούτων ἡ δεσποτεία; καὶ εἰ τὸ γνῶναι μακαριότης, πηλίκον τὸ γινωσκόμενον;».

[154] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 7, 21 : PG 35, 784A: «Πείθομαι σοφῶν λόγοις, ὅτι ψυχὴ πᾶσα καλή τε καὶ θεοφιλής, ἐπειδὰν τοῦ συνδεδεμένου λυθεῖσα σώματος ἐνθένδε ἀπαλλαγῇ, εὐθὺς μὲν ἐν συναισθήσει καὶ θεωρίᾳ τοῦ μένοντος αὐτὴν καλοῦ γενομένη, ἅτε τοῦ ἐπισκοτοῦντος ἀνακαθαρθέντος, ἢ ἀποτεθέντος, ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ λέγειν χρή, θαυμασίαν τινὰ ἡδονὴν ἥδεται καὶ ἀγάλλεται καὶ ἵλεως χωρεῖ πρὸς τὸν ἑαυτῆς Δεσπότην, ὥσπερ τι δεσμωτήριον χαλεπὸν τὸν ἐνταῦθα βίον ἀποφυγοῦσα, καὶ τὰς περικειμένας ἀποσεισαμένη πέδας ὑφ' ὧν τὸ τῆς διανοίας πτερὸν καθείλκετο, καὶ οἷον ἤδη τῇ φαντασίᾳ καρποῦται τὴν ἀποκειμένην μακαριότητα· μικρὸν δ' ὕστερον καὶ τὸ συγγενὲς σαρκίον ἀπολαβοῦσα, ᾧ τὰ ἐκεῖθεν συνεφιλοσόφησε, παρὰ τῆς καὶ δούσης καὶ πιστευθείσης γῆς, τρόπον ὃν οἶδεν ὁ ταῦτα συνδήσας καὶ διαλύσας Θεός, τούτῳ συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης· καὶ καθάπερ τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ μετέσχε διὰ τὴν συμφυΐαν, οὕτω καὶ τῶν τερπνῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσιν, ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα, καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός, καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος».

[155] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 30, 21 · SCh 250, 274· PG 36, 133A.

[156] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 32, 33 · SCh 318, 152-4· PG 36, 212AB.

Philotheos **5** (2005) 240-247

Maksim Vasiljević
Sarajevo/Beograd

Θεὸς ὑπερβατικός– Θεὸς τῆς κοινωνίας
Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας

Πῶς ἀπὸ τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Ὄντος φθάνουμε στὴ μέθεξη Αὐτοῦ; Μὲ ποιὸ τρόπο πραγματοποιεῖται ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κόσμο; Τὶ ρόλο στὴν κοινωνία αὐτὴ παίζουν ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἀγάπη; Ποιὰ εἶναι ἡ σχέση ὀντολογίας καὶ γνωσιολογίας; Σὲ αὐτὰ καὶ τὰ παρόμοια ἐρωτήματα θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀπαντήσουμε μὲ βάση τὰ συγκεκριμένα χωρία τῶν δύο Πατέρων, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητή. Μέσα ἀπὸ τὴ συνοπτικὴ θεώρηση αὐτὴ ἐλπίζουμε πὼς θὰ φανεῖ κατὰ πόσον ἡ θεολογία τοῦ μεγάλου Καππαδόκη βρίσκει στὸν ἅγιο Μάξιμο τὴν ὀργανική της προέκταση καὶ συνέχεια.

1.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἐκεῖ ποὺ τὸ θέμα τῆς κοινωνίας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἀναπτύσσεται σὲ βάθος εἶναι ἡ Τριαδικὴ θεολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ὅλοι οἱ Πατέρες, κατὰ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλον τρόπο, στὴ θεολογία τους χρησιμοποιοῦσαν τὴν ἰδέα τῆς *κοινωνίας* ὡς *μετοχῆς*. Διότι μόνον ἡ ἀλήθεια τοῦ προσωπικοῦ-ὑποστατικοῦ Θεοῦ, ὡς τελείας Κοινωνίας Προσώπων καὶ ἡ μετοχὴ σ'αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἀπαντήσει στὴν ὀντολογικὴ ἀναζήτηση τῆς κτιστῆς ὕπαρξης. Κι'ὅμως, πῶς νὰ ἐκφραστεῖ ἡ σχέση Θεοῦ καὶ κόσμου χωρὶς νὰ ἀρθεῖ ἡ ριζικὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου; Οἱ ἑπόμενες σελίδες ἀναζητοῦν τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτό, διότι συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸ θέμα τῆς κοινωνίας ὡς μετοχῆς. Ἂς κοιτάξουμε τὰ δύο πρῶτα χωρία.

> «Δύο διαφορὰς ἐν τοῖς οὖσι γινώσκω τὰς ἀνωτάτω, δεσποτείαν τε καὶ δουλείαν· οὐχ ἃς παρ΄ ἡμῖν, ἢ τύραννις ἔτεμεν, ἢ πενία διέστησεν, ἀλλ΄ ἃς φύσις διώρισεν, εἴ τῳ φίλον οὕτω καλεῖν. Τὸ γὰρ πρῶτον, καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν. Τούτων δὲ, ἡ μὲν ποιητική τέ ἐστι, καὶ ἀρχική, καὶ ἀκίνητος· ἡ δὲ πεποιημένη, καὶ ὑπὸ χεῖρα, καὶ μεταπίπτουσα. Καὶ ἔτι συντομώτερον εἰπεῖν, ἡ μὲν ὑπὲρ χρόνον, ἡ δὲ ὑπὸ χρόνον. Καλεῖται δὲ ἡ μὲν, Θεὸς, καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ, καὶ δημιουργῷ, καὶ τελειοποιῷ· τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Ἃ μήτε οὕτως ἀλλήλων ἀπήρτηται, ὡς φύσει τέ μνεσθαι· μήτε οὕτως ἐστένωται, ὡς εἰς ἓν πρόσωπον περιγράφεσθαι [...] Ἡ δὲ μεθ΄ ἡμῶν τέ ἐστι, καὶ καλεῖται κτίσις, κἂν ἄλλα ἄλλων ὑπεραίρῃ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς Θεὸν ἐγγύτητος.»[1]

[1] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 34, 8; SCh 318,212; PG 36:248d-249a.

«Οὐδὲν τῶν γενητῶν [κτιστῶν] ἑαυτοῦ τέλος ἐστίν, ἐπειδὴ οὔτε αὐταίτιον, ἐπεὶ καὶ ἀγένητον καὶ ἄναρχον καὶ ἀκίνητον, ὡς πρὸς μηδὲν πῶς ἔχον κινηθῆναι... Οὔπω οὖν οὐδαμῶς οὐδὲν τῶν γενητῶν τὴν φυσικὴν δύναμιν πρὸς τὸ κατ᾽ αὐτὴν τέλος κινουμένην ἔστησεν, οὐδὲ τῆς ἐνεργείας ἐπαύσατο τῷ κατ᾽ αὐτὴν τέλει προσερεῖσαν αὐτὴν, οὐδὲ τοῦ κατὰ κίνησιν πάθους τὸν καρπὸν ἐδρέψατο, τὸ ἀπαθές, φημί, καὶ ἀκίνητον. Μόνον γὰρ Θεοῦ [ἀκτίστου] τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκινήτου καὶ πλήρους καὶ ἀπαθοῦς, τῶν γενητῶν [κτιστῶν] δὲ τὸ πρὸς τέλος ἄναρχον κινηθῆναι... Πάντα γὰρ ὅσα γέγονε πάσχει τὸ κινεῖσθαι, ὡς μὴ ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις.»[2]

Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ παραπάνω, στὴν ὀντολογία (στὸ εἶναι, στὰ ὄντα) οἱ Πατέρες κάνουν μιὰ *τελεολογικὴ* διάκριση («δύο διαφορὰς ἐν τοῖς οὖσι»): τὸ ἄκτιστο καὶ τὸ κτιστό. Εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη συμβολή τῶν Πατέρων ποὺ προσφέρουν στὴ θεολογικὴ ὀντολογία. Καταρχήν, τὴν νοητικὴ καὶ μονιστικὴ ἀντίληψη, ποὺ ὑπονοεῖ τὴν προϋπαρξη τῶν νοητῶν ὄντων στὴν ἀΐδια θεωρία τῆς Θείας οὐσίας, ἀντικαθιστοῦν ἢ μᾶλλον ὑπερβαίνουν μὲ τὴ βιβλικὴ διάκριση-διαλεκτικὴ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, ὅπου τὸ ἄκτιστο Εἶναι ἡ μόνη καὶ ἀπόλυτη ἐκούσια αἰτία τῶν ὄντων. Διότι μόνο στὸν ἄκτιστο Τριαδικὸ Θεὸ ὑπάρχει πλήρης ταύτιση ζωῆς, κοινωνίας καὶ τοῦ Εἶναι τοῦ Θεοῦ Καθ᾽ Αὐτόν[3].

Κατὰ τοὺς Πατέρες μας ἡ κτιστὴ φύση ἔχει τὴν αἰτία καὶ τὸν σκοπό της *ἔξω* ἀπὸ τὸν ἑαυτό της, ἐνῶ γιὰ τὴν ἄκτιστη φύση ὁ ἴδιος *ὁ ἑαυτός της* εἶναι ἡ ὑπαρκτική της ἀρχὴ καὶ τὸ ὑπαρκτικὸ τέλος της, ἡ ἴδια ἡ πληρότητα τοῦ εἶναι. Ἐδῶ ὁ ἅγ. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς (ποὺ σημειωτέον καταφεύγει γιὰ νὰ στηρίξει τὴ θέση του αὐτὴ στὸν ἅγιο Γρηγόριο δύο φορὲς[4]) ἀποφασιστικὰ τονίζει τὴν *τελεολογικὴ* διάκριση κτιστῆς καὶ ἄκτιστης φύσης στὴ θέση τῆς διάκρισης αἰσθητῶν καὶ νοητῶν φύσεων, πράγμα τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐπισημάνει κανεὶς καὶ στὸν ἅγ. Γρηγόριο τὸν Θεολόγο[5]· ἡ συμβολὴ τοῦ Μαξίμου εἶναι στὸ ἐπίπεδο τῆς διατύπωσης.

Αὐτὴν τὴν ὀντολογικὴ ἀπολυτότητα τοῦ Θεοῦ τονίζουν οἱ δύο Πατέρες, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ στὰ ἑξῆς χωρία:

«ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ᾗ τὸ εἶναι καθ᾽ ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὂν ἴδιον ὄντως θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ᾽ αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον».[6]

---

[2] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 90:1072b-1073c.

[3] Πρβλ. τὴ σχέση τῶν ὅρων *φύσις* καὶ *κοινωνία* στὸν Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ «...οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου *φύσεως* ἐν τῇ *κοινωνίᾳ* τῆς θεότητός ἐστιν ἡ *ἕνωσις*» (*Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 18, 45, 23; SCh 17bis, 406; PG 32:149c). Ἐπίσις, A. JEVTICH, „Between the 'Nicaeans' and the 'Easterners': The 'Catholic' Confession of Saint Basil", *SVSQ* 24 (1980) 244.

[4] *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 90:1077b καὶ 1085c.

[5] Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ παραπάνω χωρίο πρβλ. καὶ τὸ ἑξῆς: «Οὐχ ἡ αὐτὴ φύσις... Θεοῦ καὶ ἀν θρώπων· μᾶλλον δὲ ὅλως τῶν θείων καὶ τῶν ἐπιγείων. Παρ᾽ ἐκείνοις μὲν τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀθάνα τον, αὐτοῦ τε τοῦ εἶναι, καὶ τῶν ὅσα τοῦ εἶναι· τῶν γὰρ παγίων τὰ πάγια. Τὰ δὲ ἡμέτερα πῶς ἔχει; Ρεῖ τε καὶ φθείρεται, καὶ ἄλλοτε ἄλλην λαμβάνει μεταβολήν» (*Λόγος* 18,42; PG 35:1040d-41). Βλ. καὶ τὴ γνώμη τοῦ D. WINSLOW (*The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge Mass. 1979, 54): The importance of Gregory's anthropology lies not so much in his delineation of the 'higher' [δηλ. νοητὰ] and 'lower' [αἰσθητὰ] natures as in his understanding of the *dynamic* purpose for which we were called into being by the divine goodness. Πρβλ. καὶ τὴν παρακάτω *παρένθεσή* μας ὅπως καὶ τὶς σημειώσεις 17 καὶ 18.

[6] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 30, 18; SCh 250, 264; PG 36:128ab.

«Πάντων τῶν ὄντων καὶ μετεχόντων καὶ μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπείρως ὁ Θεὸς ὑπεξῄρηται».[7]

Ἑπομένως, τὸ Εἶναι τοῦ Θεοῦ (ἡ προσωπικὴ-ὑποστατικὴ ὕπαρξή Του) δὲν ὑποτάσσεται στὴ σχετικότητα· εἶναι ἐλεύθερο καὶ ἀπόλυτο. Τὸ ἑπόμενο ἐρώτημα εἶναι· ἂν ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀπόλυτο Ὄν, «ἐπέκεινα» τοῦ κόσμου, πῶς ὑπάρχει ἡ σχέση μὲ Αὐτόν;

2.

Μόλις τώρα φθάνουμε στὸ κεντρικὸ σημεῖο τῆς μελέτης μας. Στὰ ἑπόμενα δύο χωρία οἱ δύο Πατέρες ἀποκαλύπτουν τὴν *κοινωνικότητα* τοῦ ὑπερβατικοῦ Θεοῦ ὡς ἐκεῖνο τὸ στοιχεῖο ποὺ δίνει στὴν κτιστὴ ὕπαρξη τὴ δυνατότητα νὰ γίνει θεός, μετέχοντας στὴν τριαδικὴ ζωὴ καὶ ὕπαρξη.

«...ἵνα τῷ ληπτῷ μὲν ἕλκῃ πρὸς ἑαυτὸ (τὸ γὰρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχείρητον), τῷ δὲ ἀλήπτῳ θαυμάζηται, θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον, ποθούμενον δὲ καθαίρῃ, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἀπεργάζηται, τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ, τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος, Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους.»[8]

«Εἰ δέ κινεῖται... νοερῶς τό νοερόν, καί νοεῖ πάντως· εἰ δέ νοεῖ, καί ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ᾽ ἐρᾷ, καί πάσχει πάντως τήν πρός αὐτό ὡς ἐραστόν ἔκστασιν· εἰ δέ πάσχει, δηλονότι καί ἐπείγεται· εἰ δέ ἐπείγεται, καί ἐπιτείνει πάντως τό σφοδρόν τῆς κινήσεως· εἰ δέ ἐπιτείνει σφοδρῶς τήν κίνησιν, οὐχ ἵσταται μέχρις ἄν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλῳ καί ὑφ᾽ ὅλου περιληφθῇ, ἑκουσίως ὅλον κατά προαίρεσιν τήν σωτήριον περιγραφήν δεχόμενον, ἵν᾽ ὅλον ὅλῳ ποιωθῇ τῷ περιγραφόντι, ὡς μηδ᾽ ὅλως λοιπόν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτό ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τό περιγραφόμενον, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ περιγράφοντος...»[9]

Παραθέσαμε αὐτὰ τὰ χωρία γιατὶ οἱ δύο Πατέρες σ᾽αὐτὰ ἑρμηνεύουν μὲ τὸν παρόμοιο τρόπο τὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κόσμο ὡς ὀντολογικὴ ἑτερότητα. Ἀπὸ τὰ ὅσα ἀναφέρθηκαν προκύπτουν μερικὰ δεδομένα σημαντικὰ γιὰ τὴ θεολογία. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔνδειξη τοῦ ἀποφατικοῦ καὶ καταφατικοῦ χαρακτήρα τῆς θεογνωσίας, ξεχωρίζουμε τὰ ἀκόλουθα σημεῖα ποὺ πράγματι ἀξίζει νὰ ἀναφερθοῦν.

Ἕνας Θεὸς ὑπερβατικὸς καὶ «κοινωνῶν». Ὁ Θεὸς ὡς προσωπικὴ ὕπαρξη δὲν εἶναι ἀνεπίστρεπτα δεσμευμένος ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὑπερβατικὴ φύση του, δὲν κλείνεται ἡ ὕπαρξή Του στὰ ὅρια τῆς οὐσίας Του. Ἡ ὑποστατικὴ ὕπαρξη εἶναι «κινητική», «ἀνοιχτή»· ἐπιτρέπει τὴ δυνατότητα τῆς ἐξόδου ἔξω ἀπὸ τὴ φύση. Αὐτὸ ὑπονοεῖ δύο πράγματα: α) ὁ Θεὸς παραμένει ἀπερινόητος καὶ ἀκατάληπτος ὡς «φύση» ἢ «οὐσία», ἀλλὰ γίνεται ἄμεσα προσιτὸς στὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης, κοινωνίας καὶ μετοχῆς, καὶ β) ὁ Θεὸς μπορεῖ προσωπικὰ καὶ ἐλεύθερα νὰ δεχθεῖ τὴν πληρότητα τῆς κτιστῆς ὕπαρξης, καὶ νὰ παραμείνει ταυτόχρονα Θεὸς τοῦ ὁποίου ἡ φύση ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἀπόλυτα ὑπερβατική. Δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι οἱ Καππαδόκες δὲν ἔψαχναν τὴ θεμελίωση τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ ἢ τὸν λόγο τῆς ὕπαρξής Του στὴν οὐσία-φύση Του, ἀλλὰ στὸ προσωπικό Του

---

[7] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας* I, 49; PG 90:1101a.
[8] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 38, 7; PG 36:317bd καὶ 45,3.
[9] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1084-5.

τρόπο ὑπάρξεως[10]. Διότι ἂν τὸ πρόσωπο (διάβασε· ἐλευθερία) στὸν Θεὸ δὲν εἶναι ποτὲ πάνω ἀπὸ τὴ φύση του (διάβασε· ἀναγκαστικότητα), ὁ Θεὸς δὲν θὰ μποροῦσε ποτὲ νὰ γίνει Θε-άνθρωπος.[11] Αὐτὲς οἱ τελευταῖες ἐπισημάνσεις μᾶς ὁδηγοῦν ἀμεσότερα στὴν οἰκονομία τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ ἔξω.

Μεθεκτὸς Θεός. Ὅμως «ὁ ὢν ἀεὶ» γίνεται μεθεκτός, κοινωνῶν καὶ προσιτὸς· «τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ [ἐπικοινωνεῖ], τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος, Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους», σὲ ζωτικὴ σχέση-κοινωνία. Ἂν γιὰ τοὺς ἀρχαῖους Ἕλληνες ὁ Θεὸς ἦταν ὁ ἀπρόσωπος Ἀπόλυτος, ποὺ εἶναι «τὸ ἐπέκεινα πάντων», ὁ Γρηγόριος, συνεπὴς πάντοτε πρὸς τὴν ὑποστατικὴ ἀφετηρία καὶ προσωπικὴ ἀρχὴ στὴν περὶ Τριάδος θεολογία, ἀπευθύνεται πρὸς Αὐτὸν ὡς Προσωπικὸ Θεὸ («ὦ πάντων ἐπέκεινα»[12]). Στὸ ἑπόμενο καὶ κρίσιμο ἐρώτημα· ἂν ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀπόλυτο Ὄν, «ἐπέκεινα» τοῦ κόσμου, πῶς ὑπάρχει ἡ σχέση μὲ Αὐτόν, οἱ Πατέρες μας ἀπαντοῦν στὴ συνέχεια.

Ἀγάπη. Πολὺ σημαντικά, ἡ σχέση τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κόσμου φανερώνεται ἐδῶ ὡς ὀντολογικὴ ἑτερότητα, τὴν ὁποία πρέπει νὰ γεφυρώσει ἡ ἀγάπη[13], καὶ ὄχι ἡ «φύση» ἢ ἡ «οὐσία», δηλαδὴ ἡ ἀγάπη ὡς ὑπαρκτικὴ δυνατότητα σχέσης μὲ τὸν ἄλλον, ὡς ἐλευθερία νὰ κοινωνήσει μαζί του (πρβλ. «θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον» καὶ «πάσχει πάντως τήν πρός αὐτό ὡς ἐραστόν ἔκστασιν»). Μόνο ὁ βιβλικὸς Θεὸς (ὁ Ὤν), ὡς πρόσωπο ζῶν, ποὺ κινεῖται ἀπὸ ἐλεύθερη ἀγάπη, ποὺ ἐνεργεῖ καὶ ἔρχεται στὴν προσωπικὴ σχέση, μπορεῖ ἐλεύθερα νὰ μοιραστεῖ (κοινωνήσει) τὴ θεία ζωὴ μὲ τὴν ἀνθρωπότητα. Ὑπάρχει στὸν Θεὸ μιὰ «ἔξω ἑαυτοῦ» κίνησις ὡς «ἐκστατικὴ ὑπερούσιος δύναμις»[14] καὶ «ἀνατατικῶς ἕλκουσα» κίνηση[15] ποὺ δημιουργεῖ σχέση ἀγάπης καὶ ἔρωτα. Μὲ αὐτὴ τὴ βουλητικὴ ἐνέργεια ὁ Θεὸς ἐξωτερικεύει τὸν τρόπο τῆς δικῆς Του ὕπαρξης καὶ ζωῆς ὡς τὸ «ἀεί εὖ εἶναι»: «Ἔδει γὰρ ὡς ἀληθῶς τὸν *κατὰ φύσιν* τῆς τῶν ὄντων οὐσίας δημιουργόν, καὶ τῆς *κατὰ χάριν* αὐτουργὸν γενέσθαι τὸν γενόμενον θεώσεως· ἵνα ὁ τοῦ εἶναι δοτήρ, φανῇ καὶ τοῦ ἀεί εὖ εἶναι χαριστικός»[16]. Ἀπὸ τὰ

---

[10] Ἐνδεικτικὰ μονο: «Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός. Ἕνωσις δὲ, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς· οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ΄ ὡς ἔχεσθαι, μήτε χρόνου διείργοντος, μήτε θελήματος, μήτε δυνάμεως». ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 42, 15; SCh 384, 82; PG 36:465b. Ἐπίσης, *Λόγος* 31, 9; SCh 250, 290-92; PG 36:141CD: « ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν». – «Ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ, κινηθεὶς ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς, προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων, ἀμερῶς τε καὶ ἀμειώτως μείνας ἐν τῇ οἰκείᾳ ὁλότητι ὑπερηνωμένος καὶ ὑπερηπλωμένος». ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων Ὀνομάτων* PG 4:221a; *Κεφάλαια διάφορα* I, 4; PG 90:1180a.

[11] Πρβλ. V. PERISHICH, „Can We Speak About Patristic Theory of Ideas“, *Philosophy and Orthodoxy*, ed. K. Boudouris, Athens 1994.

[12] *Ὕμνος εἰς Θεόν*, PG 37:507. Βλ. B. DELFGAAUW, „Gregor von Nazianz: Antikes und Christliches Denken“, *Eranos-Jahrbuch* 1967, Bd. 36, S. 128-130. Ἡ ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ ὁ Ὁποῖος ἀποκαλύπτεται καὶ κοινωνεῖ τὸν Ἑαυτόν του (καὶ ὄχι μόνο κάτι ἀπὸ τὸν Ἑαυτόν του) πρὸς ἐμᾶς ἐν Χριστῷ καὶ Πνεύματι ὁδηγεῖ στὴν προσωπικὴ θεώρηση τοῦ Θείου Εἶναι. Αὐτὸ δείχνει ὅτι ὁ Θεὸς ἔρχεται κοντά μας, γνωρίζεται καὶ «ὡς οἰκείοις προσομιλῇ» μόνο ὡς Πρόσωπο πρὸς πρόσωπο.

[13] «...καὶ τέλος ἐπὶ πᾶσι τούτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἑνώσας». ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1308b.

[14] Δ. ΑΡΕΟΠΑΓΗΤΟΥ, *Περὶ θείων Ὀνομ.*, 4, 13; PG 3:712b.

[15] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1385b.

[16] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πρὸς Θαλάσ.*, PG 90:624d.

λόγια αὐτὰ συνάγεται ὅτι ἡ ἔναρξη τῆς σχέσης Θεοῦ καὶ κόσμου μὲ τὴ δημιουργία συνδέεται ὀργανικὰ μὲ τὴ Χριστολογία. Ἰδιαίτερα στὸν Μάξιμο ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου θεωρεῖται κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Μόνο χάρη στὴ συνάντηση τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐν Χριστῷ θὰ παύσει ὁ Θεὸς νὰ νοεῖται ὡς «ἐπέκεινα» τῆς φύσεως καὶ γίνεται μεθεκτὸς στὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ Του. Ἡ κτίση μπορεῖ νὰ ζεῖ μόνο διὰ τῆς ἐκούσιας συμμετοχῆς στὴ ζωὴ τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ Υἱῷ Αὐτοῦ.

Παρένθεσις: Προκειμένου νὰ φθάσει κανεὶς στὸ ἄκτιστο δὲν ἀρκεῖ μόνο κάθαρση ἀπὸ τὰ *αἰσθητὰ* ἢ ἀναγωγὴ «πρὸς τὰ ἄνω» μὲ τὸν πόλεμο κατὰ τῶν παθῶν, ἀλλὰ ἡ νέα ζωὴ, ὁ «ἄνω κόσμος» τὸν ὁποίο στὸ κτιστὸ εἰσαγάγει ὁ Χριστός. Ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος σχέτικὰ μὲ αὐτὸ γράφει: «Νόμοι φύσεως καταλύονται. *Πληρωθῆναι δεῖ τὸν ἄνω κόσμον*»[17]. Ὁ ἅγ. Μάξιμος, ἑρμηνεύοντας αὐτὸ τὸ χωρίο τοῦ ἁγ. Γρηγορίου, εἰσάγει ἕνα κλειδὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς κατὰ φύσιν ὑπάρξεως τῶν ἀπογόνων τοῦ Ἀδὰμ («διὰ σπορᾶς») καὶ τῆς ἀσπόρου διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος συλλήψεως τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ[18]. Κατὰ τὸν Γρηγόριο καὶ τὸν Μάξιμο, ὁ Χριστὸς διατάσσει νὰ πληρωθεῖ ὁ ἄνω κόσμος, ἐπειδὴ ὁ κατὰ φύση τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Ἀδὰμ «πληροῖ» τὸν κάτω κόσμο. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, πληροῦται ὁ ἄνω κόσμος, καὶ ἡ Γραφὴ τὸ ἐκφράζει μὲ τὰ λόγια· «*ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*» (Ἰωάν. 3, 5) καὶ «*ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι΄ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει*» (Ἰωάν. 10, 9).[19]

Ἐλευθερία. Μὲ τὸ δόγμα γιὰ τὴ δημιουργία ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἡ «ἀρχὴ» τῆς ἑλληνικῆς ὀντολογίας, ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου, ἀπὸ τὸ σταθερὸ *continuum* αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων μετατοπίθηκε στὴν «ἀνασφαλὴ» σφαίρα τῆς ἐλευθερίας[20]. Μόνο κατὰ τὴ βούληση καὶ ὄχι κατὰ τὴ φύση του ὁ Θεὸς σχετίζεται μὲ τὴ δημιουργία Του. Κάτι ἀκόμα· ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου εἶναι ἡ ἔναρξη μιᾶς ἐλεύθερης καὶ ἀγαπητικῆς σχέσης τοῦ κόσμου μὲ τὴν αἰτία του[21]. Ἐὰν στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐπικαλεστοῦμε τὸν ἅγ. Μάξιμο, θὰ δοῦμε ὅτι αὐτὸ τὸ γεγονὸς ἀποσαφηνίζει, ὅταν λέει ὅτι α) ὁ Θεὸς *γνωρίζει ὅλα τὰ ὄντα ὡς τὴν ἴδια Του θέληση,*[22] καὶ ὅτι β) ἀπὸ ἀνθρώπινη κοινωνιακὴ σκοπιά, δὲν πρόκειται γιὰ τὴν «ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου» ἀλλὰ γιὰ τὴν «*ἐγχώρησιν γνωμικήν*»[23].

Ἑπομένος, ὁ Θεὸς δὲν (ἐπι)κοινωνεῖ μὲ τὸν κόσμο σὰν μὲ μιὰ ἀντικειμενικὰ δεδομένη πραγματικότητα, διότι ὁ κόσμος δὲν δόθηκε στὸν Θεὸ ἀλλὰ εἶναι τὸ

---

[17] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λογος* 38, 2; PG 36:313b.

[18] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορι̃ων*, PG 91:1273d-1276d.

[19] Ὅ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Ἐπιστ.* 101, 32; SCh 208, 50; PG 37:181c-184a; «τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον» (*Ἐπιστ.* 101; PG 37:181c). – ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὸ Πάτερ ἡμῶν*, PG 90:876ab.

[20] «ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν [ὁ Θεὸς] ἄρα ὡς ἴδια θελήματα». ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1085b.

[21] Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 45, 3; PG 36:625c.

[22] «...πῶς γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν Θεὸν δοξάζουσιν οἱ Χριστιανοὶ... μήται αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητὰ, μήτε νοερῶς τὰ νοητὰ... ἀλλ᾽ ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα». ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1085b.

[23] «Οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γένεσθαί φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καί ἀμετάθετον, ἤγουν *ἐγχώρησιν γνωμικήν*, ἵν᾽ ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθήσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνος ἐνελθούσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον». ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1076bc.

παράγωγό Του (ἃς θυμηθοῦμε ὅτι ὁ Θεὸς τοῦ Πλάτωνα εἶναι προσδιορισμένος ἀπὸ δύο ἢ τρεῖς ἀπόψεις: ἰδέες, ὕλη καὶ χῶρος). Καὶ ἐπειδὴ τὰ κτιστὰ ὄντα εἶναι προϊὸν τῆς ἐλεύθερής Του θέλησης, Αὐτὸς γνωρίζει ὄχι τὰ νοητὰ ὡς νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ ὡς αἰσθητά, ἀλλὰ *γνωρίζει ὅλα τὰ ὄντα ὡς τὴν ἴδια Του θέληση ἢ θελήσεις Του*[24]. Καὶ ἡ θέλησή του εἶναι τὰ λογικὰ ὄντα νὰ ὑπάρχουν αἰώνια στὴν κοινωνία μὲ Αὐτόν, τὴν ὁποία ἔκανε δυνατὴ ὁ Υἱός Του. Ὁ Θεός, στὴν τελευταία ἀνάλυση, γνωρίζει τὸν κόσμο, ὅπως Αὐτὸς τὸν θέλει νὰ γίνει στὴν ἐσχατολογική Του Βασιλεία καὶ μὲ τρόπο ποὺ ὁ ἴδιος εὐδοκεῖ. Καὶ ἡ μόνη ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιατί, εἶναι ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί[25]. Αὐτὸ σημαίνει γιὰ τοὺς Πατέρες ὅτι ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ δίνοντας ὑπόσταση στὸν κόσμο (δημιουργεῖ τὸ σύμπαν καὶ τὴν ποικιλία τῶν ὄντων) ὄχι ἐπειδὴ ὑπακούει σὲ κάποια λογικὴ ἢ οὐσιαστικὴ ἀναγκαστικότητα, ἀλλὰ ἐλεύθερα, ἀπὸ ἀγάπη καὶ μόνο[26]. Συνεπῶς, ὁ κόσμος δὲν εἶναι προϊὸν ἀναγκαιότητας, ἀλλὰ προϊὸν ἐλευθερίας. Αὐτὴ καὶ μόνο μένει γιὰ τὸν ἄνθρωπο πόρτα ποὺ νὰ ὁδηγεῖ στὸ ἄκτιστο.

Ἡ γνώση ὡς κοινωνία. Ἀλλὰ τὸ χωρίο αὐτὸ εἶναι βαρυσήμαντο, καὶ γιατὶ θέτει τὸ πρόβλημα τῆς γνωσιολογίας, ἀνατρέποντας ἔτσι ὄχι μόνο φιλοσοφικές, ἀλλὰ καὶ θεολογικὲς ἀντιλήψεις περὶ «μετοχῆς» τοῦ Θεοῦ. Στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψη κυριαρχεῖ καταρχὴν νοητικὴ προσέγγιση στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Στὴ σκέψη ὅμως τοῦ Γρηγορίου καὶ τοῦ Μαξίμου δεσπόζει κατεξοχὴν προσωπικὸς (ἀναφορικὸς) κοινωνι(α)κὸς[27] τρόπος γνώσεως τοῦ Θεοῦ, στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς κοινωνίας κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, τρόπος ἢ στάση περισσότερο βιβλικὴ καὶ λιγότερο ἑλληνική, ὅπως ἀποδεικνύουν τὰ παραπάνω: «Θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους».[28] Ἑπομένος ὁ σκοπὸς συνίσταται στὸ νὰ ἀποκτήσει ἡ κτίση, κατὰ τὸν Μάξιμο, «τῇ πείρᾳ τήν κατ᾽ ἐνέργειαν *γνῶσιν* τοῦ, ἐν ᾧ στῆναι κατηξιώθησαν, ἀναλλοίωτον καί ὡσαύτως ἔχουσαν, τήν τοῦ *γνωσθέντος* αὐτοῖς παρεχομένην *ἀπόλαυσιν*»[29]. Ἡ ὀντολογία γεννάει τὴ γνωσιολογία, καὶ ὄχι ἀντίστροφα. Αὐτὴ ἡ θεολογία φανερώνει τὸν Θεὸ ὡς τὸ Εἶναι τῆς ἀγάπης, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄνθρωπο ὡς τέτοιο, διότι εἶναι θεοειδὲς «εἶναι». Καὶ ὁ σκοπὸς τῆς ὕπαρξης τῶν κτιστῶν ὄντων («τέλος γὰρ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως»[30]) γιὰ τοὺς Πατέρες μας εἶναι ἀκριβῶς τὸ νὰ βρίσκονται ἑκούσια καὶ ἐλεύθερα πάντοτε μέσα στὸ «ἀεὶ εὖ

---

[24] Πρβλ. καὶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 34, 6, PG 36.245: «Λαὸς, ὁ ἐπὶ τῶν χειρῶν Κυρίου ἐζωγραφημένος, ᾧ, Σὺ γὰρ εἶ θέλημα ἐμόν, λέγει Κύριος».

[25] Ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτοῦ τοῦ συμπεράσματος εἶναι τοῦ V. PERISHICH, „Can We Speak About Patristic Theory of Ideas“, *Philosophy and Orthodoxy*, ed. K. Boudouris, Athens 1994, 156.

[26] Πρβλ. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα 1988, 234.

[27] Πρβλ. τὴν ἔκφραση «ὡς οἰκείοις προσομιλῆ», ἡ ὁποία δηλώνει τὸν κοινωνι(α)κὸ χαρακτήρα τῆς σχέσης Θεοῦ καὶ κόσμου. Στὸν ἅγ. ΜΑΞΙΜΟ ἀκόμα καὶ οἱ ἄγγελοι «τὸν μὲν Θεὸν μετοχῇ γινώσκουσιν» (*Περὶ ἀγάπης* III, 22, PG 90:1024a). Σημειώνουμε ὅτι γιὰ τὸν Γρηγόριο (*Λόγος* 21, 2; SCh 270, 114; PG 35:1084c) καὶ τὸν Μάξιμο (*Περὶ διαφ. ἀπορ.* PG 91:1193c) ἡ «συγγένειά» μας μὲ τὸν Θεὸ γίνεται μόνον μέσω τῆς Οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ διὰ τῆς ἐλεύθερης υἱοθεσίας μας μέσα ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα καὶ ὄχι μόνο, οὔτε κυρίως, μέσω μιᾶς μόνο κάθαρσης ἢ κάποιων ἄλλων ἀτομικῶν τρόπων (π.χ. «φυσικὴ» συγγένεια ποὺ στοὺς γνωστικοὺς ἢ νεοπλατωνικοὺς ὑφίσταται ἐξ ἀρχῆς λόγῳ ἀπορροῆς) ποὺ εἶναι προσιτοὶ καὶ στὶς ἄλλες θρησκεῖες.

[28] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 38, 7; PG 36:317bd καὶ 45,3.

[29] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.* PG 90:621c.

[30] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.* PG 91:1073a.

εἶναι» ποὺ εἶναι ὁ Θεός· «...ἵν' ὁ τὸ εἶναι δούς, καὶ τὸ εὖ εἶναι χαρίσηται» (Γρηγόριος)[31] ἢ «ὁ καὶ τοῦ εἶναι δοτὴρ καὶ τοῦ εὖ εἶναι χαριστικός» (Μάξιμος)[32].

Καὶ ὁ μόνος δρόμος πρὸς αὐτὸ εἶναι, ὅπως θὰ δοῦμε, ἡ ἐκστατικὴ κίνηση τοῦ κτιστοῦ, μιὰ κίνηση ποὺ ἡ αἰτία της εἶναι ὁ Θεὸς ποὺ κινεῖ τὴν ἔφεση τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ Ἐφετό, κίνηση ἐκφραστικὴ τῆς ἀγάπης Του[33].

Συμπεράσματα

1. Ὁ ζῶν καὶ ἀληθινὸς Θεὸς τῆς Βίβλου, τοῦ Γρηγορίου καὶ Μαξίμου, ὡς Πρόσωπο προσιτό, συγκρινόμενος μὲ τὸν Θεὸ τῶν φιλοσόφων, δὲν ἱκανοποιεῖται μόνο «τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ», ἀλλὰ ἡ ἀγαθότητά Του προεκτείνεται «ὁδεύει» γιὰ νὰ κοινωνεῖ μὲ κάτι ἄλλο ἐκτὸς τοῦ ἑαυτοῦ Του. Ὅπως γνωρίζουμε, ἡ «καθαρὴ ἐνέργεια», τὸ ἀπρόσωπο «πρῶτον αἴτιον», εἶναι ἕνας φυλακισμένος Θεὸς στὴν ἴδια Του τὴν ὑπερβατικότητα. Ἡ θεία ζωή του μόνο «κατέχεται» ἀπὸ τὸν ἴδιο, ἀλλὰ δὲν «μετέχεται» ἀπὸ τὴν κτίση. Γιὰ τοὺς δύο Πατέρες μας ὁ Θεὸς δὲν ἔμεινε μακριὰ «ἐξ ἀποστάσεως» στὴν ἄγνωστη θεία ὑπερβατικότητά Του, ἀλλὰ «οὕτως ἠγάπησεν τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν» (Ἰωαν. 3, 16).

2. Ὁ Θεὸς Λόγος δὲν παρέμεινε περιορισμένος στὰ ἰδιώματα καὶ στὶς κατηγορίες τῆς οὐσίας Του· τὸ ἀναλλοίωτο, τὴν ἀκινησία, τὴν ἁπλότητα κτλ. Καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὅλα αὐτὰ εἶναι στὴν ἐξουσία του, Αὐτὸς μπορεῖ νὰ τὰ ὑπερβεῖ καὶ νὰ γίνει π.χ. ἄνθρωπος – καὶ ἐδῶ ἔγκειται τὸ μυστήριο τοῦ Χριστοῦ. Ἔτσι ὁ Λόγος ἢ Υἱὸς Θεοῦ δέχθηκε τὴν «κένωσι», αὐτοκένωση, ποὺ συνίσταται στὴν ἀποδοχὴ τῆς «μορφῆς δούλου», στὸ ἐπίπεδο τοῦ προσώπου του ἢ τῆς ὑπόστασης (καὶ ὄχι τῆς ἀναλλοίωτης θείας φύσης).

3. Ὁ Θεὸς ἔδειξε ὅτι ἡ ὑπερβατικότητα δὲν εἶναι ἡ μόνη ὄψη ἢ ἀλήθεια σχετικὰ μὲ τὸν Θεό, ἀλλὰ ὅτι ὑπάρχει καὶ μιὰ ἄλλη ὄψη τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ ποὺ εἶναι πολὺ κοινωνιακὴ ἢ μετοχική. Ἡ μεγαλύτερη ἀπόδειξη αὐτοῦ, ὅπως εἴδαμε παραπάνω, εἶναι ἡ Ἐνσάρκωση, μὲ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς ἔγινε ἄνθρωπος. Δὲν ἔσωσε τὸν ἄνθρωπο δίνοντας τὴν ἐντολὴ ἀπὸ τοὺς οὐρανούς, σὰν κάποιος δυνάστης ἢ κριτής, ἀλλὰ ἀποκαλύφθηκε διὰ τῆς ἀγαπητικῆς ταύτισης μὲ τὸν ἄνθρωπο («τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον»), παρουσιάζοντας τὸν ἑαυτό του ὡς «ἀγαπητικὸν ὄν». Ἑπομένως, στὸν Θεὸ ὑπάρχουν αὐτὲς οἱ δύο ὄψεις· (α) μία ποὺ ἀναφέρεται στὴν ὑπερβατικότητά Του ποὺ εἶναι πάνω ἀπὸ ὅλα, τὴν ἀπόλυτη ἀδυναμία πρόσβασης καὶ κοινωνίας μαζί του, καὶ (β) ἄλλη ποὺ ἀναφέρεται στὴ φανέρωση τοῦ Ἑαυτοῦ του, τῆς μεγάλης Του ἀγάπης μὲ τὸ νὰ γίνει ἄνθρωπος καὶ νὰ κοινωνήσει τὸν Ἑαυτό Του σὲ μία φύση ἐντελῶς ξένη πρὸς Αὐτόν. Ἑ κοινωνικότητα αὐτὴ εἶναι ἐκεῖνο τὸ στοιχεῖο ποὺ δίνει στὸν ἄνθρωπο τὴ δυνατότητα νὰ γίνει θεός, μετέχοντας στὴν τριαδικὴ ζωὴ καὶ ὕπαρξη.

---

[31] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 38, 3, PG 36:313c.

[32] ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πρὸς Θαλάσ.* 60; PG 90:624d.

[33] «καὶ εἰς ὃ πᾶσα ἔφεσις ἵσταται, καὶ ὑπὲρ ὃ οὐδαμῶς φέρεται' οὔτε γὰρ ἔχει' καὶ πρὸς ὃ τείνει πᾶσα σπουδαίου κίνησις, καὶ οὗ γενομένοις πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις». ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1076a. Βλ. καὶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος* 21, 1; SCh 270, 110-12; PG 35:1084b.

4. Ἀπὸ ἀνθρώπινη κοινωνιακὴ σκοπιά, λοιπόν, ἡ «μετοχή», ὡς ὁ ἀπαραίτητος ὅρος τῆς ἔννοιας τῆς κοινωνίας, σημαίνει τὴν προσωπικὴ κοινωνία καὶ μέθεξη στὴ θεία προσωπικὴ ζωὴ τῆς Ἁγίας Τριάδας κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς διάκρισης ποὺ ἔγινε, ὅπως αὐτὴ ὑπάρχει στοὺς ἁγίους Πατέρες. Μετέχει ὁ ἄνθρωπος ὄχι στὴν ἀφηρημένη σύλληψη τοῦ Θεοῦ ἢ στὴν οὐσία Του, ἀλλὰ στὸ συγκεκριμένο ἐκεῖνο «σημεῖο ἐπαφῆς» ἢ στὸ «κοινὸν εἶδος» (δηλ. τὸ «μεθεκτὸν») ποὺ εἶναι ἡ προσωπικὴ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ μᾶς προσφέρεται ἐν Χριστῷ, καὶ χάρη σὲ αὐτὴν πραγματοποιεῖται ἡ κοινωνία καὶ μετοχὴ στὸν Θεό, χωρὶς νὰ θίγεται ἡ «ἐπέκεινα πάσης μετοχῆς» οὐσία Του (δηλ. δὲν θίγεται τὸ ἄπειρο περιεχόμενο τῶν θείων, ἐνδοτριαδικῶν πραγματικοτήτων).

Ἑπομένως, ἀναζητώντας ἕνα συνδετικὸ κρίκο ἀνάμεσα στὸν Ἄκτιστο καὶ τὸν κτιστό, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ διασφαλίσει τὴν ἐπικοινωνία τῆς ζωῆς ἀνάμεσά τους (χωρὶς νὰ καταστρέψει τὴ φυσικὴ *ἑτερότητα* τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς δημιουργίας) ἡ χριστιανικὴ θεολογία, μέσω τῶν κυρίων ἐκπροσώπων της, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητή, καταλήγει στὴν ἰδέα τῆς «κοινωνίας ὡς μετοχῆς». Αὐτὸς ὁ κρίκος εἶναι ὁ ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ.

Philotheos **5** (2005) 248-254

Penelope Voutsina
Spyridoula Athanasopoulou-Kypriou
Athens

The 'Illuminating' Value of Love

Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology

Abstract: Virtue epistemology focuses on traits of persons or their faculties or psychological processes in the analysis of basic epistemic concepts such as justification or knowledge. Virtue epistemology is a reaction to a style of epistemology that makes individual beliefs and evidential relations between beliefs the elements of analysis. — Following the Aristotelian distinction between moral and intellectual virtues, virtue epistemologists, from E. Sosa and A. Goldman to A. Plantinga, emphasize the epistemic value of intellectual virtues without taking seriously, if not ignoring completely, the epistemic value of moral virtues. Linda Zagzebski was one of the first virtue epistemologists to speak of the importance of moral virtues for virtue epistemology, supporting a unified account of moral and intellectual virtues and arguing that moral virtues have the potentiality to have cognitive contact with reality. Yet, despite her effort to establish moral virtues as epistemically valuable, all she achieved was to define the cognitive value of moral virtues as the person's ethical responsibility to develop and exercise the intellectual virtues in order to promote the advancement of knowledge. — In this paper an attempt is made to reconsider the epistemic value of moral virtues and their importance for virtue epistemology. By employing Gregory of Nyssa's understanding of the cognitive value of love, we argue that moral virtues, understood as manifestations of love, not only have epistemic value but can also be so reliable that they may convert a true belief into knowledge.[1]

The area of epistemology is currently flourishing, perhaps as never before, by the appearance of virtue epistemology. Having many similarities with Christian epistemological accounts, and in some cases even direct links to Christian philosophers like Aquinas, virtue epistemology focuses on traits of persons or their faculties or psychological processes in the analysis of basic epistemic concepts such as justification or knowledge. Virtue epistemology with its emphasis on the role of the agent in the cognitive process is a reaction to a style of epistemology that makes individual beliefs and evidential relations between beliefs the elements of analysis.

The best-known version of virtue epistemology, the one of Sosa, is a form of *epistemic reliabilism*. Sosa, who was the first to introduce the concept of intellectual virtue in contemporary literature, understands intellectual virtue as a reliable belief-forming faculty, a skill, a natural capacity like memory, sight, hearing and defines such

[1] Many thanks go to Graham Ward and to participants of the conference on 'Illumination: Reason, Revelation, Science' (23-26 July, 2002) at St. Stephen's House of Oxford University for their comments on an earlier version of this paper.

a virtue in terms of its consequences: an intellectual virtue is a quality bound to help maximize one's surplus of truth over error.[2] According to Sosa's version of virtue epistemology, what makes a true belief an instance of knowledge or what makes a belief justified is that a reliable process in obtaining the truth formed it. Yet, according to Sosa's theory, reliable processes might include perception and memory whose reliability need not be cognitively accessible to the believer and thus beliefs formed by processes or faculties that are reliable by accident are not ruled out of the category of knowledge.

In order, thus, to eliminate the possibility of forming reliable beliefs by accident, any theory that includes reliability as a requirement for knowledge should include an account of what makes a process, trait or faculty reliable. With respect to this problem, a number of virtue epistemologists add requirements for knowledge and show how reliability arises out of something else: for Plantinga, out of faculties whose proper function is determined by design; for Greco, out of the norms the believer countenance; and for Zagzebski, out of moral and intellectual virtues that are not understood as natural capacities.[3]

Zagzebski's version of virtue epistemology differs from all the others because: first, unlike the other virtue epistemologists, she maintains that the virtues are not natural capacities (eyesight, memory) for which we are not responsible but character traits acquired by habituation. For her then, a virtue is a voluntarily acquired human excellence and agents are responsible for having or not having it. Second, she introduces an additional element in the definition of the virtues, that is, that the virtues are not only manifested in the goodness of one's actions or the reliability of one's beliefs but are also reflected in the distinctive kinds of *motivations* that we are guided by in acting and inquiring. It is this notion of motivation that has not a central role in the other versions of virtue epistemology. Finally, she attempts to offer a virtue theory inclusive enough to handle the intellectual as well as the moral virtues within a single theory, proposing that moral and intellectual virtues have the same basic structure and are acquired in the same way. Unlike epistemologists like Sosa, Goldman and Plantinga who emphasize the epistemic value of intellectual virtues at the expense of moral virtues that are seen as having no epistemic value, she was the first to argue that moral virtues have the potentiality to have cognitive contact with reality. Thus, justified and reliable beliefs are not formed just by an open-minded person but also by a generous and benevolent agent. Influenced as Zagzebski is by Christian thought, especially Catholic thought, her version of virtue epistemology has an explicit meta-philosophical goal: to reveal similarities between ethics and epistemology.

Yet, despite her effort to consider both moral and intellectual virtues as equally valuable in epistemology, all she achieves is to define the epistemic value of moral virtues as the person's ethical responsibility to develop and exercise the intellectual virtues in order to promote the advancement of knowledge. In the following, we will first show why Zagzebski fails to establish moral virtues as epistemically valuable in

---

[2] E. Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), p.227.

[3] A. Plantinga, *Warrant: the Current Debate* (Oxford, Oxford University Press, 1993); E. Greco, 'Agent Reliabilism' in *Philosophical Perspectives,* 13 (Epistemology) (Atascadero, CA, Ridgeview Press, Fall, 1999); L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of knowledge* (New York, Cambridge University Press, 1996).

the way that intellectual virtues are established. Then, by employing Gregory of Nyssa's understanding of the cognitive value of love, our aim is to argue that moral virtues, understood as manifestations of love, not only have epistemic value but can also be so reliable that they may convert a true belief into knowledge.

In order to explain why Zagzebski's theory fails to establish moral virtues as epistemically valuable, we need to see first how she defines virtues in general. Zagzebski believes that virtues are intrinsically valuable and are deep qualities of a person that deserve praise for their presence and blame for their absence. 'A virtue can be defined as a deep and enduring acquired excellence of a person, involving a characteristic motivation to produce a certain desired end and reliable success in bringing about that end'.[4] For example, moral benevolence is the virtue according to which a person is motivated to bring about the well-being of others, and is reliably successful at doing so. Similarly, open-mindedness is the intellectual virtue according to which a person is motivated to be receptive to new ideas, and is reliably successful at achieving the end of this motivation.

Although Zagzebski follows the Aristotelian distinction between intellectual and moral virtues in so far as she takes benevolence to be a moral virtue and open-mindedness an intellectual virtue, she offers a virtue theory inclusive enough to handle the intellectual as well as the moral virtues within a single theory, proposing that moral and intellectual virtues have the same basic structure, are acquired in the same way and have the same nature. In her effort to bring back together ethics and epistemology, she suggests that intellectual virtues do not differ from moral virtues in any important way. For, first, both moral and intellectual virtues include a motivational component and a component of reliable success in bringing about the aims of the motivational component. Every virtue includes a distinctive kind of motive and vice versa, that is to say, that distinctive motives relate to certain virtues. Second, they are both acquired in the same way. Both are acquired by imitating virtuous persons, by developing habits aimed at disciplining or controlling emotions and by developing the cognitive and perceptual abilities necessary to know how to apply the virtues in the appropriate circumstances. Third, they both have stages in between vice and virtue, consisting of *akrasia* and self-control. Finally, both moral and intellectual virtues are intrinsically valuable. That is to say that their value is not explained by their relation to something else that is primary good. Virtue's inderivative value assumes a fundamental value that is not only independent of the other virtues that the agent has or of the way a virtue interacts with certain other virtues, but also unrelational to the world's circumstances in which it is actualized. Following Aquinas's view, Zagzebski suggests that a virtue is good in itself in every instance, not just potentially good. For her, certain specific virtues are worth having 'even in those cases in which they make a person worse overall'.[5] She then continues: 'The reason for this is that, without a virtue, a person would have more moral work to do to attain a high level of moral worth'.[6]

By arguing for a unified account of moral and intellectual virtues on the basis of their similarities, Zagzebski intends to show that the Aristotelian distinction between

---

[4] L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of knowledge*, p.137.

[5] Ibid., p.93.

[6] Ibid.

moral and intellectual virtues is not an important one. Having shown that, she proceeds with the more daring proposition that 'epistemic evaluation just is a form of moral evaluation'.[7] The way she justifies that is by saying that, although moral virtues differ from intellectual virtues in that moral virtues aim at the good whereas intellectual virtues aim at knowledge, they both in fact aim at the same thing since knowledge is a form of good.[8] She, thus, subsumes intellectual virtues under the general category of moral virtues and thinks of this move as 'expansionist rather than reductionist since it would be more accurately described as expanding the range of ordinary moral evaluation to include epistemic evaluation, rather than reducing the latter to the former'[9]. According to her understanding, an intellectual virtue has moral value but the question that remains is: does a moral virtue have epistemic value, or otherwise put, do moral virtues have cognitive contact with reality? In terms of Zagzebski's theory, the epistemic value of moral virtues is understood only as the person's ethical responsibility to develop and exercise the intellectual virtues in order to promote the advancement of knowledge the growth of which is taken to be an intrinsically valuable human good.[10]

Thus, although her theory succeeds at showing that intellectual virtues have moral value, she fails to show the epistemic value of moral virtues. The reason for this failure lies in the fact that, although she points out the similarities between moral and intellectual virtues, she attributes to them different motives. For her, each virtue, be it moral or intellectual, has a distinct motive and despite the fact that all virtues aim at the good, it is only intellectual virtues that aim at knowledge which is a form of good. Thus, according to her theory, although moral and intellectual virtues can be unified by their common aim for the good, they in fact serve different purposes, they have different motivations and are independent of the other virtues that a person has. Thus, both benevolence and open-mindedness may aim at the good but it is only the latter that has epistemic value since only open-mindedness aims at knowledge.

In this respect, we believe that if we could show that moral and intellectual virtues share a quality that actually determines whether a trait is a virtue or not, then we could unify moral and intellectual virtues at the more fundamental level of the nature/value of the virtues. Instead of seeing virtues as objective substances that are independent of each other and of the circumstances in which they are actualized, we shall explain in what sense both moral and intellectual virtues are manifestations of one particular disposition. Let us see then what is this deepest and most essential quality that lies in the notion of the traits considered as virtues and is shared by all virtues. Take for instance the moral traits of benevolence and maliciousness and the intellectual traits of open-mindedness and narrow-mindedness and examine them:

If x has the trait of benevolence, then x is in the position to bring about the well-being of y(s) because x ascribes certain value to y(s) or at least thinks of y(s)'s situation as important.

---

[7] Ibid., p.256.

[8] L. Zagzebski, 'Virtues of the Mind' in E. Sosa and J. Kim (eds.), *Epistemology: An Anthology*, (Oxford, Blackwell, 2000), p. 459.

[9] Ibid.

[10] See: L. Zagzebski, 'Must Knowers be Agents?' in A. Fairweather and L. Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (Oxford, Oxford University Press, 2001), pp.142-157; Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of knowledge*, pp. xiv-xvi, 1-29.

If x has the trait of open-mindedness, then x is in the position to perceive the ideas of y because x is prepared to let y express her ideas and is willing to listen to them.

On the contrary:

If x has the trait of maliciousness, then x is not in the position to bring about the well-being of y(s) because x does not ascribe value to y(s) or at least does not care of y(s)'s situation.

If x has the trait of narrow-mindedness, then x cannot perceive the ideas of y because x is not prepared to open herself to y and listen to her ideas.

Although both open-mindedness and narrow-mindedness are intellectual traits and both benevolence and maliciousness are moral traits, it is only open-mindedness and benevolence that are considered to be virtues. What is then the quality that turns certain traits into virtues? We can notice that those traits that are seen as virtues assume a certain attitude towards the world. The virtues reflect the way that the subject relates to the object. For example, if x has the virtue of open-mindedness, x is willing to establish a relationship with y and listen to y's ideas. Similarly, if x has the virtue of benevolence, then x establishes again a relationship with y and is interested in her well-being. Both the above virtues assume the value of flourishing in the world and the disposition that is implied is love. In this respect, we can give a unified account of moral and intellectual virtues by suggesting that they both assume the same disposition, that is, love. Love becomes a condition for both eudemonia and knowledge and all virtues are seen as love's manifestations. Having the same quality that turns them into virtues, virtues are not seen as independent of each other. The open-minded person x who listens to y's ideas is the person who is interested in y's situation. The intellectual virtue of open-mindedness has thus moral value. At the same time, the benevolent person x who is interested in the well-being of y, is the person who would listen to y's ideas and thoughts. The moral virtue of benevolence has thus epistemic value. In fact, the virtue of benevolence becomes so important that without it person x cannot have knowledge since the virtue of open-mindedness cannot be realized unless person x is interested in the well-being of person y. Thus, moral virtues are epistemically valuable by virtue of their relationship with the disposition of love that is a condition of knowledge.

In a Christian context, the idea that love is a necessary condition of knowledge is expressed systematically by Gregory of Nyssa. As he puts it in the eighth homily on *Ecclesiastes*: 'The inner disposition towards what is desired, functioning through pleasure and passionate feeling, produces love; … The place we are drawn to by affection is the one we adapt our souls to … Whether the disposition of the soul is towards good or evil, the object of affection infiltrates the soul'.[11] According to Gregory's understanding of the 'knowing process', the soul familiarizes herself with what she loves. This familiarization, as the Greek verb '*oikeioumai*' suggests, involves two things: first, the soul's becoming like what she loves, in which case the soul gets identified with the beloved object, and second, the soul's becoming familiar with the beloved object, in which case the soul progresses in knowledge.

For Gregory, then, we cannot know unless we love. Although we can form beliefs about the world, other beings and God, it is only if these beliefs are produced by a loving person that they become knowledge and are reliable. Love confers reliability to

[11] George Stuart Hall (ed.), *Gregory of Nyssa Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies* (Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1993), p. 129.

the agent's beliefs because first her beliefs are not accidental, the agent being responsible for her disposition of love, and second, the beliefs are reliable because the agent, who respects and opens herself to the object she wants to know, allows the object to reveal its properties and attributes.

As Gregory seems to claim in the sixth homily on the Beatitudes, people can form beliefs about the visible world but these beliefs are reliable when they are formed by loving people who have first opened themselves to the object in order for the object to grant them with her/his/it presence within their soul.[12] Although Gregory considers the intellect as being central in the process of knowing something, for instance the divine, and as able to form true beliefs, that is, beliefs that correspond to reality, he suggests that the true beliefs formed by the intellect alone become knowledge only if they are not formed accidentally but are products of a reliable loving person who has introspective access to their formation. Moreover, the reliability of beliefs depends upon the way a belief is formed. Love confers reliability to beliefs because when a belief is formed by means of love then the process followed in obtaining that belief is reliable. The process now is reliable because first, the subject opens herself to the object so that she can experience the presence of the object in her soul; and second, the subject employs all the sources of knowledge (perception, memory, consciousness, reason and testimony) in order to become like the object and thus make herself familiar with it.

The fact that love is a necessary condition of knowledge does not mean that when we love we cannot be deceived. For Gregory, love does not make the loving agent infallible. Rather, love enables the agent to know partially. When Gregory takes love as epistemically valuable, Gregory assumes first that the essence of everything is incomprehensible; second that the human knowledge has limits; and finally, that knowledge is an ongoing process.[13] If, on the one hand, love is a condition of knowledge and, on the other, knowledge is understood as an ongoing process that is never completed then the only way to advance our knowledge is by continuing to love and by transcending the partial knowledge we have in order to make further discovery. Thus, mistakes may occur and loving agents can be deceived because of the human limitations. However, love has a corrective operation. Think, for instance, of the history of science. Theories are constantly being replaced by new ones because scientists continue to open themselves to the world and to employ all the available sources of justification and knowledge. Mistakes have been spotted because some scientists, driven by their love for the world, never believed that knowledge can be complete and continued researching.

---

[12] Gregory of Nyssa, *Orationes VIII de Beatitudibus*, MPG 44, pp.1264-1276.

[13] Commenting on the incomprehensibility of the essence of anything, Gregory writes that whosoever searches the whole of revelation will find therein no doctrine of the divine nature, nor indeed of anything else that has a substantial existence. For, as he believes, we are ignorant of everything, including of ourselves. *Contra Eunomium* in W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera*, vols. 1.1 & 2.2 (Leiden, Brill, 1960), book 2, chapter 1, sections 106-107. To express also the idea that knowledge is an ongoing process, Gregory employs the term 'epectasis' (ἐπέκτασις<ἐπί+ἐκ+τάσις = expansion, extension). On the one hand, as the prefix 'ἐπί' (meaning 'at' or 'towards') gives evidence, the word expresses the idea that there is knowledge of the object. The soul is, in a true sense, identified with the object she wants to know. On the other hand, the object remains transcendent and is thus constantly beyond. As a result the soul must always go out of herself (prefix 'ἐκ'= 'out of'), transcending the knowledge she has acquired to make further discovery.

To sum up, for Gregory, love is epistemically valuable for two main reasons each of which satisfies the requirements of the two different accounts of knowledge. According to the first account of knowledge, a true belief becomes knowledge when the agent who has this belief has introspective access to the belief's formation. In other words, knowledge is a true belief that a person has formed in a non-accidental way. In order for beliefs to count as knowledge, the agent who has them must be responsible for them. In so far as the person who has the disposition of love has also introspective access to the beliefs she forms by means of her love for an object, then it is love that turns her beliefs into knowledge. According to the second account of knowledge, a belief becomes knowledge when it is truth conductive and is thus reliable. In so far as a belief that is formed by a loving person is reliable by virtue of the reliable method used to form it, then love accounts for the truth and reliability of a belief.

Finally, if we take love as a necessary condition of knowledge and virtues as love's manifestations, then it follows that all virtues, be they moral or intellectual, are equally epistemically and morally valuable. By arguing for the equal epistemic and moral value of all virtues on the basis of their shared disposition, that is, love, then love becomes very important for virtue epistemology especially if we take virtue epistemology as an effort to bring back together ethics and epistemology, recognizing the moral value of cognitive traits and the cognitive value of moral traits. Moreover, we believe that by recognizing the 'illuminating' or epistemic value of love as actualized in the loving agent, then love can play a significant role in virtue epistemology especially if we take virtue epistemology to be a theory of knowledge that wants to stress the responsibility of the agent in the process of forming reliable beliefs.

Philotheos **5** (2005) 255-278

Andreas Müller
München

Der Sinai im 6. Jahrhundert

Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität

> „Die Väter des gleichen Ortes (scil. des Sinai) erzählten von Abbas Orentos, er sei an einem Herrentag in die Kirche gekommen mit umgedrehtem Mantel, die Zotten nach außen. Wie er nun so im Chore stand, sagten die Ortsansässigen zu ihm: 'Aber guter Alter, warum bist du so hereingekommen und machst uns vor den Fremden lächerlich?' Der Alte aber erwiderte: 'Ihr habt den Sinai verkehrt, und keiner hat euch je etwas gesagt, und ihr wollt mir Vorwürfe machen, weil ich meinen Mantel verkehrt habe? Geht ihr nur und bringt wieder in Ordnung, was ihr verkehrt gemacht habt, dann will auch ich wieder richtig wenden, was ich verkehrt gemacht habe.'"[1]

Abbas Orentos, ein Mönch auf der Halbinsel Sinai, von dem Johannes Moschos in dem soeben zitierten Text berichtet, illustriert auf eindrucksvolle Weise das Bewußtsein, sich in einer krisenhaften Situation zu befinden. Er scheint auf ganz konkrete zeitgeschichtliche Entwicklungen reagiert zu haben.[2] Im folgenden möchte ich mich mit der Frage beschäftigen, was einen Mönch auf dem Sinai in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts[3] zu einer derartigen Zeichenhandlung provoziert haben mag? Ich tue dies, weil ich damit mehr Licht in ein Gebiet des byzantinischen Reiches zu werfen hoffe, das für dessen Entwicklung theologischer bzw. spiritueller Texte von zentraler Bedeutung wurde.

Gründe für das Krisenbewußtsein von Mönchen auf dem Sinai im 6. Jahrhundert

Ich sehe vier potentielle Gründe für das dargestellte Krisenbewußtsein von Mönchen auf dem Sinai: 1. Konflikte mit der Amtskirche, 2. Konflikte um Häresien, 3. Die Zunahme des Pilgerwesen auf dem Sinai im 6. Jahrhundert und 4. die dort zu beobachten-

---

[1] Pr. spir. CXXVI, Übersetzung nach Sophronia Feldhohn (tr.), Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts, Düsseldorf 1957, S. 159.

[2] Ich halte es für unwahrscheinlich, daß Orentos einfach nur das Ziel hatte, „de faire regretter et retrouver la simplicité et l'humilité d'autrefois", auch wenn dieses bei Irénée Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois (OrChrA CXLIV), Rom 1955, S. 51 beschriebene, für die *laudationes temporis acti* übliche Motiv hier mitgeschwungen haben mag.

[3] Zur Datierung und auch zu weiteren Details zum Sinai im 6. Jh. vgl. das dritte Kapitel meiner demnächst in Tübingen erscheinenden Habilitationsschrift *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites*. Erst nach Abschluß des Manuskripts erreichte mich ein Hinweis von Daniel Caner (Dumbarton Oaks) auf die weiterführende Arbeit von Pierre-Louis Gatier, Les Traditions et l'histoire du Sinaï du IVe au VIIe siècle. In: T. Fahd (ed.), L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24-27 juin 1987, Leiden 1989, S. 499-533. Ich habe die Ausführungen Gatiers hier leider nicht mehr berücksichtigen können.

den verstärkten Baumaßnahmen, die Mönche wie Orentos verunsichert haben mögen. Gehen wir die vier Erklärungsmodelle im folgenden kurz durch:

1. Konflikte mit Vertretern der Amtskirche sind aus den uns vorliegenden Quellen für den Sinai im 6. Jh. nicht zu entnehmen. Im Gegenteil sind sogar gute Kontakte zwischen Mönchen und dem Klerus zu beobachten. Im konkreten Fall von Abbas Orentos sind intensive Beziehungen zum Bischof Sergios von Aila belegt. Es ist daher unwahrscheinlich, daß in diesem Bereich die von Orentos wahrgenommene Krise zu verorten ist.

2. Auch über die „wahre Lehre" ausgetragene Konflikte lassen sich zumindest für das sechste Jahrhundert im Bereich des Sinai nicht mehr rekonstruieren. Das Dogma von Chalkedon scheint hier – so zuletzt Theresia Hainthaler – in dem uns interessierenden Zeitraum breite Anerkennung gefunden zu haben.[4] Noch heute bietet das Apsis-Mosaik des Katharinenklosters einen sichtbaren Ausdruck für die Orientierung an der Christologie von Chalkedon, wahrscheinlich sogar in ihrer von Kaiser Justinian durchgesetzten theopaschitisch orientierten Interpretation. Mit der Unterschrift des Presbyters und Apokrisiars Theonas vom Sinai unter den *Libellus* der Konstantinopolitaner Synode von 536 n.Chr. wurde sogar auf Reichsebene die Rechtgläubigkeit des Sinai demonstriert. Es ist also auch unbegründet, zumindest im 6. Jahrhundert auf der Ebene der Lehre Krisenmomente auf dem Sinai wahrzunehmen.

3. Obwohl Pilger und Pilgerinnen auf dem Sinai schon seit dem 4. Jh. namentlich bekannt sind, ist im 6. und 7. Jh. dort von einem gewaltigen Aufblühen des Pilgerwesens auszugehen. Die *Diegemata* des Anastasios Sinaites, die freilich erst im im 7. Jh. abschließend redigiert worden sind, berichten von großen Pilgerscharen, die gelegentlich 600[5] oder gar 800 Fremde umfassen konnten. Auch Graffiti in zahlreichen Sprachen zeugen von einem starken Anwachsen der Pilgerströme verschiedenster Herkunft. Mit dem *Itinerar* des Diakons Theodosios und dem Pilgerbericht des Anonymus von Placentia liegen ferner aus dem 6. Jahrhundert Pilgerberichte vor, die von der Attraktion des Sinai zeugen.[6] Sogar adelige Frauen wie eine Briefpartnerin Papst Gregors des Großen haben den Sinai um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert besucht, was eine bereits entwickelte Infrastruktur für Pilger voraussetzt. Die monastische Umgebung der Pilgerzentren blieb durch den vermehrten Zustrom von Pilgern sicher nicht unberührt und dürfte schon eher von Mönchen wie Orentos kritisch wahrgenommen worden sein.[7] Nicht nur die mit dem Pilgerstrom einsetzende Unruhe, auch der mit ihm verbundene materielle „Segen" dürfte insbesondere solche Mönche beunruhigt haben, die der Askese besonders zugewandt und deswegen vor der Welt in die Einsamkeit des Sinai

[4] Vgl. zuletzt zur Christologie der Sinai-Mönche Theresia Hainthaler und Alois Grillmeier in ders. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600 (Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/3), Freiburg i.Br. u.a. 2002, S. 117-134. Irfan Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Volume I Part 2: Ecclesiastical History, Wahington, D.C. 1995, S. 981f. hat freilich versucht, über den Bruder des Ghassaniden-Phylarchen Abu Karib namens Arethas Einflüsse des „Monophysitismus" auf dem Sinai nachzuweisen. Seine gesamte Argumentation ist aber ziemlich hypothetisch.

[5] Anastasios, Diegema VII. Ich zitiere die *Diegemata* nach der Edition von François Nau, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai. In: OC II (1902), S. 58-89.

[6] Zur Datierung (zwischen 555 und 563) vgl. Uzi Dahari, Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period. The Archaeological Remains (IAA Reports IX), Jerusalem 2000, S. 23.

[7] Dies gilt auch für den Weg zum Sinai, vgl. z.B. die Feststellung Philip Mayersons, The Pilgrim Routes to Mount Sinai and the Armenians. In: ders., Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993), Jerusalem 1994, S. 183-196, hier S. 190 auf der Basis archäologischer Befunde. Ebd. S. 191 bemerkt Mayerson, daß aus ehemaligen militärischen Befestigungsanlagen sogar Klöster oder Pilgerherbergen entstanden.

geflohen waren. U.a. der Pilgerstrom hatte ein großes Bauprogramm zufolge, das im 6. Jh. in besonderer Weise zur Umgestaltung der südlichen Sinai-Halbinsel beigetragen hat.

4. Die Bauunternehmungen auf dem Sinai konzentrierten sich in besonderer Weise auf drei Zentren: Das Gebiet um den Dornbusch zu Füssen des Ǧabal Mūsā, die Stadt Pharan und die monastische Ansiedlung Raithu. Es ist sicher belegt, daß nicht nur die Befestigungsanlagen der Halbinsel – wie wohl ursprünglich eine ganze Reihe von Militärposten –, sondern auch die monastischen Anlagen aus Staatsmitteln bzw. kaiserlichen Stiftungen mitfinanziert wurden. Betrachten wir die archäologischen Überrestquellen ausführlich im Einzelnen:

Das Dornbuschkloster am Ǧabal Mūsā

Insbesondere das Großprojekt des Dornbusch-Klosters, das um einen noch archäologisch nachweisbaren Rückzugsturm aus dem 4. Jahrhundert entstand, hat die Situation des Mönchtums bzw. seine Umgebung zwischen 548 und 560 n. Chr. stark verändert. Es war in ein größeres Bauprojekt eingebunden, das auch die Kirche auf dem Ǧabal Mūsā und den dahin führenden Pilgerweg umfaßte und u.a. von Uzi Dahari in den letzten Jahren ausgiebig erforscht wurde. Es ist zu vermuten, daß sich eine solche Anlage auch auf das Zusammenleben der Mönche zunehmend ausgewirkt hat. Der Kaiser, in diesem Fall Justinian, hat mit dem Bau des Dornbuschklosters nicht nur ein großes Pilgerzentrum geschaffen, sondern auch den Versuch unternommen, koinobitisches Leben auf dem Sinai zu installieren. Der Klosterbau stellte also nicht nur einen Unruheherd in der Wüste dar, sondern auch den Versuch, das Mönchsleben auf dem Sinai im Sinne der justinianischen Klosterpolitik neu zu regeln: Durch die Einführung eines koinobitischen Rahmens und die Unterstellung der Mönche unter Abt und Regel wurde das Mönchtum im Reich zu einem berechenbaren Faktor.

Die Funktion des Klosterbaus ist in der Forschung häufig diskutiert worden, wobei die Berichte darüber in Prokops Bauten und in den gut 300 Jahre später verfaßten Ausführungen des Eutychios m.E. auf unnötige Weise kontrastiert wurden.[8] Prokop berichtete als Zeitgenosse von der Errichtung einer der Theotokos geweihten Kirche, ferner einer Festung (φρούριον ἐχυρώτατον) unterhalb des Sinaiberges und (sic!) eines Militärpostens (φυλακτήριον στρατιωτῶν)[9] durch Justinian. Eutychios, der freilich gut 300 Jahre nach dem Bau von Kloster und Kirche in z.T. legendarisch übermalter Weise[10] darüber schreibt, bringt den Klosterbau mit dem Entstehen einer „Klosterbrüderschaft zur Vereinigung der Mönche“ in Verbindung,[11] die den Kaiser um eine Schutz-

[8] Vgl. z.B. die Darstellung bei Rudolf Solzbacher, Mönche, Pilger, Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel – von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft (MThA III), Altenberge 1987, S. 254.

[9] Vgl. den Text bei Prokop, *Bauten* V 8: ἐς δὲ τοῦ ὄρους τὸν πρόποδα καὶ φρούριον ἐχυρώτατον ὁ βασιλεὺς οὗτος ᾠκοδομήσατο, φυλακτήριόν τε στρατιωτῶν ἀξιολογώτατον κατεστήσατο, ὡς μὴ ἐνθένδε Σαρακηνοὶ βάρβαροι ἔχοιεν ἅτε τῆς χώρας ἐρήμου οὔσης, ἧπέρ μοι εἴρηται, ἐσβάλλειν ὡς λαθραιότατα ἐς τὰ ἐπὶ Παλαιστίνης χωρία. Das τε in dem Text Prokops läßt sich jedenfalls in parataktischem Sinne verstehen. „Κατεστήσατο“ muß keineswegs in dem Sinne interpretiert werden, daß Justinian in der Festung den Militärposten einrichtete. Es kann vielmehr auch so ausgelegt werden, daß er zusätzlich einen Militärposten baute.

[10] Vgl. die beachtenswerten quellenkritischen Bemerkungen von R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 255f.

[11] Vgl. die Beschreibung des Zustandes vor dem Klosterbau nach der Übersetzung bei Philipp Maiberger, Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? (Orbis biblicus et orientalis LIV), Freiburg Schweiz/ Göttingen 1984, S. 106.

anlage gebeten habe. M.E. bezeichnet das φρούριον ἐχυρώτατον Prokops die bei Eutychios erwähnte Schutzburg des Klosterquadrats, die entsprechend den Untersuchungen des ehemaligen Leiters des DAI in Kairo Peter Grossmann sicher keine militärische Funktion übernommen hatte. In den beiden neuerdings vom griechischen Archäologen Nikolaos Fyssas ausgegrabenen Anlagen östlich des Klosterquadrates dürfte allenfalls die Schutzburg für die Schutzsklaven des Klosters zu sehen sein, von der Eutychios berichtet.[12] Das φυλακτήριον στρατιωτῶν Prokops hingegen hat sich wahrscheinlich gar nicht direkt am Kloster befunden. Womöglich ist damit die Stadt Pharan gemeint, deren sogenannte „Stadtmauer" datiert deren Ausgräber Peter Grossmann jedenfalls auch in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Die sinaitische Stadt Pharan und ihre starke Entwicklung im 6. Jh.

Pharan bzw. Pharaniten werden gelegentlich in der monastischen Literatur des 4.-6. Jh. erwähnt.[13] In der Stadt Pharan hat es dennoch keine größeren monastischen Ansiedlungen gegeben.[14] Nach den unter der Leitung von Peter Grossmann seit 1983 durchgeführten Grabungen[15] ist vielmehr deutlich geworden, daß vermeintliche monastische Besiedlungsspuren fast alle nicht-monastischen Ursprungs sind. Diese Position hat Grossmann jüngst in einem Artikel, in dem er sich kritisch mit Christian Décobert auseinandersetzt, noch einmal bekräftigt. Sowohl die literarischen als auch die archäologischen Quellen lassen demnach die Annahme eines monastischen Zentrums in Pharan nicht zu. Ein Kloster gleichen Namens befand sich allerdings in Palästina.[16] Freilich erwähnt

---

[12] Vgl. Peter Grossmann, Neue baugeschichtliche Untersuchungen im Katharinenkloster im Sinai. In: AA (1988), S. 543-558, hier S. 552f. Die Ergebnisse der Ausgrabung von Fyssas sind noch nicht publiziert. Möglicherweise liegt ein Zeugnis für die von Fyssas ausgegrabenen Gebäudekomplexe bei Makrizi (1364-1442) vor vgl. Ferdinand Wüstenfeld (ed.+tr.), Macrizi's Geschichte der Copten aus den Handschriften zu Gotha und Wien mit Übersetzung und Anmerkungen (AGWG III), Göttingen 1847, S. 44: „…und [Justinian] baute ein Kloster auf dem Berge Sinai, in welchem (sic!) er eine Burg anlegte, von einer Menge Zellen umgeben, und legte eine Besatzung hinein zum Schutze der Mönche." Es ist denkbar, daß die Zellen für die Besatzung gebaut wurden.

[13] Vgl. z.B. *Gerontikon* 810 (Sisoes 7). Ich zitiere das *Gerontikon* bzw. die griechische Version des Alphabetikons der *Apophthegmata patrum* nach PG LXV Sp. 71-440 mit dem Sigel G (die Nummerierung erfolgt nach der Tabelle in Lucien Regnault, Les Sentences des Pères du désert. troisième recueil & tables, Solesmes 1976, S. 202-289). In den *Apophthegmata* wird auch von dem Bischof Netra von Pharan berichtet, einem Schüler des Silvanos (vgl. *Gerontikon* 564; zu Silvanos auf dem Sinai vgl. Silvanus 4 und 5 [G 859 und 860].) Netra wohnte zunächst als Mönch auf dem Berg Sinai, dann wurde er Bischof in Pharan; zu weiteren Texten aus der monastischen Literatur mit der Erwähnung Pharans vgl. Peter Grossmann, Firan: Stadt oder Kloster? Erwiderung auf eine Frage von Christian Décobert zur „Identification of Firan in Southern Sinai". In: Göttinger Miszellen CLXXIII (1999), S. 205-213, hier S. 208 Anm. 19.

[14] Vgl. Peter Grossmann, Die Antike Stadt Pharan. Ein Archäologischer Führer, Cairo 1998, S. 26.

[15] Den besten Überblick über die Grabungsergebnisse in Pharan bietet P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14).

[16] Vgl. P. Grossmann, *Firan: Stadt oder Kloster?* (vgl. o. Anm. 13). Bereits a.a.O. S. 205 verweist Grossmann darauf, daß in den vermeintlichen etwa tausend Mönchszellen, die er selber für Gräber hält, aufgrund der Ausmaße selbst ein strenger Asket nicht hätte leben können. Nach seinen Ausführungen a.a.O. S. 207 ist die Stadt selber mit ihren vielen Kirchen mit anderen Ortschaften in Palästina zu vergleichen. Grossmann faßt a.a.O. S. 209 zusammen: „Mönchsbehausungen wird es nur in der entfernten Nachbarschaft von Pharan gegeben haben. … Das sonst in der Mönchsliteratur, vor allem in der von Kyrillos von Skythopolis verfaßten *vita* des Euthymios häufiger genannte Kloster von Pharan lag hingegen in Palästina, rund 8 km nordöstlich von Jerusalem." Zum nahegelegenen, unten noch genauer behandelten Wādī Siğilliya vgl. die Darstellung bei Uzi Dahari, Les lointains monastères du sud du Sinaï. In: Valbelle, D. und C. Bonnet (ed.), Le Sïnai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque

Johannes Moschos einmal einen Abt Gregorios der Lavra von Pharan, der später Patriarch von Antiocheia wurde. Dieser ist aber wohl mit dem Hegumenos Gregorios in der *Kirchengeschichte* des Evagrios Scholastikos zu identifizieren, der das Dornbuschkloster geleitet hatte. Die „Lavra von Pharan" scheint daher bei Moschos an dieser Stelle die Siedlung am Mosesberg zu bezeichnen.[17] Auch dieser Tatbestand verweist auf enge Verbindungen zwischen den „Klöstern" am Ǧabal Mūsā und der Stadt Pharan. Diesen entsprechend wurde der im letzten Jahrzehnt des 4. Jh.s als Bischof in der Stadt eingesetzte Netra als Mönch vom Berg Sinai bezeichnet. Ferner begibt sich Neilos von Pharan zum Berg Sinai und letztlich kommt der Abbas Nikon von dort angeblich in die Stadt.[18]

Nachweisbar ist ferner, daß die Ansiedlung wahrscheinlich seit dem Ende des 4. Jh.s als Bischofsstadt gedient hat.[19] Als solche gehörte sie seit dem Konzil von Chalkedon zur Jurisdiktion des Patriarchats von Jerusalem.[20] Daher setzt sich die ekklesiale Architektur deutlich von der des übrigen Ägypten ab.[21] Für die Untersuchung der Entwicklungen auf der Sinai-Halbinsel im 6. Jh. ist die Berücksichtigung Pharans unerläßlich, da sich in diesem Zeitraum zahlreiche Spuren von Bauttätigkeit in der Oasenstadt nachweisen lassen.

Pharan ist nämlich durch zwei Haupt-Besiedlungsphasen geprägt. Gegründet wurde die Stadt wohl als eine Art Außenposten im nabatäischen Bergbauwesen[22] um

---

„Sinaï" qui s'est tenu à l'Unesco du 19 au 21 septembre 1997, Paris 1998, S. 144-150, hier S. 144-146; Dahari geht allerdings von monastischer Besiedlung in Pharan selber und auf dem nahegelegenen Ǧabal T□āh□ūna aus, vgl. a.a.O. S. 150 u.a. Da eine kritische Auseinandersetzung mit der überzeugenden Argumentation Grossmanns fehlt, können wir uns der Position Daharis nicht anschließen. U. Dahari räumt *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 151 allerdings selber ein, daß das vermeintliche Kloster auf dem Tell Mahrad nicht direkt mit der monastischen Bewegung des Sinai in Verbindung stand, sondern als Stadtkloster eine besondere Rolle spielte. Das von ihm auf dem Ǧabal T□āh□ūna vermutete Kloster sei ferner stärker im Kontext des Pilgerwesens eingebunden gewesen und hätte insofern auch eine Sonderrolle gespielt. Besonders charakteristisch für die klassische Lokalisierung monastischer Siedlungen um Pharan ist Georg Ebers, Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek, Leipzig 1872, S. 216f.

[17] Vgl. Joh. Moschos, Leimonarion (= *pr. spir.*; zu finden in PG LXXXVII/3 Sp. 2852-3112) CXXXIX und Evagrios Scholastikos, *Hist. eccl.* V 6 (ed. Joseph Bidez und Léon Parmentier [ed.], The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, London 1898, S. 202); ferner P. Grossmann, *Firan: Stadt oder Kloster* (vgl. o. Anm. 13) S. 208 Anm. 19.

[18] Vgl. Werner Elert, Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, Berlin 1957, S. 193 u.a. nach Apophthegma Netra (G 564), den *Narrationes* des Neilos und dem Apophthegma Nikon (G 563).

[19] P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14) S. 40f. führt folgende Bischöfe auf: Netra (letztes Jahrzehnt 4. Jh. nach *Gerontikon* 564; a.a.O. S. 40); Makarios (Teilnehmer auf dem Konzil von Chalkedon; Empfänger eines Briefes des Kaisers Markianos von 453; vgl. Eduard Schwartz (ed.), Concilium universale chalcedonense [ACO II 1/3], Berlin/Leipzig 1935 131f); Photios (Mitte des 6. Jh.s, vgl. *pr. spir.* CXXVII); Theodoros (um 621- vor 633 als letzter Bischof, der wohl noch in Pharan residierte. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 19, diskutiert darüber hinaus, ob der bei Ammonios erwähnte Moses von Pharan mit einem auf Verlangen der Sarazenenfürstin Mavia eingesetzten Sarazenenbischof Moses gleichzusetzen ist, ohne sich definitiv für die Identifizierung zu entscheiden. Ferner erwähnt er ebd. für das 4. Jh. einen Beleg für einen Bischof Agapetos. Da sich dieser Hinweis aber erst im Menologion des Basileios aus dem späten 10. Jh. findet, hält ihn auch Dahari für unzuverlässig. Zur Transferierung des Bischofsitzes von Pharan zum Dornbuschkloster im 9. Jh. vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 54.

[20] Vgl. W. Elert, *Ausgang* (vgl. o. Anm. 18) S. 194. Dementsprechend ist auch *pr. spir.* CXXVII zu entnehmen, daß der Jerusalemer Patriarch Aufsichtsfunktion über die Mönche, ja selbst über den damaligen Bischof Photios innehatte.

[21] Vgl. Peter Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten (HO LXII), Leiden u.a. 2002, S. 482.

[22] Vgl. Benno Rothenberg, An Archeological Survey of South Sinai. First Season 1967/1968. In: PEQ CII/ CIII (1970/71), S. 4-29.

die Zeitenwende.[23] Besonders prägend war aber die im Rahmen der Wiederbesiedlung seit dem 4. Jh starke Spuren hinterlassende Bautätigkeit in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s.[24] In diese Zeit fällt nicht nur der Bau der Stadtmauer,[25] sondern auch die Errichtung mehrerer Kirchen. Sechs Kirchen im Stadtgebiet und auf dem nahegelegenen Ǧabal T□āh□ūna beschreibt Peter Grossmann ausführlich in seiner kleinen Monographie zu Pharan.[26] Von diesen Kirchen vermag er allerdings nur die Bischofskirche[27] und die Stadtkirche Kosmas und Damian[28] eindeutig um die Jahrhundertwende bzw. in die zweite Hälfte des 6. Jh.s zu datieren.[29] Im Blick auf die Gipfelkapelle des Ǧabal T□āh□ūna dürften die neuen Ausgrabungen des Jahres 2002 neue Ergebnisse zur Baugeschichte erbracht haben, die allerdings noch nicht publiziert worden sind.[30] Im Ausgrabungsbericht der Expedition von 1992 führt Michael Jones ferner zahlreiche Gefäße und Scherben aus dem Stadtgebiet auf, die aus dem 6. Jahrhundert stammen.[31] Ebenfalls ins 6. Jh.[32] fallen wahrscheinlich mehrere Pilgerinschriften bzw. Graffiti in griechischer Sprache am Ǧabal T□āh□ūna, die Andreas Reichert in genanntem Ausgrabungsbericht vorstellt. Von besonderem Interesse ist dabei ein Monogramm des Namens Justinianos.[33] Das Monogramm ähnelt stark dem bekannten Monogramm des gleichnamigen Kaisers und stellt das einzige bekannte Monogramm dieses Namens auf dem Sinai dar. Es ist allerdings nicht deutlich, wer es zu welchem Zweck am Ǧabal T□āh□ūna in den Felsen gehauen hat. Deutlich ist lediglich ein bewußter Bezug zur kaiserlichen Namensschreibung.

---

[23] Im 2. Jh. n.Chr. wird sie jedenfalls auch schriftlich erwähnt bei Klaudios Ptolemaios, *Geographia* V, 16 (Carolus Müller [ed.], Claudii Ptolemaei Geographia I 2/2, Paris 1901, S. 994). Aus vorchristlicher Zeit ist archäologisch lediglich ein nabatäisches Heiligtum auf der Akropolis nachweisbar, vgl. P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14) S. 18. Einige Sondagen im Bereich der Stadtkirche Kosmas und Damian haben auch Kulturschichten aus dem späten 1. und beginnenden 2. Jh. zutage gebracht, vgl. a.a.O. S. 20.

[24] P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14) S. 21 spricht von einer Neubesiedlung der Stadt nach einer Unterbrechung der Siedlungskontinuität in der Mitte des 2. Jh.s im Laufe des 4. Jh.s möglicherweise im Zusammenhang des aufkommenden Priesterbetriebs.

[25] Vgl. P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl o. Anm. 14) S. 31, der die Stadtmauer in die Mitte des 6. Jh.s oder kurz danach datiert. In dem Pilgerbericht des Anonymus von Placentia, *Itinerarium* (vor 560) cap. XL wird sie bereits erwähnt (vgl. a.a.O. S. 46). Sie diente demnach anscheinend weniger zum Schutz vor Angriffen von außen als vielmehr zum Schutz des Eigentums bei Abwesenheit, da sie von außen verschlossen wurde.

[26] P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14). Vgl. neuerdings auch den Überblick in ders., *Christliche Architektur* (vgl. o. Anm. 21) S. 482-487, wo er noch einige weitere unbedeutendere Kirchenbauten aufführt.

[27] Vgl. zur Datierung der Bischofskirche aufgrund von Keramikfunden kurz vor die Mitte des 6. Jh.s P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14) S. 65; vgl. ferner ders., Michael Jones und Andreas Reichert, Report on the Season in Firan – Sinaï (February-March 1992). In: ByZ LXXXIX (1996), S. 11-36, hier S. 12. Er nimmt den Umbau der Apsis und die Erweiterung des Presbyteriums in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s an.

[28] Zur Datierung der Stadtkirche Kosmas und Damian nach der Mitte des 6. Jh.s, vgl. P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14), S. 74 sowie *Report* (vgl. o. Anm. 27) S. 12.

[29] Auch die mittlere Kirche auf dem Ǧabal T□āh□ūna datiert P. Grossmann, *Christliche Architektur* (vgl. o. Anm. 21) inzwischen, allerdings sehr vorsichtig, ins 6. Jh. Sie habe als Friedhofskirche fungiert.

[30] P. Grossmann, *Christliche Architektur* (vgl. o. Anm. 21) S. 482 datiert den Ursprungsbau in das letzte Viertel des 4. Jh.s, da er bereits von Egeria besucht worden ist.

[31] Vgl. P. Grossmann u.a., *Report* (vgl. o. Anm. 27) S. 22; 23; 24; 27. In seiner Zusammenfassung hält er zum Scherbenbefund fest, daß es zwei eindeutige Phasen von starker Porzellannutzung gegeben habe, von denen die erste bis in die Mitte des 2. Jh.s fiel. Die zweite erstreckte sich nach den Ausführungen a.a.O. S. 28 vom frühen fünften bis etwa ins frühe achte Jh.

[32] Zur Datierung vgl. P. Grossmann u.a., *Report* (vgl. o. Anm. 27) S. 36.

[33] Vgl. P. Grossmann u.a., *Report* (vgl. o. Anm. 27) S. 31-33 zu Inschriften auf einem etwa 80 m unterhalb des Gipfels befindlichen Stein. Abgebildet ist das Monogramm a.a.O. auf S. 32.

Ein relativ schnelles Ende muß Pharan nach dem Ausbruch des Krieges zwischen dem Persischen Großkönig Chosru II. (590-628) und dem Römischen Reich gefunden haben, welcher bekanntlich 614 zum Fall von Jerusalem und seit 619 zum Fall von Ägypten führte. Wenn auch die Sinai-Halbinsel nicht mit persischen Truppen besetzt gewesen sein dürfte, so hat sich dennoch durch die Niederlage der Römer ein andauernder Zustand politischer Unsicherheit insbesondere im Blick auf die sich bis dahin zurückhaltenden Nomadenstämme ergeben.[34] Den wahrscheinlich erst in die Zeit des Kalifen Abd al-Malik ibn Marwan (685-705) zu datierenden[35] Angriff auf die Stadt durch ein christenfeindliches Araberheer reflektiert die von Nau im Anhang zu seiner Ausgabe der Diegemata I-XL[36] befindliche Erzählung, deren geographischen Rahmen Andreas Reichert zu erhellen vermocht hat.[37]

Fassen wir die Ausführungen zur Stadt Pharan zusammen, so läßt sich zumindest eine starke Prosperität der Stadt um die Mitte des 6. Jh.s. festhalten. Kirchlich gesehen ist ferner auf die jurisdiktionelle Unterstellung unter Jerusalem hingewiesen worden. Diese beiden Fakten stehen wiederum in enger Verbindung mit der justinianischen Politik. Möglicherweise läßt sich die Entwicklung der Stadt um die Jahrhundertmitte ebenso auf das Wirken des Kaisers zurückführen wie die starke Verbindung mit Palästina, die durch die Novelle 103 des Kaisers mitgefördert worden sein mag.[38] Sollten die oben angestellten Vermutungen zutreffen, so könnte der Ausbau Pharans durch Justinian als einer Art Militärlager sogar bei Prokop erwähnt worden sein.[39] Es ist belegt, daß die Pharaniten im 6. Jh. auch in Ägypten bei Verteidigungsmaßnahmen des byzantinischen Reiches einbezogen wurden.[40] Nicht nur das Dornbusch-Kloster und seine unmittelbare Umgebung, auch die anderen Zentren des Sinais wären durch den Kaiser dementsprechend maßgeblich geprägt. Das trifft auch für den nächsten zu untersuchenden Ort zu, die klösterliche Siedlung in Raithu und deren unmittelbare Umgebung:

Zur klösterlichen Siedlung in Raithu

Die Lage der Siedlung bzw. Lavra von Raithu, des dritten bedeutenden monastischen Zentrums auf der Sinai-Halbinsel, war in der Forschung umstritten.[41] Üblicherweise

[34] Vgl. P. Grossmann, *Antike Stadt* S. 33. Er erwähnt auch Ende des 6. Jh.s abbrechende Münzfunde. Die endgültige Aufgabe der Stadt sei aber nach antiken Quellen wie der *Geschichte des Kaisers Heraklios* des armenischen Bischofs Sebeos oder der Chronographie des *Theophanes* in arabischer Zeit erfolgt (vgl. a.a.O. S. 33f.).

[35] Zur Datierung vgl. P. Grossmann, *Antike Stadt* (vgl. o. Anm. 14) S. 35.

[36] François Nau, (ed.), Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai. In: OC II (1902), S. 58-89, hier S. 87-89.

[37] Vgl. Andreas Reichert, Eine Fluchtburg christlicher Sarazenen bei Pharan im Südsinai. Archäologische Anmerkungen zu einer hagiographischen Anekdote des Anastasios Sinaites. In: Martin Krause und Sofia Schaten (ed.), ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients III), Wiesbaden 1998, S. 273-288.

[38] Vgl. zu dieser Novelle Philip Mayerson, Justinian's Novel 103 and the Reorganization of Palestine. In: Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993), Jerusalem 1994, S. 294-300.

[39] Vgl. o. S. 257.

[40] Vgl. I. Shahîd, *Byzantium* (vgl. o. Anm. 4) S. 970. Er belegt mithilfe von Papyri Einsätze von Pharaniten in der Thebais 524/25; 529/30 und 553/54.

[41] Neben der klösterlichen Siedlung hat es auch eine benachbarte Stadt Raithu nahe am Meer gegeben, über die allerdings kaum etwas bekannt ist, vgl. I. Shahîd, *Byzantium* (vgl. o. Anm. 4) S. 971. Shahîd hebt hier wie dort die arabische Population besonders hervor.

wird es heute mit at□-T□ūr[42] im Südwesten der Sinai-Halbinsel[43] bzw. dem nahegelegenen Bir Abu Suweira[44] identifiziert. Dort hat man entsprechende archäologische Überreste gefunden. Robert Devreesse setzte es hingegen in seinem Aufsatz zum Sinai-Christentum aus dem Jahr 1940 fälschlicherweise weiter im Norden mit Elim bzw. Arandara beim Wadi Quarantal gleich. Er verwies auf die Parallelisierung des Ortes mit dem antiken Elim (Ἐλείμ) bei Kosmas Indikopleustes.[45] Gegen die Lokalisierung bei Devreesse wandte sich unter Berufung auf die geographischen Angaben in der *relatio* des Ammonios u.a. Derwas Chitty, dem ich hier folge.[46] Die Siedlung war allerdings nicht auf Bir Abu Suweira beschränkt. Vielmehr ist von mehreren Zentren um Raithu auszugehen. In Bir Abu Suweira lagen wohl die Anachoretenhöhlen, die Ammonios beschreibt und die sich heute noch archäologisch nachweisen lassen.[47] Auch die im *Gerontikon* immer wieder angesprochene Lavra ist womöglich hier zu lokalisieren. Ammonios schreibt von einem Kyriakon, einer zentralen Kirche, die nicht direkt am Berg, sondern in der Nähe gewesen sei (πλήσιον τοῦ ὄρους). Die Beschreibung könnte durchaus mit der Lage des sogenannten „Johannes-Klosters" übereinstimmen.[48] Uzi Dahari vermutet das eigentliche Zentrum der Mönchssiedlung mit einer justinianischen Klosteranlage allerdings südlich des heutigen at□-T□ūr in Ra's Ra'iya.[49] Dafür spräche die weiter unten erwähnte[50] Bezeichnung des Ortes bei Eutychios. Zur Zeit der Abfassung von Dahari waren einige Ausgrabungen freilich noch nicht durchgeführt

[42] Zu at□-T□ūr im 19. Jh. vgl. G. Ebers, *Gosen* (vgl. o. Anm. 16) S. 369f. Er berichtet von einem Kloster, das zu seinen Zeiten ganz verfallen sei (a.a.O. S. 371). Damit scheint er das heutige Georgskloster zu bezeichnen, da es in der Nähe des Kastells Kal'at et□ T□ôr steht. Zur Umgebung schreibt er a.a.O. S. 372: „An dem Abhange des Ǧ. Óammâm, unweit des genannten Wadi, finden sich in dem Kalkstein des Berges zahlreiche Eremitenhöhlen, in denen Anachoreten gehaust haben, welche doch erst spät von den Beduinen vertrieben worden sein können, da Schubert unter den hier vorhandenen griechischen und armenischen Inschriften eine vom Jahre 1633 fand. Eine zeitgenössische Beschreibung bietet R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 400f. P. Grossmann, *Christliche Architektur* (vgl. o. Anm. 21) S. 248 erwähnt zwar die Lavra als eine der bedeutendsten im ägyptischen Raum, führt aber über Solzbacher hinaus keine neuere Literatur an und lokalisiert die Lavra auch nicht. Eine Lokalisierung Raithus fehlt auch bei Robert Schick, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study (Studies in Late Antiquity and Early Islam II), Princeton/ New Jersey 1995, S. 436, dessen Abschnitt über Raithu freilich ziemlich fehlerhaft ist (z.B. Verwechselung von Daniel und Johannes von Raithu!).

[43] Vgl. z.B. P. Maiberger, *Untersuchungen* (vgl. o. Anm. 11) S. 14; Derwas J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966, S. 71.

[44] Vgl. Philip Mayerson, The Ammonius Narrative: Bedouin and Blemmye Attacks in Sinai. In: Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993), Jerusalem 1994, S. 148-163, hier S. 157.

[45] Vgl. Kosmas Indikopleustes, *Topographia* V,14 (Wanda Wolska-Conus [ed.], Cosmas Indikopleustès. Topographie chrétienne I [Livres I-IV][SC CXLI], Paris 1968 Bd. II, S. 27) bzw. Robert Devreesse, Le Christianisme dans la Péninsule sinaitique, des origines a l'arrivée des Musulmans. In: RB XLIX (1940), S. 205-223, hier S. 210.

[46] Vgl. D. Chitty, *Desert* (vgl. o. Anm 43) S. 79 Anm. 84.

[47] Vgl. Ammonios, *Relatio* (ed. F.F. Combefis, Illvstrivm Christi Martyrvm lecti triumphi, vetvtis Graecorum monumentis consignati, ex tribvs antiquissimis regiae Lutetiae bibliothecis, F. Franc. Combefis produxit latine reddidit strictim notis illustravit, Paris 1660, S. 88-132, hier S. 98): Ἐν τούτῳ τῷ ὄρει πολλοὶ τῶν ἀναχωριτῶν εἶχον τὴν οἴκησιν, κατὰ τὸν Ἀπόστολον, ἐν ὄρεσιν, καὶ σπηλαίοις… Vgl. zu Bir Abu Suweira a. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 146.

[48] Schon G. Ebers, *Gosen* (vgl. o. Anm. 16) S. 372 lokalisiert die Anachoretenhöhlen „unweit" von Qaryat al-Wādī.

[49] Vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 141.

[50] Vgl. u. S. 264.

worden.[51] Inzwischen haben sie an verschiedenen Stellen der Umgebung stattgefunden. Sowohl die Funde in Ra's Ra'iya als auch im „Johannes-Kloster" in Qaryat al-Wādī lassen freilich keine ursprünglich monastische Besiedlung vermuten. Das Gebäude in Ra's Ra'iya lag wie die Anlage in Qaryat al-Wādī in unmittelbarer Nähe zu einer größeren Siedlung. Beide aus justinianischer Zeit stammenden Anlagen sind stark befestigt und haben wohl zunächst eher als Militärstützpunkte gedient. Das als „Johannes-Kloster" bezeichnete *castrum* ist allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nach der Eroberung des Sinai durch die Araber tatsächlich als Kloster genutzt worden. Schon vorher ist die ursprünglich quadratische Anlage erheblich erweitert worden.[52] Vorgängerbauten sind in beiden Fällen archäologisch noch nicht nachgewiesen.

Auch in Raithu scheint es ähnlich wie am Dornbusch-Kloster im 6. Jh. starke Eingriffe in die Infrastruktur des monastischen Lebens gegeben zu haben. In der Erzählung CXXII im *Leimonarion* des Johannes Moschos spiegeln sich die unterschiedlichen monastischen Sozialformen als ein spannungsreiches Nebeneinander wieder.[53] Auf der einen Seite gibt es in Raithu in der 2. Hälfte des 6. Jh.s anscheinend stärker koinobitische Leitungsstrukturen. Dafür spricht vor allem der Titel eines ἡγούμενος für Johannes Kilex.[54] Auf der anderen Seite kommen selbst dort Mönche in den Gottesdienst, die als unbekleidete Wanderer die radikalsten Formen des Eremitenlebens repräsentieren. In der Erzählung bei Moschos gibt Stephanos der Kappadokier, der aus Raithu berichtet, einerseits das anachoretische Ideal wieder, das sogar zum Wasserwandel befähigt, auf der anderen Seite aber auch die realistische Einschätzung der Notwendigkeit für zahlreiche Mönche, in zunächst lavrenähnlicher Struktur zu leben. Dementsprechend haben ihn die beiden nackten Asketen aufgefordert, in Raithu „gut zu sitzen" und zur Ruhe zu kommen.[55] Ammonios betont im Blick auf Abbas Joseph von Aila, daß sein Schüler nicht mit ihm, sondern in der Nähe einer anderen Behausung gelebt hat.[56] Dementsprechend konnte selbst ein Lehrer-Schüler-Verhältnis in Raithu anachoretische oder seminanachoretische Züge tragen. In jedem Fall stand das Mönchtum hier den ägyptischen semianachoretischen Mönchskolonien der Sketis und des Antoniosberges nahe.[57]

---

[51] In at□-T□ūr und in Ra's Ra'iya ist von Japanern in Kooperation mit dem Egyptian Ministry of Antiquities seit 1985 gegraben worden. Die Grabungen sind bereits erwähnt bei U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 140 und Joseph John Hobbs, Mount Sinai, Austin 1995, hier S. 86. Erste Grabungsberichte liegen vor, vgl. M. Kawatoko, A port city site on the Sinai Peninsula al-Tur. The 11th expedition in 1994. A summary report, Tokio 1995. Zum Johanneskloster vgl. a. P. Grossmann nach der folgenden Anmerkung.

[52] Vgl. P. Grossmann, *Christliche Architektur* (vgl. o. Anm. 21) S. 358-361. Für die Justinianische Gründung sprechen vergleichbare *castra* an der persischen Front aus justinianischer Zeit (vgl. a.a.O S. 358). Bei dem Anbau handelt es sich um das westliche Drittel (vgl. a.a.O S. 359). Insbesondere die Verstärkung der Türme durch innere Gurtbogen spricht dafür, daß dort Geschütze aufgestellt waren. Grossmann geht a.a.O S. 359 von einer zweigeschossigen Anlage aus. Schon zu dem *castrum* gehörte eine langgestreckte einschiffige Kirche (vgl. a.a.O. S. 360 und 179). Die Übernahme des bereits teilweise zerstörten *castrum* durch Mönche schildert Grossmann a.a.O. S. 361.

[53] Vgl. a. R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 274, der in dieser Erzählung allerdings die Spannung zwischen Koinobitismus und dem anachoretischen Ideal nicht genügend hervorhebt.

[54] Vgl. Apophthegma Johannes der Eunuch 3 (G 403).

[55] Vgl. Johannes Moschos, *pr. spir.* CXXII nach Philip Pattenden, The Text of the *Pratum Spirituale*. In: JTHS XXVI (1975), S. 38-54, hier S. 51f.

[56] Vgl. Ammonios, *Relatio* (ed. Combefis [vgl. o. Anm. 47] S. 103); ferner über das Zusammenleben von Lehrern und Schülern in gemeinsamen Behausungen U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S.155.

[57] Vgl. unter Berufung auf die *Apophthegmata Patrum* ohne nähere Quellenangabe U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 139.

Es ist eher zu bezweifeln, daß Raithu schon im vierten Jh. so befestigt war, wie es die Erzählung des Ammonios andeutet. Ammonios, der häufig mit seinem gesamten Bericht ins 4. Jahrhundert datiert wird, berichtet in seiner *relatio* von einem λεγόμενον κάστρον,[58] das doppelte Mannshöhe erreiche. Sollte dieses bereits aus dem 4. Jh. stammen, müßte man davon ausgehen, daß der Bericht von Johannes von Nikiu[59] über den Bau von Befestigungsanlagen (sic!) unter dem Kaiser Anastasios bzw. korrekter der Bericht von Eutychios, der vom Bau einer Befestigung in Raithu unter Justinian spricht,[60] entweder aus Unkenntnis einen Vorgängerbau übersehen haben, oder das vollständige Abtragen der Mauern aus dem vierten Jahrhundert voraussetzen. Aus den *Annales* des Eutychios[61] sind nämlich folgende Fakten zu entnehmen, die mit großer Wahrscheinlichkeit Historizität beanspruchen dürfen: 1) Justinian hat nicht nur am Dornbuschkloster, sondern auch in Qulzum (Kolzem; Kolzum) für eine Kirche des Hl. Athanasios und in Raya (Raithu) für ein befestigtes Bauwerk gesorgt. 2) Diese beiden Bauten sind vor der Befestigungsanlage am Dornbusch begonnen worden. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß der sich ursprünglich nur auf Ereignisse um den Dornbusch konzentrierende Bericht des Ammonios im Blick auf die Märtyrer von Raithu im 6. Jh.

---

[58] Vgl. Ammonios, *Relatio* (ed. Combefis [vgl. o. Anm. 47] S. 110).

[59] Johannes von Nikiu spricht bemerkenswerterweise nicht vom Bau eines Klosters nach der Ermordung der Raithenser Mönche, sondern von Befestigungsanlagen, vgl. HE LXXXIX 33f. (Robert Henry Charles, The Chronicle of John [c. 690 A.D.], Coptic Bishop of Nikiu. Being a History of Egypt before and during the Arab Conquest. Translated from Hermann Zotenberg's Edition of the Ethiopic Version [Text and Translation Society, London III], London [repr. Amsterdam] 1916, S. 125). Möglicherweise ist diese Aussage so zu verstehen, daß auch Johannes von Nikiu zwischen den militärischen Befestigungsanalgen und den monastischen Siedlungen wohl zu unterscheiden wußte. Beachtenswert ist an der Aussage bei Johannes, daß der Kaiser erst nach den Angriffen auf die Mönche Befestigungsanlagen baute. Sollte Johannes diese Reihenfolge nicht frei erfunden haben, müßte das λεγόμενον κάστρον bei Ammonios und Moschos einen Vorgängerbau darstellen, der nicht mit der kaiserlichen Stiftung zu identifizieren wäre.

[60] Vgl. nochmals die Übersetzung des gr. Textes bei P. Maiberger, *Untersuchungen* (vgl. o. Anm. 11) S. 106 bzw. des arabischen Textes Michael Breydy (ed.), Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ib Bat□rīq um 935 A.D. (CSCO CDLXXII [Scriptores Arabici XLV]), Louvain 1985 S. 89. Eutychios ist hier der tendenziell orientierten Zuordnung des Baus zu Kaiser Anastasios durch Johannes von Nikiu vorzuziehen. Nach U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 23; 141, spricht nicht nur die anti-justinianische Tendenz des Non-Chalkedonenser Johannes von Nikiu (vgl. u.a. HE XC 83; tr. R.H. Charles [vgl. o. Anm. 59] S. 143, wo Johannes von Nikiu nach der Erinnerung ägyptischer Mönche katastrophale Erdbeben mit dem Glaubensabfall unter Justinian in Verbindung bringt, sowie R. Solzbacher, *Mönche* [vgl. o. Anm. 8] S. 254) gegen diese Zuschreibung, sondern auch die Übereinstimmung der archäologischen Reste in Raithu mit der Klosteranlage Justinians am Mosesberg. Bemerkenswert ist allerdings, daß Johannes von Nikiu von mehreren „forts" spricht, die der Kaiser gebaut hat. Nach den obigen Ausführungen (vgl. o. S. 263) vermutet P. Grossmann, daß das Johannes-Kloster in at□-T□ūr zunächst auch nur eine Befestigungsanlage gewesen sei. Durch ihre starken Befestigungstürme unterscheidet sie sich eben doch deutlich von der Architektur des Dornbusch-Klosters. Eine zweite erwähnten wir in Ra's Ra'iya. Diesem archäologischen Befund kommt Johannes von Nikiu näher als Eutychios. Zu dessen Zeiten scheint das ehemalige Fort bereits als Kloster umfunktioniert worden zu sein. (vgl. HE LXXXIX, 33f.; tr. R.H. Charles [vgl. o. Anm. 59] S. 125). Die Verwechselung von Anastasios und Justinian braucht nicht unbedingt polemische Ursachen zu haben. Auch in der Geschichte der Kopten des islamischen Historikers Makrizi (tr. F. Wüstenfeld [vgl. o. Anm. 12] S. 42) findet sich der Hinweis darauf, daß Anastasios zumindest dem Jerusalemer Patriarchen Elias eine bedeutende Summe zur Wiederherstellung der Kirchen und Klöster überließ. Es ist nicht auszuschließen, daß Auswirkungen dieser Spende von Johannes von Nikiu kurzerhand auch für Raithu vermutet wurden. Makrizi selber schreibt freilich die Baumaßnahmen zumindest am Dornbuschkloster Justinian zu (ed. F. Wüstenfeld S. 44).

[61] Vgl. die Übersetzung des gr. Textes bei P. Maiberger, *Untersuchungen* (vgl. o. Anm. 11) S. 106 bzw. des arabischen Textes M. Breydy (vgl. o. Anm. 60) S. 89.

ergänzt wurde.[62] Schon Philipp Mayerson war aufgefallen, daß die Berichte über die Überfälle am Berg Sinai und über jene in Raithu unterschiedliche Glaubwürdigkeit beanspruchen können.[63] Über Mayerson hinaus ist noch zu bemerken, daß sich die beiden Teile des Berichtes stilistisch stark voneinander unterscheiden. Während der Bericht über die Märtyrer am Ǧabal Mūsā in knapper, sich auf das eigentliche Geschehen konzentrierender Art gestaltet ist, holt der Bericht über Raithu weit aus, schildert u.a. auch in hagiographischer Breite Leben und Wirken des Abba Moses.[64] Überhaupt führt er zahlreiche Details des monastischen Lebens in Raithu an.[65] Stilistisch erinnert dieser Teil eher an die Erzählungen bei Johannes Moschos. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß der Bericht über die Blemmyer-Attacke auf Raithu im 6. Jh. jenem über die bereits länger zurückliegenden Überfälle auf die Gemeinschaft am Ǧabal Mūsā nachträglich angefügt und die Zahl der Opfer an den ersten Überfall angeglichen wurde. Die Inschrift in der nördlichen Seitenkapelle im Katholikon des Dornbusch-Klosters, die an die vierzig Märtyerer bzw. die Märtyrer vom 14. Januar erinnert, dürfte dann zeitgleich mit dem zweiten Teil der Ammonios-*relatio* entstanden sein.[66] Die Inschrift

[62] D. Chitty, *Desert* (vgl. o. Anm. 43) S. 171 datiert die *Relatio* des Ammonios insgesamt in das 6. Jh.: „Its atmosphere is surely that of the sixth century – the monks of Sinai retreating into a fortress and a tower, and even the name, Doulas, of the hegumen identical with that of the hegumen in whose time, it seems, the fort was built in A.D. 556-7. Its claim to come from the time of a Patriarch Peter of Alexandria in flight from persecution – we suppose Peter II (A.D. 373-80) is intended – is surely an anchronism.“ Chitty widersprechen aber u.a. die bereits o. S. 257 erwähnten archäologischen Befunde. Ein Befestigungsturm, der älter als die justinianische Klosteranalage ist, wurde von Grossmann eindeutig nachgewiesen. Der Name Doulas findet sich lediglich auf einer sehr späten Inschrift. Es leuchtet nicht ein, warum der Bezug auf Peter ein Anachronismus sein sollte (vgl. z.B. a. H. Skrobucha, *Sinai* S. 32).

[63] Vgl. P. Mayerson, *Ammonius* (vgl. o. Anm. 44) S. 161; 163. R. Devreesse, *Christianisme* S. 219 datiert Ammonios ins 6. Jh. Ebenso Ihor Ševčenko, The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of Its Inscriptions. In: DOP XX (1966), S. 255-264+ Tafel 1-18, S. 258, der eine Parallele zu einer Inschrift für vierzig Märtyrer in der Südkapelle der Klosterkirche sieht. Beide Quellen hätten dem Kloster bei der Förderung von Lokaltraditionen helfen sollen. Von der Spätdatierung ins 6. Jh. setzt sich bereits P. Mayerson, *Ammonius* (vgl. o. Anm. 44) kritisch ab. Er macht in seinem Aufsatz deutlich, daß die meisten Elemente der Erzählungen durchaus in den historischen Kontext des 4. Jh.s passen (vgl. z.B. die Zusammenfassung a.a.O. S. 139f.; kritischer allerdings ders., Observations on the ‘Nilus’ *Narrationes*: Evidence for an Unknown Christian Sect? In: Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993), Jerusalem 1994, S. 105-128, hier S. 109). Lediglich im Bericht über die Blemmyer-Attacken auf Raithu vermutet Mayerson einige Details, die aus anderen Quellen stammen oder auf Übertreibung zurückführbar sein könnten (vgl. u.a. a.a.O. S. 148). P. Mayerson, *Ammonius* (vgl. O. Anm. 44) S. 136 bemerkt darüberhinaus, daß man die *Relatio* des Ammonios wie auch die *Narrationes* des Neilos (zu deren Datierung ins 4./5. Jh. oder zumindest einem historischen *setting* aus dieser Zeit, vgl. a. P. Mayerson, *Observations* S. 105f.) als Reisebericht aufzufassen habe. Zur Frühdatierung des Überfalls auf das Jahr 367 vgl a. Peter Grossmann, Besuche und Überfälle in der vorjustinianischen Laura am Mosesberg: Zur Glaubwürdigkeit der diesbezüglichen Quellentexte im Hinblick auf die mitgeteilten topographischen Gegebenheiten. In: ByZ XCII (1999), S. 455-465, hier S. 457-59. Ammonios berichtet demnach von einem Überfall auf das Dornbusch-Kloster, der in den Jahren 375-77 stattgefunden habe.

[64] Yoram Tsafrir, Monks and Monasteries in Southern Sinai. In: ders. (ed.), Ancient Churches Revealed, Jerusalem; Washington D.C. 1993, S. 315-333, hier S. 322 vermutet, daß dieser Abbas Moses mit dem bei Evagrios und Sokrates erwähnten Beduinen-Bischof gleichzusetzen sei. Es leuchtet allerdings nicht ein, warum dies bei Ammonios nicht erwähnt sein sollte. Vgl. hier auch nochmals die obigen Ausführungen S. 259.

[65] Vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 138f.

[66] Ein Abdruck der Inschrift findet sich bei I. Ševčenko, *Period* (vgl. o. Anm. 63) S. 263 Nr. 6. Zur Kritik an der Lesart Ševčenkos bei Philip Mayerson, An Inscription in the Monastery of St. Catherine and the Martyr Tradition in Sinai. In: Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993), Jerusalem 1994, S. 129-133, vgl. Andreas Müller, Die Vita Johannes des Sinaiten von Daniel von Raithu. Ein Beitrag zur byzantinischen Hagiographie. In: ByZ XCV (2002), S. 585-601, hier S. 594 Anm. 43.

würde der Märtyrer von Raithu gedenken, die gleich an Zahl mit den gut zweihundert Jahre früheren am Ǧabal Mūsā waren. Die Befestigung, die die Blemmyer zu stürmen versuchten, würde dementsprechend aus dem 6. und nicht bereits aus dem 4. Jahrhundert stammen. Es handelt sich um dieselbe Anlage, die auch im *Leimonarion* CXXII[67] des Johannes Moschos erwähnt wird. Bereits Philip Mayerson verwies darauf, daß sie sich noch heute archäologisch nachweisen läßt.[68] Geht man von dem Abschluß des Klosterbaus am Batos um das Jahr 557 aus, so ist die Bauttätigkeit in Raithu um 540 wahrscheinlich, wenn diese wirklich mit Eutychios früher als am Dornbuschkloster zu datieren ist.[69] Es ist möglich, daß auch hier die Anlage in erster Linie dem Schutz der Mönche, darüberhinaus allerdings auch einer strafferen Organisierung des monastischen Lebens gedient haben dürfte.

Raithu dürfte neben der Mönchssiedlung am Dornbusch-Kloster das bedeutendste monastische Zentrum in der Spätantike auf dem Sinai dargestellt haben. Die bei Ammonios berichtete Zahl von 43 Mönchen, die dort u.a. in Höhlen als „Anachoreten" lebten,[70] entspricht freilich – wie bereits angemerkt – wohl eher einer Konstruktion, um auf 40 Opfer bei der Blemmyer-Attacke zu kommen, und dürfte nach den obigen Ausführungen auch nicht für das vierte Jahrhundert zutreffen. Ab dem dem 5. bis zum beginnenden 7. Jh. scheint der Ort aber dennoch eine große Bedeutung gehabt zu haben. Er findet sich nicht nur im *Gerontikon,*[71] der *Vita Euthymii* des Kyrill von Skythopolis,[72] den *Plerophorien* des Johannes Rufus von Maiouma,[73] der *Vita Georgii Chozebitae*[74] und dem *Leimonarion* des Johannes Moschos.[75] Auf der Synode in Konstantino-

[67] Vgl. nochmals den Text u.a. bei P. Pattenden, *Text* S. 52.

[68] Vgl. P. Mayerson, *Ammonius* (vgl. o. Anm. 44) S. 161, der in Bir Abu Suweira eine entsprechende Mauerruine besuchte und sie ins 6. Jh. datiert, allerdings ohne die entsprechenden Schlüsse im Blick auf die *Relatio* zu ziehen. Dahari beschreibt dort nur drei Höhlen. Ich selber habe Bir Abu Suweira nicht besuchen können, weil die ägyptische Regierung in dieser Region ein militärisches Sperrgebiet eingerichtet hat.

[69] Vgl. Eutyches *Annales* ed. M. Breydy (vgl. o. Anm. 60) S. 89. Dementsprechend datiert z.B. Demetrios G. Tsames, Τό Γεροντικό τοῦ Σινᾶ, Thessaloniki ^{3}2000, S. 62 Anm. 1 den Bau auf das Jahr 540 n.Chr.

[70] Vgl. ed. Combefis (vgl. o. Anm. 47) S. 107 (ἤμεθα δὲ οἱ πάντες τεσσαράκοντα τρεῖς τὸν ἀριθμὸν καταμόνας ἀσκοῦντες) und zu den konkreten archäologisch nachgewiesenen Wohnorten P. Mayerson, *Ammonius* (vgl. o. Anm. 44) S. 157. Es ist allerdings fraglich, wie viele Mönche im 6. Jh. wirklich noch als Einsiedler in den Höhlen von Raithu gelebt haben. Ammonios' Darstellung hat an dieser Stelle sicher einen stark idealisierenden Zug.

[71] Vgl. z.B. Petros Pionites 3 (G 784); hier von Mahlzeiten in der Kirche und getrennt nach Tischen für Altväter und normale Mönche die Rede); Sisoes 17 (G 820; zu Ammon von Raithou; vgl. zu diesem auch D. Chitty, *Desert* [vgl. o. Anm. 43] S. 79 Anm. 83); Sisoes 26 (G 829). Ammon ist in das frühe 5. Jh. zu datieren, vgl. a.a.O. S. 169. Vgl. ferner Johannes der Eunuch 3 (G 403; zu Johannes Kilex, Vorsteher von Raithu! Vgl. zu diesem u. S. 276). Vgl. zu den Sinai-Apophthegmata U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 21f., wo er auch auf Sondertraditionen z.B. in den armenischen Apophthegmata verweist und eine große Nähe zwischen Raithu und dem Mönchtum der Apophthegmata im Unterschied zum Dornbuschkloster konstatiert.

[72] In der Liste der ersten 12 Schüler des Euthymios in seiner Lavra befinden sich auch drei Schüler aus Raithu, vgl. *Vita Euthymii* 16 (ed. Eduard Schwartz, Kyrillos von Skythopolis [TU IV 4. Reihe 2. Heft = XLIX/2], Leipzig 1939 S. 26 Z.10).

[73] Johannes Rufus erwähnt *Plerophorien* XXX (ed. François Nau, Jean Rufus, évêque de Maiouma, Plérophories c'est-a-dire témoinages et révélations (PO VIII/1), Paris 1911, S. 72 [472]) einen Einsiedler Zosimas, der von Raithu im Anschluß an das Konzil von Chalkedon nach Jerusalem, Bethel und schließlich zu Petrus dem Iberer in die Gaza-Region übersiedelte.

[74] Vgl. *Vita Georgii Chozebitae* VIII 31f. (ed. C. Houze, Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi Vita auctore Antonio eijus discipulo. In: AnBoll VII (1888), S. 95-144. 336-372, hier S. 131f.). Dort wird davon berichtet, daß der Abt Dorotheos von Choziba zwei Novizen, die sich aufgrund der Straßenblockade durch räuberische Sarazenen nicht nach Raithu begeben konnten, tonsurierte.

pel 536 n.Chr. erscheint sogar ein Apokrisiar und Presbyter für die Mönche des Sinai, Raithu und die Kirche von Pharan in zahlreichen Dokumenten.[76] Letztlich sind aus dieser Zeit drei Autoren namentlich bekannt, von denen der Hegumenos Johannes von Raithu und der Biograph Daniel mit dem Werk des Johannes Sinaites in unmittelbarer Verbindung standen. Letztlich ist Theodor von Raithu, dessen Identifizierung mit Theodor von Pharan in letzter Zeit hinterfragt worden ist, zu nennen.[77] Er hat möglicherweise erst nach dem 6. Jh. gelebt.[78]

Die Geschichte der Raithenser Mönchskolonie ist noch keineswegs geklärt. So ist z.B. noch nicht vollkommen deutlich, wo das λεγόμενον κάστρον des Ammonios und Johannes Moschos zu lokalisieren ist. Lag es direkt in Bir Abu Suweira oder meint die Formulierung „neben dem Berg" bei Ammonios doch die Anlage in Qaryat al-Wādī. Die lokale Nähe spricht für die zweite Annahme. Man kann womöglich davon ausgehen, daß das dortige, wahrscheinlich aus justinianischer Zeit stammende Militärlager auch als Zufluchtsort für die Mönche gedient, seine Kirche eine Art Kyriakon-Funktion gehabt hat. Möglicherweise ist es bereits nach der Blemmyer-Attacke in seiner erweiterten Form von den Mönchen besiedelt worden? Die archäologischen Funde sind noch nicht genügend ausgewertet, um weitere Überlegungen anzustellen. Man kann dennoch auch in Raithu gewaltige Baumaßnahmen in der justinianischen Zeit festhalten. Ferner ist in jedem Fall deutlich, daß auch hier koinobitische und anachoretische bzw. semianachoretische Strukturen in unmittelbarer Nachbarschaft existierten. Letztlich ist die Anfrage des Johannes von Raithu an Johannes Sinaites, ein Enchiridion für die Mönche abzufassen, in einer Situation zu verorten, in der ähnlich wie am Dornbusch-Kloster für den Raum neue monastische Organisationsstrukturen neben die traditionellen treten. Geht man davon aus, daß der Bericht bei Eutychios zutrifft, so hat letztlich Justinian selber auch dieses Zentrum wesentlich umgestaltet und den Mönchen nicht nur mehr Sicherheit selbst finanzieller Art,[79] sondern auch neue monastische Strukturen gewährleistet. Es spricht viel dafür, daß diese in allen wichtigsten Besiedlungszentren auf dem Sinai zu beobachtenden Strukturveränderungen neben dem anwachsenden Pilgerstrom einer der Hauptgründe für die Klage des Orentos gewesen sind.

---

[75] Vgl. *pr. spir.* XVI; CXV; CXVI; CXVII-CXXII; CLIII. Die Erzählungen machen deutlich, daß es Verbindungen von Rhaitu nicht nur nach Palästina, sondern u.a. auch nach Syrien und Ägypten gab. Vgl. a. José S. Palmer, El monacato oriental en el „Pratum Spirituale" de Juan Mosco (Publicaciones de la Fundación Universitaria Espanola: Monografias LIX), Madrid 1993, S. 183.

[76] Vgl. Eduard Schwartz (ed.), Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata. Insunt acta Synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae A. 536 (ACO III), Berlin 1940, S. 37 Nr. 87; S. 51 Nr. 129; S. 130 Nr. 86; S. 134; S. 146 Nr. 82; S. 158 Nr. 86; S. 165 Nr. 90 und S. 174 Nr. 92.

[77] Seit den Forschungen W. Elerts, *Ausgang* (vgl. o. Anm. 18) ist die Identifizierung der beiden Theodore nicht ernsthaft in Frage gestellt worden, vgl. noch Friedhelm Winkelmann, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert) (KGE I/6), Leipzig 1994, S. 63. Einen neuen Vorstoß im Blick auf die Differenzierung der beiden hat 1991 Athanasios Th. Nikas, Θεόδωρος τῆς Ῥαϊθοῦ ἤτοι Βίος, Ἔργα καὶ Διδασκαλία αὐτοῦ (Ἐκδόσεις Ἱ. Μονῆς τοῦ Θεοβαδίστου Ὄρους Σινᾶ V), Athen 1981 unternommen.

[78] Die Datierung Theodors ist freilich umstritten. Franz Diekamp, Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik (OrChrA CXVII), Roma 1938, S. 174 datiert ihn z.B. in die Zeit zwischen 580 und 620.

[79] Vgl. die allerdings wohl etwas übertriebenen Aussagen bei Eutychios zur Versorgung nicht nur der Sklaven beim Kloster, sondern auch des Klosters selber aus ägyptischen Steuermitteln, ed. M. Breydy (vgl. o. Anm. 60) S. 90.

Exkurs: Raithu als Zentrum auf einer vermeintlichen neuen Pilgerroute

Bemerkenswert zu Raithu ist letztlich noch die Vermutung von Uzi Dahari, daß es ab dem Niedergang Pharans im 7. Jh. durch die Araberattacken ein zentraler Punkt auf der Pilgerroute zum Sinai gewesen sei. Diese lief nach Daharis Interpretation des Pilgerberichts von Epiphanios Monachos Hagiopolita nicht mehr durch das Wadi Feiran, sondern die W-Küste des Sinai hinab bis Raithu und von dort durch das Wadi Isleh und das Wadi Muwajed zum Dornbuschkloster.[80] Freilich macht Epiphanios keine genaueren Angaben über seine Reiseroute.[81] Es wird lediglich deutlich, daß er von Raithu aus fünf Tage bis zum Dornbusch-Kloster gewandert ist. Dabei muß er keineswegs die monastischen Zentren am Umm Shomer durchquert haben. Ferner ist der Teil über die Sinaireise in dem Pilgerbericht wahrscheinlich jüngeren Datums und von 715/17 bis ins 11. Jh. hinein zu datieren.[82] Er spiegelt also keineswegs den Zustand einer genau festzulegenden Zeit wieder. Letztlich handelt es sich hier nur um einen Bericht, der nicht unbedingt als repräsentativ für die gesamte Pilgerroutenführung auszuwerten ist. Möglicherweise ist der Pilger absichtlich über Raithu gewandert, weil er nachweisbar ein großes Interesse an Mönchssiedlungen hatte und sich vielleicht auch den von ihm bei Raithu lokalisierten Felsen zeigen lassen wollte, aus dem Moses das Wasser geschlagen hat. Es ist nicht notwendig, aufgrund der Zerstörung Pharans durch die Araber allgemein einen derart großen Umweg für alle Pilger einzuräumen und von Raithu als bedeutendem christlichen Pilgerzentrum zu sprechen.

Expansion oder Rückzug: Mönchtum am Rande und außerhalb der monastischen Zentren des Sinai

Bisher haben wir die Zentren des Mönchtums auf dem Sinai betrachtet, die besonders durch größere Baumaßnahmen im 6. Jh. geprägt waren. In diesen Zentren sind die eigentlichen Neuerungen auf der Halbinsel in dem uns interessierenden Zeitraum zu verorten. Das Bild vom Sinai-Mönchtum bzw. der kirchlichen Situation daselbst im 6. Jh. wäre aber unvollständig, wenn man nur auf diese Zentren schauen würde. Noch zu Zeiten des Johannes Moschos galt der Sinai als ein Ort gesteigerter Askese.[83] Der größte Teil der Mönche war in der Umgebung der genannten Zentren, z.T. aber auch weit von diesen zurückgezogen anzutreffen. Die zunehmende Tendenz des Rückzugs im 6. Jh. läßt sich archäologisch belegen. Den archäologischen Erkentnissen ist hier nachzugehen, um darauf aufbauend Überlegungen darüber anzustellen, welche Haltung sich hinter dieser Form monastischer Siedlungspolitik verbirgt.

In weiten Teilen der südlichen Sinai-Halbinsel sind zahlreiche monastische Siedlungsreste gefunden worden.[84] Diese sind insbesondere von israelischen archäologi-

---

[80] Vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 11. Vgl. zur Routenbeschreibung a. ebd. S. 14f.

[81] Vgl. den bei Herbert Donner, Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita. In: ZDPV LXXXVII (1971), S. 42-91, hier S. 74f. abgedruckten Bericht: …κατήντησεν εἰς ῥαϊθοῦ ἔνθα ἀνηρέθησαν οἱ ἑπτακόσιοι π(ατέ)ρες ὑπὸ τ(ῶν) βαρβάρ(ων)· ἐν ἐκείνῳ δὲ τῶ τόπω (sic!), ἔστι καὶ ἡ ἀκρότομος πέτρα· ἥν ἐπάταξεν ὁ μωυσῆς, καὶ ἐρρύησαν ὕδατα· καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τόπου ὡς ἀπὸ [75] ἡμερῶν ,ε', ἔστι τὸ σινὰ ὄρος· ὁποῦ ἐλάλησεν ὁ θ(εὸ)ς τῶ μωυσῆ… Bemerkenswert ist, daß Epiphanios auch das Grab des Johannes Sinaites im Dornbusch-Kloster lokalisiert, vgl. a.a.O. S. 75: καὶ εἰς τὸ αὐτὸ μοναστηρί(ον) κεῖται ὁ ἐν ἁγίοις π(ατ)ὴρ ἡμ(ῶν) καὶ διδάσκαλος, ὁ κλήμαξ. Vom Grab des Sinaiten ist m.W. sonst nirgends die Rede!

[82] Vgl. John Wilkinson, Jerusalem Pilgrims Before the Crusades, Warminster 1977, S. 198 in Anlehnung an H. Donner.

[83] Vgl. Johannes Moschos, *pr. spir.* CXV.

[84] Freilich bemerkt Y. Tsafrir, *Monks* (vgl. o. Anm. 64) S. 323 einschränkend zu den archäologischen Ergebnissen: „The identification of archeological remains as 'monastic' is difficult and frequently we are even unable to distinguish between early and late remains."

schen Expeditionen von 1967 bis 1982 aufgenommen worden. Ein erster Überblick über die Ergebnisse einer Studie aus den Jahren 1976-1977 findet sich in einem Aufsatz von Israel Finkelstein.[85] Die Zusammenfassung der Ergebnisse eines surveys von 1977-1979 im südsinaitischen Granit-Massiv stellt ferner Uzi Dahari vor, der in der Blütezeit des südsinaitischen Mönchtums von etwa 600 Mönchen in über sechzig archäologisch nachweisbaren „Klöstern" ausgeht.[86] Neuerdings faßte Dahari alle seine Ausgrabungsergebnisse sowie vorhergehende Publikationen anderer Verfasser nochmals in einem Band übersichtlich zusammen.[87] Dort bietet Rivka Calderon auch eine ausführliche Darstellung der Keramikfunde auf dem Sinai, die ebenfalls hauptsächlich ins 6. Jh. zu datieren sind.[88] Im Gegensatz zum Dornbusch-Kloster stellen viele der Ausgrabungen die Kontinuität monastischer Siedlungen des 6. Jh.s mit deren Vorgängern vor Augen. Sie machen deutlich, daß sich semianachoretische Lebensweise auf dem Sinai auch über die justinianische Reform hinaus erhalten hat.

Besonders zahlreiche monastische Ansiedlungen stellte Israel Finkelstein auf dem Ǧabal Sufsafeh,[89] dem in der Tradition mit dem Horeb gleichgesetzten Berg oberhalb des Katharinenklosters, fest. Er rechnet aufgrund der mindestens 15 Gebäudekomplexe[90] und der Einsiedlerzellen, der Größe der Gebäude u.ä. mit etwa 100 Mönchen,[91] die zumindest im 6. Jahrhundert auf diesem Berg gelebt haben dürften.[92] Dabei hat es sich zum größten Teil um Einsiedlerkolonien bzw. in kleineren Mönchsgemeinschaften zusammenlebende Mönche gehandelt.[93] Diese haben womöglich die Gebetsnischen, die Finkelstein in großer Zahl entdeckt hat, für ihre verschiedenen individuellen Gebetszeiten benutzt.[94] Oberhalb des Klosters scheinen sich also Lebensformen erhalten zu haben,[95] die stärker anachoretisch geprägt waren. Möglicherweise hat das Kloster mit sei-

---

[85] Israel Finkelstein, Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai. In: DOP XXXIX (1985), S. 39-75. Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse mitsamt Auswertung findet sich bei I. Finkelstein, Byzantine Remains at Jebel Sufsafeh (Mt. Horeb) in Southern Sinai. In: Tsafrir, Y. (ed.), Ancient Churches Revealed, Jerusalem; Washington D.C. 1993, S. 334-340.

[86] Vgl. U. Dahari, *Lointains monastères* (vgl. o. Anm. 16) S. 144. Vgl. a. a.a.O. S. 150. Der Aufsatz findet sich bereits mit wenigen Abweichungen in englischer Fassung unter dem Titel Remote Monasteries in Southern Sinai and Their Economic Base. In: Tsafrir, Y. (ed.), Ancient Churches Revealed, Jerusalem; Washington D.C. 1993, S. 341-350. Vgl ferner ders., *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 1. Dort datiert Dahari die Ausgrabungen leicht abweichend S. 2 auf 1978-1980. A.a.O. S. 150 geht Dahari von 530 Mönchen in den bereits ausgegrabenen und von mehreren Dutzend Mönchen in den noch nicht entdeckten Ansiedlungen aus und kommt auch auf etwa 600 Mönche, die hauptsächlich in den Gebieten um den Mosesberg, den Umm Shomer, in Pharan und Raithu gelebt hätten.

[87] Vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6).

[88] Vgl. R. Calderon in U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 206. Interessant sind auch Calderons Rückschlüsse auf das tägliche Leben der Benutzer der Keramik. So ist z.B. zu vermuten, daß große Amphoren zur Lagerung von importierten Wein aus Palästina und Ägypten gedient haben.

[89] Die Beschreibung der Übereste auf dem Ǧabal Sufsafeh findet sich bei I. Finkelstein, *Monastic Remains* (vgl. o. Anm. 85) S. 42-60; vgl. ferner den Überblick über die Umgebung des Sinaiklosters bei R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 407-411.

[90] Vgl. I. Finkelstein, *Byzantine Remains* (vgl. o. Anm. 85) S. 336.

[91] U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 49 spricht von etwa 120 Mönchen.

[92] Vgl. I. Finkelstein, *Monastic Remains* (vgl. o. Anm. 85) S. 60.

[93] Vgl. a. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 48.

[94] Vgl. a. R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 409. Einige der Gebetsnischen sind abgebildet in K. Jaroš, Palästina und Sinaihalbinsel (AfO.B XX), Horn 1985 S. 59.

[95] Das ehemals anachoretische Ideal des Sinais, wie es schon Neilos beschrieben hat, hebt bereits Karl Heussi, Das Nilusproblem. Randglossen zu Friedrich Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung, Leipzig 1921 S. 13 hervor. Die Anachorese stellt in der *Narrationes* des Neilos sogar das Ideal dar, vgl. a.a.O. S. 17.

ner Kirche nach wie vor eine Art Zentrum[96] dargestellt, das von den Mönchen schon zur Zeit des Ammonios ähnlich wie bei den palästinischen Lavren benutzt worden ist.[97] Bemerkenswert ist, daß auf dem Ǧabal Sufsafeh der Besitz importierter und höherwertiger Waren größer war als in den übrigen Zentren des Sinai.[98] Das mag damit zusammenhängen, daß an diesem heiligen, mit der biblischen Tradition in Verbindung stehenden Ort besonders viele Pilger Station machten und mit den Mönchen in Kontakt kamen. Bereits Egeria hatte den Berg Horeb ebf. besucht und dort wie auf dem Berg und im Tal eine Kirche vorgefunden. Sollten sich Mönche im 6. Jh. aus dem Großbetrieb Koinobion hierher zurückgezogen haben, blieben sie also vom Pilgertum nicht unberührt.

Zu dem Zentrum um das Dornbuschkloster gehörten ferner die monastischen Komplexe, die östlich vom Dornbusch-Kloster am Ǧabal ed-Deir lagen. Diese Kellien sind zum ersten Mal von einer kleinen Forschungsgruppe des Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire untersucht und in einem Bericht von Nathalie Beaux und Ramez Boutros 1998 vorgestellt worden.[99] Die beiden Autoren gehen davon aus, daß die untersuchten Ansiedlungen nicht vor dem 6. Jahrhundert besiedelt waren.[100]

Im Gebiet um den Ǧabal Mūsā bzw. Ǧabal Sufsafeh führt Finkelstein noch weitere monastische Überreste am Deir el-Arbâin im Wadi el-Leja, am Deir Phokara im Wadi Tlaḥ, am Ǧabal 'Aujar, am Ǧabal Bab sowie in den zwischen den genannten Bergen liegenden Wadis an.[101] Ferner hat er auch die näher an Raithu gelegenen, aber davon unabhängigen[102] monastischen Siedlungen am Ǧabal Umm Shomer[103] im Südwesten der Sinai-Halbinsel untersucht, vor allem Deir Antûs[104] und Deir Rumḥan, die Niederlassungen im Wadi Muwajed und Deir Umm Arad. Diese Siedlungen lagen z.T.

---

[96] U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 54 redet von einem religiösen und administrativen Zentrum. Freilich ist gegen Dahari zu betonen, daß die Einrichtung eines Koinobions die monastische Struktur auf dem Sinai doch wesentlich verändert hat.

[97] Vgl. ed. Combefis (vgl. o. Anm. 47) S. 90: πᾶσαν τὴν ἑβδομάδα καθεζόμενοι ὑσυχίως (sic!), ἑσπέρας σαββάτῳ διαφαυούσης (sic!) κυριακῆς συνήγοντο πάντες εἰς τὸ κύριακόν· καὶ τὰς νυκτερινὰς εὐχὰς ἅμα ποιοῦντες, κατὰ τῷ πρῶι μεταλαμβάνοντες τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων, ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον πάλιν ὑπέστρεφον.

[98] Vgl. R. Calderon in U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 208. Auch hier stammt der Großteil der Töpferware aus dem 6. Jh., vgl. a.a.O. S. 209.

[99] Vgl. N. Beaux und R. Boutros, *Ermitages.* Ferner sind die Überreste dokumentiert bei U. Dahari, *Monastic Settlements* S. 50-54.

[100] Vgl. Nathalie Beaux und Ramez Boutros, Ermitages chrétiens autour du mont Moïse. In: Valbelle, D. und C. Bonnet (ed.), Le Sïnai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque „Sinaï" qui s'est tenu à l'Unesco du 19 au 21 septembre 1997, Paris 1998, S. 139-143, hier S. 143. Interessant sind auch die ebd. gemachten Äußerungen über die palästinische Herkunft mancher Bauelemente.

[101] Einen Überblick über die Ansiedlungen bietet U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 94 in Form einer Tabelle.

[102] Vgl. zur Unabhängigkeit und zum Charakter der relativ dünn besiedelten Täler um den Ǧabal Umm Shomer I. Finkelstein, *Monastic Remains* (vgl. o. Anm. 85), S. 74.

[103] Zu den monastischen Siedlungen am Ǧabal Umm Shomer vgl. I. Finkelstein, *Monastic Remains* (vgl. o. Anm. 85), S. 60-75; ferner U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 94-112. Auf S. 112 bietet Dahari auch einen Überblick in Form einer Tabelle.

[104] Vgl. zu Deir Antûs genauer U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 95-102 mit einer guten Zusammenfassung auf S. 102. Besonders interessant ist demnach, daß diese kleine Behausung für sechs bis acht semianachoretisch lebende Mönche möglicherweise aufgrund ihrer dicken Wände ähnlich wie Deir Rumḥan festungsähnliche Funktionen übernommen hat. Die ökonomische Basis der Mönche war wohl die Weinherstellung. Aufgrund des auf dem Sinai sonst ungewöhnlichen, vollständigen Fehlens von nordafrikanischer Keramik vermutet Dahari, daß der Komplex erst gegen Ende des 6. Jh.s entstanden ist.

an dem Weg vom Dornbusch-Kloster nach Raithu, den – wie wir bereits gesehen haben – Uzi Dahari mit kaum überzeugenden Gründen für eine der Hauptpilgerstrecken zum Dornbusch-Kloster nach dem Untergang Pharans hält.[105] Finkelstein merkt aufgrund von Tonscherbenfunden an, daß die Gegend erst später als der Bereich am Ǧabal Mūsā besiedelt worden sein dürfte. Er vermutet anhand der Keramikfunde sogar, daß aufgrund des starken Anwachsens der Zahl der Mönche am Ǧabal Mūsā und des fehlenden Platzes daselbst einige Mönche zum Ǧabal Umm Shomer gezogen seien, um hier mehr Platz und Ruhe zu finden.[106] Es ist darüber hinaus zu vermuten, daß Mönche wie Orentos auch vom Dornbusch-Kloster fortgezogen waren, weil sich dort zu starke Veränderungen vollzogen hatten, die sie nicht zu akzeptieren gewillt waren. Zumindest monastische Anlagen wie Deir Antûs waren schwer zugänglich und lagen auch nach einer vermeintlichen Neustrukturierung der Pilgerwege im 7. Jh. abseits der Haupstrecken.

Dies gilt ebenso für die bei Finkelstein nicht erwähnten monastischen Ansiedlungen westlich vom Ǧabal Serbal, die Uzi Dahari untersucht hat. Dazu gehören im noch heute schwer zugänglichen Wadi Siǧilliya u.a. die Ausgrabung von El-Karm und der nahegelegene, vermutlich seit dem Beginn des 5. Jh.s besiedelte Kirchen-Komplex.[107]

Dahari stellt ferner westlich des Dornbusch-Klosters die Funde in Deir Abou Mghar und Ain Nagila vor.[108] Darüber hinaus behandelt er auch die bei Finkelstein erwähnten Siedlungen Deir Antûs und das Wadi Muwajed bzw. Shaqif ed-Deir.[109] Er hält insgesamt fest, daß die maximal etwa 600 Mönche des Südsinai meist in Kloster-Komplexen mit einer kleinen Zahl Mönche gelebt hätten. Der häufigste Klostertyp, der sich archäologisch nachweisen liesse, sei die mit 5-20 Mönchen besiedelte Lavra gewesen. In seiner ausführlichen Monographie differenziert er diese Angaben: Zahlenmäßig wohnte demnach der größere Teil der Mönche in größeren Ansiedlungen.[110] Alle ausgegrabenen Gebäude und Zellen würden aus der Zeit vom vierten bis zum siebten Jahrhundert stammen. Die Mönche hätten autark gelebt.[111] Dahari gibt in seinem älteren Aufsatz leider nicht an, wie viele monastische Siedlungen aus welcher Zeit stammen. Seine grobe Datierung bestätigt die auch aus literarischen Quellen zu erhebenden Angaben, daß es schon seit dem vierten Jahrhundert Einsiedeleien auf dem südlichen Si-

---

[105] Vgl. a. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 95. A.a.O. S. 103. 112 vermutet Dahari, daß Zentren wie Deir Rumh□an durch den von ihm angenommenen Bedeutungszuwachs des Weges ab dem 6. besonders im 7. und 8. Jh. ihren Höhepunkt erreichten. Vgl. dagegen meine Kritik an Daharis Hypothese o. S. 268. Trifft Daharis Vermutung der Umlegung von Pilgerrouten nicht zu, so ist anzunehmen, daß die Mönchs-Zentren am Umm Shomer gerade deswegen angelegt wurden, um Ruhe vor den großen Pilgerströmen ins Kloster zu haben.

[106] Vgl. I. Finkelstein, *Monastic Remains* (vgl. o. Anm. 85) S. 75.

[107] U. Dahari, *Lointains monastères* (vgl. o. Anm. 16) S. 144-146; ders. *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 113-132. Zum Wadi Siǧilliya vgl. a. R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 405f.

[108] U. Dahari, *Lointains monastères* (vgl. o. Anm. 16) S. 146-148.

[109] U. Dahari, *Lointains monastères* (vgl. o. Anm. 16) S. 148-150.

[110] U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 152 unterscheidet drei archäologisch nachweisbare Typen von Ansiedlungen: „small, inhabited by two to five monks; medium, with some ten monks; and large, occupied by fifteen monks or more.“ Dahari hält hier 18 kleinere Ansiedlungen, 18 mittelgroße und etwa 12 große Ansiedlungen fest.

[111] U. Dahari, *Lointains monastères* (vgl. o. Anm. 16) S. 150. Dahari geht *Remote Monasteries* (vgl. o. Anm. 86) S. 349 noch von 10 bis 20 Bewohnern der Lavren aus. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 93 bemerkt, daß insbesondere in dem monastischen Zentrum um den Berg Sinai die Lokalisierung der Ansiedlungen durch Wasser und Nutzland bestimmt worden sind, die ein autarkes Leben ermöglichten.

nai gegeben hat.[112] In seiner neuen Monographie *Monastic Settlements* bietet er freilich einige Datierungsansätze mittels der C14-Methode, die die Chronologie nach den sonstigen Quellen unterstützt und ein rasches Aufblühen des Sinai-Mönchtums im 5. Jh. mit Höhepunkt im 6. und 7. Jh. bestätigt.[113] Bemerkenswert ist in den Ausführungen Daharis, daß er auch eine ganze Reihe von „Einsiedeleien" vorstellt. Insgesamt 137 Zellen und Einzimmerbehausungen, 31 Zweiraumhäuser und 24 Gebäude mit drei oder mehr Räumen zählt er dazu. Von den ersten befindet sich ein Viertel, von den letzten über die Hälfte auf dem Ǧabal Sufsafeh.[114] Bemerkenswert ist, daß in diesen Gebäuden Gebetsnischen fehlten. Dahari deutet diesen Tatbestand so, daß die Bewohner der Einsiedeleien trotzt ihrer Einsamkeit, Zurückgezogenheit und Bescheidenheit nicht Anachoreten im eigentlichen Sinne waren, sondern Kontakte zu ihren monastischen Gemeinschaften hielten.[115] Vollkommene Eremiten wären demnach auf dem Sinai nicht nachweisbar!

Einsiedeleien in der beschriebenen Form hatten nach den literarischen Quellen eine lange Tradition auf dem Sinai. Dementsprechend sind in den *narrationes* des Neilos fünf Plätze erwähnt, an denen sieben Leichen von Einsiedlern nach den von ihm dargestellten Beduinenüberfällen gefunden wurden.[116] Ammonios erwähnt in seiner *relatio* Gethrabbi, Chobar und Kodar als Orte von Einsiedlern. Dabei handelt es sich allerdings, soweit die Orte identifizierbar sind, um Lokalitäten in der unmittelbaren Umgebung des Klosters.[117] Die Tendenz, auch abgelegenere semianachoretische Siedlungen zu bewohnen, hat zumindest an manchen Orten im 6. Jh. zugenommen. Es lassen sich archäologisch sogar Einraum-Strukturen nachweisen, die für Einsiedler und Reklusen am Rande solcher Siedlungen gewohnt haben. Ein besonders beeindruckendes Beispiel einer solchen Klause hat U. Dahari in Shaquif Ed-Deir ergraben.[118]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß nach den Ergebnissen von Finkelstein, Dahari und Beaux deutlich wird, daß im 6. Jh. ein Aufblühen der monastischen Besiedlung auch in abgelegenen Gebieten stattgefunden hat. Möglicherweise ist dies – wie bereits angedeutet – mit den bei Abba Orentos festgestellten Veränderungen auf der Halbinsel in Verbindung zu bringen. Es wäre sogar denkbar, daß das vermehrte Aufkommen von Einsiedeleien in weiter Entfernung vom Kloster eine der Zeichenhandlung des Orentos vergleichbare Gegenbewegung gegen die gewaltige Bautätigkeit am Dornbusch-Kloster und die dortige Förderung koinobitischer Strukturen darstellt.[119]

---

[112] Vgl. a. U. Dahari, *Remote Monasteries* (vgl. o. Anm. 86) S. 349.

[113] Vgl. die Zusammenfassung U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 164-66.

[114] U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 154.

[115] Vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 155.

[116] Vgl. Neilos, *Narrationes* 10 (Fabrizio Conca [ed.], Nilus Ancyranus: narratio, Leipzig 1983, S. 37). Die Ortsnamen lauten: Βηθραμβή, μονὴ Σαλάηλ, Αἰλήμ, Θωλά und Ἀζέ. Zwei Einsiedler starben in der Wüste.

[117] Vgl. P. Mayerson, *Ammonius* (vgl. o. Anm. 44) S. 139. Gethrabbi ist demnach mit dem bei Neilos erwähnten Beth Rabbeh im Wadi Leja zu identifizieren, bei Chobar handelt es sich um den Horeb. Vgl. a. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 156; genauer zu Gethrabbi S. 65; die Identifizierung des Chobar mit der El-Bustan-Kirche (so Schiewitz) lehnt er ebd. ab. Kodar identifiziert Dahari nicht. Er verweist aber darauf, daß Raymond Weill (La presqu'ile du Sinai. Étude de Geographie et d'histoire (BEHE.H LXXI), Paris 1908, S. 220) es mit Deir El-Arba'in gleichsetzte, welches Dahari a.a.O. S. 66 wiederum für das u.a. bei Anastasios erwähnte Arselaos hält. Dieses sieht Dahari dann freilich entsprechend einer Klostertradition des Katharinenklosters in seiner Tabelle auf S. 156 eher in Deir Rumh□an (vgl. a. S. 103).

[118] Vgl. U. Dahari, *Monastic Settlements* (vgl. o. Anm. 6) S. 106.

[119] Zur Lage der Einsiedeleien außerhalb der großen Täler des Sinais vgl. ergänzend auch noch R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 402.

Monastische Texte sinaitischer Herkunft aus der zweiten Hälfte des 6. Jh.s hatten sich insbesondere dieser disparaten Situation des sinaitischen Mönchtums zu stellen.

Zwischen mönchischem Beharren und von außen herbeigeführten Veränderungen: der Sinai in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s

Wir haben im Vorhergehenden beobachten können, daß es auf dem Sinai im 6. Jahrhundert archäologisch und auch literarisch nachvollziehbare Veränderungen gegeben hat. Dies gilt besonders im Blick auf das Anwachsen der Pilgerströme und Mönche und die damit verbundene Bautätigkeit. Es ist zu vermuten, daß vor allem der Bau des Klosterquadrats am Dornbusch, aber auch die Befestigungen im Raum Raithu das Leben der Mönche vor Ort zum Teil stark verändert haben.[120] Eng damit verbunden war wohl auch der Versuch, das monastische Leben von einer stärker anachoretischen Ausprägung[121] hin zu einer koinobitischen zumindest im Umfeld des Dornbuschklosters umzuformen. Das koinobitische Ideal ist von Seiten des Kaiserhofes unter Justinian energisch eingefordert worden.[122] Es liegt nahe, daß mit der kaiserlichen Unterstützung der sinaitischen Bauprojekte auch eine Tendenz verbunden war, koinobitische Strukturen auf dem Sinai zu fördern. Versuche von Seiten des Kaiserhofes, das Mönchtum auf dem Sinai zu beeinflussen, kann man bereits in dem Brief Kaiser Markians an den Sinai-Bischof Makarios aus dem Jahr 453 sehen. Während der Kaiser im 5. Jh. freilich in erster Linie vor häretischen Abweichlern warnte und durch den Bischof im Sinne der Kanones von Chalkedon Ruhe und Ordnung herstellen lassen wollte,[123] griff er im 6. Jh. auch in die monastischen Strukturen selber ein. Positiv formuliert war es den Mönchen nun räumlich gesehen zum ersten Mal auf dem Sinai möglich, in einem Gebäude zusammenkommen,[124] ja selbst gemeinsam darin zu leben. Erst ab dieser Zeit unter Justinian gab es auf dem Sinai offensichtlich einen Abt, wie Johannes Moschos in *pr. spir.* CXXVII bezeugt, nämlich den 552 gestorbenen Georgios.[125] Ferner entwickelte sich jetzt auf der Basis der schriftlichen Berichte nachvollziehbar die Klosterstruktur mit einem Hegumenos und einem Protopresbyteros als Vorsteher des Klerus weiter aus.[126] Selbst ein Krankenhaus entstand im Klosterbereich. Ab wann genau bei

---

[120] Vgl. a. Bernard Flusin, Ermitages et monastère. Le monachisme au mont Sinaï à la période protobyzantine. In: Valbelle, D. und C. Bonnet (ed.), Le Sïnai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque „Sinaï" qui s'est tenu à l'Unesco du 19 au 21 septembre 1997, Paris 1998, S. 133-138, hier S. 133. Freilich macht Flusin angesichts der archäologischen Funde deutlich, daß es einen radikalen Umbruch nicht gegeben habe.

[121] Vgl. zur ehemals stärker anachoretischen Ausrichtung des Sinai neben den bereits angeführten Belegen aus Ammonios (u.a. ed. Combefis [vgl. o. Anm. 47] S. 90) auch Neilos, *Narrationes* (ed. F. Conca [vgl. o. Anm. 116] S. 13-20).

[122] Ich beabsichtige bald einen Beitrag zur Klosterpolitik Justinians zu publizieren.

[123] Vgl. R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 191. Der Brief findet sich in Eduard Schwartz (ed.), Concilium universale chalcedonense (ACO II 1/3), Berlin/Leipzig 1935, S. 131f.

[124] Vgl. nochmals die Bemerkung des Eutychios, ed. M. Breydy (vgl. o. Anm. 60) S. 89: „Bis dahin gab es auf dem Berge Sinai kein Kloster, wo sich die Mönche versammeln konnten."

[125] Vgl. a. B. Flusin, *Ermitages* (vgl. o. Anm. 120) S. 136.

[126] Vgl. Anastasios *Diegemata* II (ein παραμονάριος auf dem Gipfel erwähnt); IV (ἡγούμενος τῆς μονῆς erwähnt); V (ἡγούμενος und μοναστήριον); VI (ἡγούμενος τοῦ Σινᾶ – damit ist anscheinend auch der des Kloster gemeint); VII (größere Klosterstruktur vorausgesetzt, da ungefähr 600 Gäste bewirtet werden können); IX (Hegumenos am Hl. Berg); XVII (ἀδελφὸς τοῦ μοναστηρίου); XIX (ein Protopresbyteros erwähnt); XXXII-XXXV (ἡγούμενος); XXXIX (von einem μοναστήριον zur Zeit Gregors des Großen die Rede, in dem eine Krankenstation gebaut wird; aus diesem ἡγούμενος und παραμονάριος erwähnt).

dem Kloster wirklich von einem Koinobion zu reden ist, läßt sich historisch freilich nicht eindeutig beantworten.[127]

Auch wenn sich das Koinobion selber noch nicht unmittelbar mit dem Klosterbau durchgesetzt haben sollte, ist es dennoch gut denkbar, daß es bald auch auf dem Sinai zu einem Konflikt zwischen dem reichsweit kaiserlich geförderten Koinobitismus und den Anachoreten kam. Zumindest das kaiserliche Ideal hat in der Klosteranlage unmittelbar einen sichtbaren Ausdruck gefunden. Anachoreten bzw. Semianachoreten dürften angesichts solch einer Anlage auch den Zwang zu einer „totalen Änderung ihrer Lebensweise" befürchtet haben.[128] Dadurch, besonders auch durch den mit ihm verbundenen Reichtum bzw. die materielle Sicherheit, schien das sinaitisch-monastische Ideal gefährdet zu sein.

Auf einige Quellen sei noch hingewiesen, die die Folgen jener Maßnahmen zu reflektieren scheinen. Vor allem im *Leimonarion* des Johannes Moschos finden sich eine Reihe von Texten, die im sogenannten „Einst-Jetzt"-Schema[129] konstruiert wurden und zu denen auch die Erzählung über Abbas Orentos gehört. Wenn die meisten von ihnen auch nicht auf dem Sinai direkt tradiert wurden, so spiegelt sich in ihnen dennoch ein Problem, das den Sinai nach unseren bisher gemachten Beobachtungen ebenfalls bewegt haben dürfte. Ein charakteristisches Beispiel bieten die Sprüche des Abbas Alexander im *Leimonarion* CLXVIII, Lehrer des Vincentius, dessen Aufenthaltsort[130] und Lebensform allerdings nicht genauer zu bestimmen sind:

Beim Anonymus von Placentia, *Itinerarium* cap. XXXVII, ist allerdings nicht – wie die Übersetzung Herbert Donners (Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert), Stuttgart 1979) suggeriert – von drei Äbten unterschiedlicher Zunge die Rede. Vielmehr sind mit den „tres abbates scientes linguas, hoc est latinam, graecam, syram et aegyptiacam et bessam" drei Altväter gemeint. Der anonyme Pilger hebt lediglich die Schutzfunktion des Klosters für außerhalb wohnende Mönche hervor. Er berichtet in cap. XXXVIII auch von den zahlreichen Kellien an den Bergen Sinai und Horeb.

[127] Vgl. z.B. S. Rabois-Bussquet/ S. Salaville, Saint Jean Climaque: sa vie et son oeuvre. In: EOr XXII (1923), S. 440-454, hier S. 443; ferner R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 263 der zunächst nur von der Aufsichtsfunktion des Klosters reden will. Auch B. Flusin, *Ermitages* (vgl. o. Anm. 120) S. 137f. sieht in den in der vorhergehenden Anmerkung aufgeführten Belegen noch keinen eindeutigen Hinweis auf ein Koinobion. B. Flusin, a.a.O. S. 138 nimmt ein beginnendes koinobitisches Leben dennoch an. Freilich ist die von ihm als einzigem expliziten Beleg erwähnte Benennung des Klosters als Koinobion bei Anastasios *Diegema* XXIX wörtlich nicht zu finden. Lediglich in einer im Apparat angeführten Textvariante ist einmal von der μεγάλη μονὴ τοῦ ὄρους Σινᾶ die Rede. Diese im Apparat angeführte Textvariante dürfte aber späteren Datums sein. Über den vermeintlich expliziten Beleg hinaus, den Flusin möglicherweise der noch nicht edierten neuen Edition seines Schülers A. Bingelli entnommen hat, räumt er auch im Blick auf die bei Anastasios geschilderten Noviziatsregelungen zumindest gewisse koinobitische Praktiken ein. Ob mit dem Klosterbau bald die koinobitische Organisationsstruktur in dieses einzog, läßt sich also nicht ganz eindeutig beantworten.

[128] Vgl. P. Grossmann, *Baugeschichtliche Untersuchungen* (vgl. o. Anm. 12) S. 553.

[129] Eine positive Rückbesinnung auf die Vergangenheit sieht Henry Chadwick, John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist. In: JThS XXV (1974), S. 41-74, hier S. 60 schon im Titel „Neues Paradies" der Sammlung des Moschos angelegt: „He wishes to recall his contemporaries to the original freshness and dedication of the first generation of the ascetic movement." Die Schilderung des Abbas Orentos entspricht also auch der Tendenz des Moschos. Woher Chadwick freilich den genannten Titel nimmt, ist mir nicht klar geworden.

[130] Kurz zuvor ist in *pr. spir.* CLVII und CLXIII von einem Abbas Alexander in der Kalamon-Lavra in der Nähe des Jordans die Rede. Es ist nicht auszuschliessen, daß es sich um dieselbe Person handelt. Dieser könnte wiederum mit dem Abbas Alexander dem Kilikier identisch sein, den der Hegumenos des Sergios-Klosters (Xeropotamos) bei Bethlehem in sein Kloster geholt hatte, nachdem jener ἐν τοῖς σπηλαίοις τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου alt geworden war (vgl. *pr. spir.* CLXXXI).

„Der Altvater (γέρων) Abbas Alexander, der Lehrer des Abbas Vincentius, sagte zu den Brüdern: 'Unsere Väter suchten die Einöden und die Drangsale auf, wir aber die Städte und die Entspannung (ἄνεσιν)'.

'Zu unserer Väter Zeit standen die Tugenden der Armut und Demut in Blüte; heute aber herrschen Habsucht und Stolz.'

'Unsere Väter wuschen niemals ihr Gesicht; wir aber suchen sogar die öffentlichen Bäder auf.'

Der alte Mönch tat auch den Ausspruch: 'Weh mir, Kinder, wir haben den engelhaften Wandel zerstört!' Sein Schüler, Abbas Vincentius, aber wandte ein: 'Wir sind wirklich schwach, Vater.' Da entgegnete ihm der Alte: 'Was sagst Du da, Vincenz, wir sind schwach? Glaube mir, Kind, Olympiakämpfer sind wir dem Leibe nach, aber unsere Seele, die ist schwach.'

Auch dieses sagte er noch: 'Viel essen und trinken und schöne Kleider tragen, das können wir; aber Enthaltsamkeit üben und demütig gesinnt sein, das können wir nicht.'

'Wehe dir, Alexander, wehe dir! Wie wirst du dich schämen, wenn andere bekränzt werden!'"[131]

Die Kritikpunkte, die Abbas Alexander in seinen Sprüchen aufführt, sind zusammengefaßt in seiner Bemerkung, daß die Mönche den engelhaften Lebenswandel (ἀγγελικὴ πολιτεία) aufgegeben hätten. Das im Sinaimönchtum, z.B. bei Ammonios weitverbreitete Ringen um die ἀγγελικὴ πολιτεία[132] ist auch in der *Klimax* des Johannes Sinaites zu beobachten.[133] Es stellt eine zentrale Forderung im Sinaimönchtum dar. Im Blick auf die Kritik, den engelgleichen Lebensstil aufgegeben zu haben, gleichen die Aussagen des Abbas Alexander denen des Abbas Orentos. Alexander konkretisiert allerdings seine Vorwürfe: Er erinnert – in Anlehnung an eine lange Tradition[134] – an die Väter seiner Mönchsgeneration (οἱ Πατέρες ἡμῶν), die eine ernsthaftere Form von Mönchtum lebten, das durch ernsthafte Anachorese und Leidensbereitschaft, Armut und Demut sowie strenge Askese gekennzeichnet war. Wahrscheinlich sind insbesondere in den Koinobien und den mönchisch verwalteten Pilgerzentren Untugenden wie Habsucht (φιλοχρηματία) und Stolz (ὑπερηφανία) wesentlich stärker zum Zuge gekommen als in den abgelegenen Einsiedeleien. Daher nimmt es nicht wunder, daß in einer Zeit des Aufblühens von Koinobien die Ermutigung zu radikalerem monastischen Leben in Sprüchen wie denen des Alexander in solch ausgeprägtem Maße laut wird.[135]

---

[131] Dt. Übersetzung von S. Feldhohn, *Blühende Wüste* (vgl. o. Anm. 1) S. 180.

[132] Ammonios setzt in seiner *Relatio* (ed. Combefis [vgl. o. Anm. 47] S. 90) das ἀγγελικὸν εἶδος bzw. die ἀγγελικὴ διαγωγή der Mönche am Dornbusch einerseits mit einer Art lavriotischer Anachorese, andererseits vor allem mit strenger Enthaltsamkeit gleich. Dieser Teil seiner Beschreibung dürfte freilich eher auf die Situation des vierten Jahrhunderts im Dornbuschkloster zutreffen, da hier nur der Vorsteher ein paar Brote für Gäste verwaltete.

[133] Vgl. gr. I 46; IV 97 und besonders gr. XXVII/2 4 in PG LXXXVIII.

[134] Angelegt ist der Gedanke der Rückbesinnung auf „die Väter" schon früh. Bereits der athanasianische Antonios hatte die Mönche dazu aufgefordert, sich rein zu halten von den Häretikern, die Überlieferung der Väter zu befolgen und vor allem den Glauben an Christus nach der Schrift zu pflegen, vgl. Athanasios, *Vita Antonii* LXXXIX (ed. Gerhard J.M. Bartelink [ed.], Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine [SC CCCC], Paris 1994 S. 364, Z. 23-28). Freilich ist hier noch nicht wie im 5. Jh. die Väterwelt als ein bereits vergangenes, kaum wiederzugewinnendes Ideal geschildert. Dem athanasianischen Antonios geht es beim Rückblick auf die Väter in erster Linie um die Abgrenzung von Häretikern.

[135] Vgl. u.a. auch die einst-jetzt-Sprüche des Abbas Athanasios in Moschos' *pr. spir.* CXXX, in denen er sich gegen die ἀμέλεια wendet, in deren Rahmen die Mönche sich mehr um Bauch (τὰς κοιλίας), Geldbeutel (βαλάντια), Handarbeit (χείρεργον) und Kochtopf (χύτρα) als um Enthaltsamkeit (ἐγκράτειαν), Besitzlosigkeit bis zum Tode (ἀκτημοσύνην μέχρι θανάτου) und Freiwerden von Zerstreuungen (τὸ

Bei Alexander ist allerdings der reale Hintergrund seiner Kritik nicht mehr recht zu fassen – sie hält sich im Rahmen verallgemeinerbarer monastischer Verherrlichung des Ideals der Vorväter, wenn sie auch in den Kontext der zweiten Hälfte des 6. Jahrhundert gut hineinpaßt. Die Rückbesinnung auf das Ideal der Väter hatte allerdings schon früher eingesetzt. Quellenmäßig belegbare Spuren hat sie etwa seit der Mitte des 5. Jh.s hinterlassen. Die Verschriftlichung der *Apophthegmata* bietet eine Sammlung von älteren Traditionen, die das alte monastische Ideal in einer Zeit des Verfalls in Erinnerung halten will.[136]

Die Aufforderung zu einem Leben in Einfachkeit und Demut wie bei den früheren (anachoretisch oder semianachoretisch lebenden) Vätern läßt sich auch in Ermahnungen eines neue, stärker koinobitische Strukturen repräsentierenden Abbas vom Sinai finden, nämlich in jenen des in Raithu ansässigen Johannes des Kilikiers. Dieser wird trotz der von ihm eingeforderten Ideale als Hegumenos bezeichnet. Es ist nicht auszuschließen, daß es sich bei ihm um den Raithu-Abt handelt, der von Johannes Sinaites die Abfassung der *Leiter* erbat.[137] Seine Sprüche finden sich nicht nur im Kapitel CXV des *Leimonarion* des Johannes Moschos, sondern in kürzerer Form auch im *Gerontikon*.[138] Sie machen nochmals deutlich, wie anachoretische Ideale[139] an Mönche herangetragen wurden, die unter einem Hegumenos in einer Art Lavra lebten und wahrscheinlich die Vorzüge einer justinianischen Befestigungsanlage genossen:

> Der Abbas Johannes der Kilikier, der Hegumenos von Raithu, sagte zu den Brüdern: ‘Kinder, wie wir die Welt geflohen sind, so wollen wir auch den Begierden des Fleisches fliehen.‘
>
> Er sagte wiederum: ‘Wir wollen unsere Väter nachahmen: Mit welcher strengen Zucht und Hesychia saßen sie hier.‘
>
> Er sagte wiederum: ‘Wir wollen, Kinder, diesen Ort nicht beschmutzen, den unsere - Väter von Dämonen gereinigt haben.‘
>
> Er sagte wiederum: ‘Dies ist ein Ort für Asketen, nicht für Geschäftsleute.‘
>
> Er sagte wiederum: ‘Ich kam zu Geronten, die seit siebzig Jahren [hier] lebten, indem sie nur Pflanzen und Datteln assen.‘
>
> Der Geron sagte wiederum: ‘76 Jahre lebe ich an diesem Ort, in denen ich viel schreckliches und schlechtes durch die Dämonen litt.‘[140]

ἀπερίσπαστον) bemühen. Vgl. ferner zur Kritik am gegenwärtigen Geschlecht unter Betonung des Ideals der Alten das Apophthegma über Abbas Theodoros *pr. spir.* CLXII.

[136] Vgl. a. D. Chitty, *Desert* (vgl. o. Anm. 43) S. 67. Er hält die *Apophthegmata* für eine Art „Diaspora-Literatur“ von Mönchen, die die Sketis bereits verlassen hatten. Rückbezüge auf die Welt der Apophthegmata in Ägypten gibt es auch bei Sinai-Vätern immer wieder, vgl. z.B. Abbas Megethios (G 536). Von ihm wird explizit erzählt, daß er Schüler bei den Ägyptern war und Abbas Sisoes und Poimen gekannt habe.

[137] Vgl. nochmals D. Chitty, *Desert* [vgl. o. Anm. 43] S. 173.

[138] Dort findet sich Johannes Kilex allerdings unter dem Lemma „Johannes der Eunuch“ G 401-406. Johannes der Eunuch wird in *pr. spir.* CLXXXIV als Abt im Ennaton bei Alexandria erwähnt. Wahrscheinlich sind in G 401-406 zwei Äbte fälschlicherweise zusammengebracht worden und nur G 403-406 auf den Kilikier zu beziehen. Dafür spräche auch, daß selbst das *pr. spir.* (CLXXVII) Johannes Kilex mit dem Ennaton in Verbindung bringt, ihn allerdings nicht als Abt, sondern eher als vorübergehend dort lebenden Mönch oder Besucher darstellt. Zu dem einst-jetzt-Schema der Sprüche vgl. a. R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 275.

[139] In der bei der Beschreibung der Mönche in Raithu stark idealisierenden Darstellung in der *Relatio* des Ammonios ed. Combefis (vgl. o. Anm. 47) S. 107 scheinen die Mönche eine derartige Ermahnung, wie sie Abbas Johannes äußert, allerdings gar nicht nötig gehabt zu haben. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um propagandistische Feststellungen des Autors.

[140] *Pr. spir. CXV.*

Auch auf dem Sinai wurde demnach die Bedrohung des monastischen Ernstes, der Hesychia[141] und der strengen Askese,[142] aufmerksam reflektiert. Bemerkenswert ist, daß an dieser Stelle ein Hegumenos zu einer derart strengen Askese, wie sie vorbildlich bei den schon 70 Jahre ortsansässigen Vätern beschrieben wird, auffordert. Es legt sich die Vermutung nahe, daß er nach Art der semianachoretischen Gepflogenheiten u.a. in Ägypten die Rolle des geistlichen Vaters übernahm und – wie bereits behauptet – in stärker koinobitischem Kontext versuchte, das alte anachoretische Ideal aufrecht zu erhalten.

Die Klimax *des Johannes Sinaites als Dokument einer Krisenzeit*

Monastische Texte sinaitischer Herkunft aus der zweiten Hälfte des 6. Jh.s hatten sich der beschriebenen disparaten Situation des sinaitischen Mönchtums zu stellen. In diesem Sinne ist die bekannte *Klimax* Johannes des Sinaiten zu verstehen. Wenn sich in ihr auch nirgends ein expliziter Hinweis auf das Krisenbewußtsein von Sinaimönchen oder gar die ausdrückliche Ablehnung von Justinians Klosterpolitik findet, so versucht sie doch implizit auf die neue Situation des Nebeneinander von koinobitischen und semianachoretischen Lebensformen zu reagieren. Dabei geht es Johannes vor allem darum, zwar dem Koinobion einen Raum zu lassen, keineswegs aber die von Justinian eingeforderten Autoritätsstrukturen für ein Kloster zu übernehmen. Während bei Justinian die Regel bzw. die institutionelle Autorität von Abt und auch Bischof im Blick auf die Klöster hervorgehoben wird, entwickelt Johannes Sinaites ein ausgesprochen charismatisches Autoritätskonzept. Vom Charismatiker eingeforderter Gehorsam ist für Johannes die Regel des Klosters und auch semianachoretischer Verbände. Damit knüpft Johannes an gewohnte Autoritätsstrukturen auf dem Sinai an, formuliert sie aber insbesondere in der vierten Stufe seiner *Klimax* wesentlich aus und wendet sie systematisch auf alle monastischen Organisationsformen an. Der geistlich-begründete Gehorsam, der in erster Linie auf das Heil der Seele des Mönches abzielt, wurde in der Ostkirche bekanntlich durch Geistliche Väter oder Starzen auch von den Laien eingefordert und genießt bis heute ein enormes Ansehen.

Zusammenfassung

Auf dem Sinai kam es im 6. Jahrhundert zu gewaltigen Umwälzungen, indem kaiserlich geförderte Baumaßnahmen für Unruhe und eine Veränderung des mönchischen Lebens sorgten, insbesondere im immens ausgebauten Pilgerzentrum am Dornbusch. Die Umformung des sinaitischen Mönchtums in koinobitische Strukturen stand drohend bevor. Die Mönche reagierten darauf in unterschiedlicher Weise. Abbas Orentos erregte mit einer Zeichenhandlung großes, aber nur kurzweiliges Aufsehen. Viele

[141] Auch R. Solzbacher, *Mönche* (vgl. o. Anm. 8) S. 276 berichtet von einer Gefährdung der Hesychia des Sinai, die bereits im *Leimonarion* des Moschos trotz einer gewissen verklärenden Retrospektive durchscheinen würde, führt aber lediglich Beispiele für die unruhige politische Lage durch das Verhalten der Sarazenen usw. an und schließt, daß „die früher erfolgreichen Bündnisverträge mit den Beduinen die Gegend nicht mehr ausreichend sichern konnten." Die Mönche des 6. Jh.s scheinen die Gefährung der Hesychia aber noch viel stärker im Bereich ihrer asketischen Praxis selber wahrgenommen zu haben.

[142] Daß die Askese auf dem Sinai als besonders streng galt, kann man auch der Erzählung bei Johannes Moschos, *Pr.* spir. CV entnehmen. Abbas Christophoros berichtet dort, daß er sich aus dem palästinischen Theodosios-Kloster auf den Sinai zurückzog, um größere Mühe auf sich zu nehmen.

Mönche zogen sich wohl auch stillschweigend in die abgelegeneren Teile der Wüste zurück. Johannes Sinaites, auch Klimakos genannt, versuchte hingegen kaiserliche Ideen auf dem Sinai zu integrieren, ohne sich im Innersten wirklich auf sie einzulassen. Er kam damit am ehesten dem entgegen, was Bernard Flusin als die typische „structure ouverte“ auf dem Sinai bezeichnet hat.[143] Johannes' *Klimax* mit ihrem systematisch ausformulierten Autoritätskonzept in ihrer 4. Stufe wurde nicht nur von den Mönchen auf dem Sinai im 6. Jahrhundert enthusiastisch begrüßt, sondern gilt auch noch heute als das Standardwerk ostkirchlicher monastischer Spiritualität.

[143] Vgl. B. Flusin, *Ermitages* (vgl. o. Anm. 120) S. 135. Flusin schildert dort die parallel existierende Vielfalt monastischer Organisationsformen auf dem Sinai. Er unterscheidet sie von der palästinischen Lavra vor allem deswegen, weil die einzelnen monastischen Siedlungen durch die jeweils eigenen Gärten in relativer Unabhängigkeit voneinander lebten, ökonomisch nicht zwangsweise an das Zentrum einer Lavra gebunden waren. Flusin macht allerdings noch nicht deutlich, daß die „structure ouverte“ auch nach der Gründung des Koinobions beibehalten blieb und sich die unterschiedlichen Organisationsformen auf dem Sinai anscheinend nicht gegenseitig ausschlossen. Gerade auch dadurch dürfte das Dornbuschkloster die von R. Solzbacher, *Mönche* S. 553 konstatierte prominente Stellung (insbesondere im Vergleich mit den Mönchszentren in der judäischen Wüste) erreicht haben. M.E. ist diese Stellung nicht nur auf die besondere „Heilige Stätte“ zurückzuführen, sondern auch auf das besondere Zusammenspiel der unterschiedlichen Organisationsformen, das durch die *Klimax* Johannes des Sinaiten stark gefördert worden ist.

Philotheos **5** (2005) 279-293

Georg Scherer
Oberhausen, Deutschland

Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz

Der folgende Versuch über Nikolaus von Kues ist als Beitrag zur Erhellung der Frage gemeint, welche Möglichkeiten des Verstehens der philosophischen Vernunft angesichts des Kreuzestodes Jesu Christi offen stehen. Zweifellos sind in die theologischen Versuche, das Kreuz als Offenbarung Gottes in seiner Heilsbedeutung für den einzelnen Menschen und die Menschheit im ganzen zu interpretieren, immer wieder philosophische Perspektiven und Vorentscheidungen eingeflossen. Selten ist aber Christus derart zur spekulativen Mitte eines denkerischen Entwurfes der Gesamtwirklichkeit gemacht worden wie bei Nikolaus von Kues. Für ihn konvergieren in Christus die Sinnlinien der Gesamtwirklichkeit. Es wird zu zeigen sein, welcher Ort dem Tod Christi in diesem Gefüge zukommt. Man hat versucht, das Denken des Cusaners auf der rein philosophischen Ebene zu diskutieren. In der Tat findet man in ihm Denkanstöße, Formulierungen, Thesen und Probleme, die für sich genommen von hohem philosophischen Interesse sind. Das gilt vor allem, wenn gefragt wird, auf welche Weise in diesem Werk die Philosophie sich im „Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“ befindet.[1] Dennoch entfernt man sich von einem das Denken des Nikolaus von Kues prägenden Grundzug, wenn man seine christologische Dimension außer acht läßt. E. Cassirer urteilt: „Man hat das dritte Buch der Schrift ‘De docta ignorantia’“, welches den systematischen Aufbau dieses Werkes mit einer Christologie vollendet, „bisweilen so wenig verstanden, daß man es aus dem Ganzen der Philosophie des Cusanus auszuschalten versuchte, daß man es als einen willkürlichen ‘theologischen’ Anhang ansah, der einem rein dogmatischen Interesse seinen Ursprung verdanke. Aber derartige uns geläufige Trennungen lassen sich in die Lehre des Cusanus nicht einführen, ohne dadurch ihr ganzes inneres Gefüge zu zerschneiden, ohne ihre charakteristische geistige Struktur aufzuheben. In Wahrheit ist die Einführung und die spekulative Behandlung der Christus-Idee innerhalb der Schrift ‘De docta ignorantia’ sowenig ein äußerer Annex, daß sie vielmehr die bewegende Kraft in Cusanus’ Denken erst vollständig zur Entfaltung und Äußerung bringt.“ Dabei gilt Cassirer die Christologie als jenes „Lehrstück“, „das vielleicht als das Merkwürdigste und Schwierigste in seiner Philosophie bezeichnet werden muß“[2]. Es kann nicht vergegenwärtigt werden ohne einen gedrängten Überblick, welcher das Ganze des Cusanischen Entwurfes zusammenzufassen sucht. Dabei gehen wir davon aus, daß er in „De docta ignorantia“ so grundgelegt worden ist, daß Nikolaus später Ergänzungen, Präzisierungen und gewisse Akzentverschiebungen vornehmen konnte, ohne den in dieser Schrift grundgelegten Boden je zu verlassen.

---

[1] K.-H. Volkmann-Schluck, Nikolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt am Main [2]1968.

[2] E. Cassirer, Individuum und Kosmos, Darmstadt [5]1977, 40.

Die belehrte Unwissenheit

Den Ausgangspunkt bildet eine Reflexion über die menschliche Erkenntnis. Sie wird im Kontext eines Verlangens des Menschen eingeführt: Alle Wesen streben nach der möglichst guten Verwirklichung ihrer Natur. Dem entspricht ihr Erkenntnisvermögen. Es ist auf die Vollendung dieser Natur ausgerichtet. Das gilt für den Menschen in einer eigenartigen, sein Wesen bezeichnenden Weise. Er ist von dem Verlangen nach der Wahrheit als solcher erfüllt. Darum macht er sich daran, alles zu durchforschen. Wenn die anderen Wesen erkennen, um zu leben, so lebt der Mensch um zu erkennen. Diese klassische, sowohl der platonischen wie der aristotelischen Tradition entsprechende Voraussetzung, teilt Nikolaus. Auch die Christologie steht im Horizont dieses desideriums. Denn für Nikolaus gilt das „Christusereignis als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Subjektivität“ und somit aller Erkenntnis der Wahrheit.[3] Nun eröffnet sich dem Menschen im Vollzug seiner Bemühungen um Wahrheit eine merkwürdige Aporie. Es wird ihm nämlich deutlich, daß ihm eine vollständige und erschöpfende Erkenntnis niemals und nirgendwo gelingt. Menschliches Erkennen bleibt, wie Nikolaus von Kues dies oft bezeichnet, unpräzise oder unexakt. Mit diesen Begriffen wird die Unmöglichkeit einer vollständigen Deckung von menschlicher Erkenntnis und Wahrheit an sich selbst ausgesprochen. Alle unsere Einsichten und die daraus entwickelten Theorien bleiben Konjektur, Mutmaßung, wie es Nikolaus in der Schrift „De conjekturis“, den Ansatz von „De docta ignorantia“ weiterführend, dargestellt hat. So wollen wir aus dem Grunde unseres Menschseins Wahrheit und Weisheit. Aber sie bleiben „vor den Augen der Lebenden verborgen“. Sokrates gelangte zur Einsicht, „er wisse nur, daß er nichts wisse“. Salomon sprach von der Schwierigkeit der Erkenntnis der Dinge und meinte, sie entzögen sich der Darstellungskraft der menschlichen Sprache. Selbst Aristoteles verglich uns Menschen mit der Nachteule, welche nicht in die Sonne zu schauen verlangt.[4]

Warum ist das so? Könnern Gründe angegeben werden, welche uns das menschliche Nichtwissen verstehbar machen? Gerade darum geht es Nikolaus von Kues. Wir sollen wissen lernen, warum wir nicht wissen. Es gibt eine Lehre (doctrina) vom Wissen des Nichtwissens. Sie ist nicht irgendeine Lehre, sondern die „maxima doctrina“, eine höchste, äußerste und unübersteigbare Lehre. Sie ist es, weil sie vom „maximum“, dem schlechthin Größten und seiner „maximinitas“ handelt. Die Antwort auf die Frage, warum wir nichts exakt zu wissen vermögen, lautet für Nikolaus von Kues: weil wir durch unser Verlangen nach Erkenntnis auf dieses Maximum ausgespannt sind. Das Wissen um es ist das höchste Wissen. Aber dieses Wissen ist ein Nichtwissen. Als nichtwissendes Wissen um das Höchste ist es das höchste Wissen.

Das „Größte“ darf nicht im quantitativen Sinne mißverstanden werden. Nikolaus betont, es handle sich hier um einen transzendenten, absoluten Begriff.[5] Es bezeichnet das, über welches hinaus nichts Größeres sein kann.[6] Diese Formulierung erinnert an Anselm von Canterburys Gottesbeweis in dessen Proslogion: Das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, muß sein. Bei Nikolaus geht es aber zunächst nicht um

---

[3] U. Offermann, Christus – Wahrheit des Denkens, Eine Untersuchung zur Schrift „De docta ignorantia“ des Nikolaus von Kues, Münster 1991, 19.

[4] De docta ign., I, 1, hrsg. v. H.G. Senger, Hamburg ^{2}1970.

[5] I, 4.

[6] Zum Unterschied Gottes als des Größten bei Anselm und Nikolaus siehe: Offermann, a.a.O., 44ff.

die Existenz Gottes, sondern um die Einsicht, als das Größte müsse Gott das Eine sein. Wäre es nicht so, könnte es durch etwas anderes übertroffen werden. Ist also ein Größtes, so ist es notwendig eines. Seine Einheit muß unendlich sein. Wäre sie nämlich irgendwie begrenzt, könnte sie ebenfalls überboten werden. Gott als das Größte muß der Eine als der Unendliche sein. Erweist sich aber das Eine zugleich als das Unendliche, so kann es nichts geben, was außerhalb dieser Einheit wäre; sie ist die schlechthin umfassende Alleinheit. So ist „das Größte das absolut Eine, welches alles ist. In ihm ist alles, da es das Größte ist, und weil sich ihm nichts gegenüberstellen läßt, so fällt mit ihm zugleich auch das Kleinste zusammen“[7]. Damit ist der Grundgedanke des Cusaners von der Koinzidenz aller Gegensätze in Gott ausgesprochen. Das All der Seienden, das Universum, stellt sich als eine ausgebreitete Vielheit dar. In ihr ist jedes in sich und gegenüber dem anderen begrenzt. Die Vielfalt von Seienden ist daher neben-, mit-, nach- und gegeneinander gestellt. Das alles ist in Gott in die absolute Einheit aufgehoben. Da ihr nichts gegenüberstehen kann, ist diese Einheit als „die absolute Größe“ zugleich „die absolute Seiendheit“[8]. So ist Gott nicht nur die Koinzidenz der Gegensätze, welche sich im Universum finden, sondern auch die Koinzidenz von Seiendheit (entitas), Einheit (unitas) und absoluter Fülle (abundantia).[9] In dieser Koinzidenz ist er reine Aktualität alles dessen, was sein kann. Darum hat Nikolaus von Kues diese Einheit später das possest genannt. In „De apice theoriae“ wird sie zum „posse ipsum“, zum Können schlechthin, welches allem zugrunde liegt und das Vollkommenste ist. Was immer ist, ist durch dieses Können gekonnt und so ermöglicht.

Gott ist alles. Damit ist aber bei Nilolaus von Kues kein Pantheismus gemeint. Gott ist alles, aber nicht auf die Weise, wie die Dinge in sich sind. Sie sind als je verschiedene Explikationen der absoluten Seinsfülle, was sie sind. An einem Bespiel erläutert, besagt das: Die Sonne am Himmel ist dort das Gestirn Sonne. Sie ist auch Gott, nämlich in Gott selbst, wo sie eins ist mit dessen Sein zusammen mit allem, was sonst noch sein kann. Als Gestirn im Universum ist sie aus ihrer unsichtbaren Implikation in die absolute Einheit als eine ihrer Explikationen in die Sichtbarkeit überführt. Daher kann die sichtbare Welt die Erscheinung einer unsichtbaren Schönheit sein, welche Gott selber ist. Nikolaus beruft sich auch auf den Unterschied zwischen Gott als der Exemplarursache, der alles nachgebildet ist, und den Dingen als solchen. Wie allen Zahlen die Einheit als ihr konstituierendes Prinzip zugrunde liegt, ohne daß sie selber eine Zahl wäre, so steht es auch mit Gott und den Dingen im Universum. Weiter gilt: Ohne seine unendliche Einheit könnte es die Vielheit nicht geben. Dennoch ist er selbst in seiner absoluten Einheit keines von den Vielen. Er ist aus sich selbst, sie durch ihn als ihren Ursprung. Sie erweisen sich nämlich als begrenzt und müssen darum in einem absoluten Sein begründet sein, um sein zu können. Das ist eine metaphysische Einsicht, welche durchaus der Nikolaus vorliegenden Tradition entspricht. Er fügt aber folgende These hinzu: Dem größten Sein steht kein Gegensatz gegenüber. Auch nicht der des Nichtseins oder der geringen Seinsfülle (minime esse). Denn gemäß dem Koinzidenzprinzip ist das Größte auch das Kleinste. Daher ist „die Seinsarmut die Seinsfülle“. Sind wir aber gezwungen, die Identität der Seinsfülle und der Seinsleere zu denken, des Seins und des Nichtseins, so kann auf keine Weise gedacht werden, das Größte sei

[7] I, 2.
[8] I, 4.
[9] I, 2.

nicht, denn selbst das Nichtsein fällt mit ihm zusammen. Darum muß es notwendig sein.[10] Auf diesem Wege erreicht Nikolaus nun doch die Gewißheit vom Sein Gottes im Sinne Anselms, demgemäß das Nichtsein Gottes nicht gedacht werden kann. Der Gedankengang hat freilich durch den cusanischen Koinzidenzgedanken und die Verbindung mit dem Argument aus der Kontingenz des endlichen Seienden eine neue Gestalt gewonnen.

In der docta ignorantia erhebt sich der menschliche Geist zu der absoluten Einheit, in der selbst noch die Widersprüche zusammenfallen. Dieser transzendierende Vollzug ist nichts anderes als das Umfassen auf die Weise des Nichtbegreifens, also das belehrte Nichtwissen. Die Koinzidenz alles Gegensätzlichen in Gott und der Gedanke der docta ignorantia gehören unlöslich zusammen. Bei der Rückkehr aus Griechenland im Winter 1437/38 war Nikolaus dieser Gedanke in seiner Einheit aufgeleuchtet und wurde ihm zu der grundlegenden Einsicht, auf welcher sein gesamtes Denken beruht.[11]

Menschlicher Erkenntnisfortschritt geschieht durch Vergleichen. Wenn wir nach Wahrheit forschen, müssen wir als gewiß Vorausgesetztes mit dem uns noch Ungewissen durch Vergleich in ein Verhältnis setzen. Dadurch wird es uns möglich, Urteile über Sachverhalte im weitesten Sinne zu fällen, in denen wir ihnen Sein oder Nichtsein zusprechen. Vergleichsverhältnisse setzen Vielheit voraus. Denn Vergleichen heißt Gemeinsames und Verschiedenes aufeinander zu beziehen. Solche Proportionen sind hinsichtlich der absoluten Einheit, in welcher die Gegensätze zusammenfallen, unmöglich. Das Absolute und Unendliche ist jedem Vergleich entzogen. Ihm steht nichts anderes gegenüber. Gott ist der Nichtandere. Er transzendiert unser Verstehen schlechthin. Denn wir sind nicht in der Lage, mit unserem Verstand, der ratio, die Widersprüche als in ihrem Ursprung identisch zu verbinden. Wollen wir uns ihr nähern, müssen wir alle Vergleiche angesichts des Unvergleichlichen ebenso fallen lassen, wie das Denken in Gegensätzen. Gerät so das verstandesmäßige Wissen des Menschen angesichts der absoluten Größe Gottes, mit welcher das Kleinste koinzidiert[12] an eine unübersteigbare Grenze, muß es zu einer anderen Weise der Einsicht übergehen. Es geschieht kein Sturz in Blindheit oder Irrationalismus. Denn das Nichtwissen ist Nichtwissen in Bezug auf das Unendliche und entspringt der Vernunft. Durch sie ist „das heiligste Nichtwissen deiner Größe die ersehnte Nahrung meiner Vernunft, vor allem deshalb, weil ich den so beschaffenen Schatz auf meinem Acker finde, so daß er mein Schatz ist".[13] Im belehrten Nichtwissen konstituiert sich der menschliche Geist über alle Rationalität hinaus als Vernunft und erwacht so zu seinem höchsten Vollzug. Zugleich erweist sie sich gegenüber der im Bereich des Vergleichbaren und der Gegensätze tätigen Ratio als ein Vermögen kritischer Reflexion, welches den Verstand umgreift, indem es ihn in Grenzen verweist, innerhalb derer er sein Maß findet. So besitzt der Überstieg über den Verstand eine transzendentale, subjekttheoretische und zugleich eine transzendierende theologische Perspektive.

Festzuhalten ist weiter, daß das Wissen des Menschen auch im Bereich der Welt zu keiner komprehensiven, abschließend-vollständigen Erkenntnis zu gelangen vermag. Die Operationen des Verstandes, die dabei gewonnenen Begriffe, die Modifikati-

---

[10] I, 6.

[11] I, 6.

[12] Siehe dazu vor allem: J. Stallmach, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens, Münster 1989.

[13] De visione dei, 16.

onen der Bezeichnung, die Thesen und Theorien sind Produktionen des Verstandes und nicht die Dinge selbst. Mit ihnen gelangen sie nie zu einer vollständigen Deckung. Wir können ihnen zwar in einem unabschließbaren Prozeß näherkommen, ohne je zu einer vollständigen Deckung zu gelangen. Sie bleiben in all ihren Bereichen Konjekturen, Mutmaßungen mit geringerer oder größerer Annäherung an die Wahrheit, fallen aber niemals mit ihr zusammen. Menschliche Weisheit besteht darin, Konjekturen vornehmen zu können und sich dabei bewußt zu bleiben, daß es Konjekturen sind. Selbstverständlich haben auch die wechselnden Bezeichnungen der absoluten Größe, Gottes, konjekturalen Charakter. Ja, der Denkweg des Nikolaus von Kues, der das ursprünglich mit „docta ignorantia“ und „coincidentia oppositorum“ Eingeführte durch immer angemessenere Umschreibungen zu fassen versucht, stellt einen Musterfall konjekturaler Reflexion dar, die niemals zum geschlossenen System gerinnt.

Das Universum

Das absolute Maximum ist also Gott. Für Nikolaus von Kues gibt es aber noch ein zweites Größtes, welches allerdings nicht selber absolut, sondern durch die absolute Seinsheit ist. Es handelt sich um die „universalis unitas essendi“, die universelle Einheit des Seins. In ihr besitzt die Welt, das Universum, ihre Einheit. Diese ist „in pluralitate contracta“, eingeschränkt in Vielheit. Außerhalb der Vielheit der von ihr umfaßten Seienden besitzt diese Einheit keine eigene Subsistenz. Darin liegt eine erste Einschränkung: Dieses Sein ist nicht in sich selbst begründet und nicht in sich selbst stehend, sondern existiert nur in der Vielheit, ist also von ihr abhängig und mit ihr verwoben. Alle Seienden, die sich in ihr befinden, sind selbst kontrahiert, eingeschränkt. Die nach Gattung und Art gestuften Seienden besitzen trotz dieser allgemeinen Bestimmungen konkrete Individualität. Gattung, Art und Individuum, sind modi der Kontraktion. Wie das Sein des Universums nicht ohne sie gedacht werden kann, so sie nicht ohne es. Als Kontraktum ist das Universum nicht unendlich wie Gott. Es könnte der göttlichen Unendlichkeit immer noch näherkommen, größer sein im cusanischen Verständnis dieses Wortes. Aber niemals könnte es die Größe an sich selber, die Alleinheit Gottes erreichen.

Dennoch schreibt Nikolaus dem Universum eine Art zweiter Unendlichkeit zu, die er im Unterschied zur absoluten, negativen Unendlichkeit auch positive Unendlichkeit nennt. Sie bezeichnet die Grenzenlosigkeit des Universums. Von keinen Grenzen eingeschlossen ist es im Bereich der Geschöpflichkeit das Größte. Denn es umfaßt alle endlich Seienden. Cusanus kann vom Universum auch sagen: Es ist nicht unendlich im Vergleich zur unendlichen Wirkkraft Gottes, es ist nicht endlich, weil es ja kein größeres Universum gibt, während es zu jedem Endlichen stets ein Größeres gibt.[14] Von diesen Voraussetzungen her hat Nikolaus von Kues die aristotelische Kosmologie überwunden. Ihr gemäß wird die Welt kugelförmig mit Zentrum und Peripherie vorgestellt und stellt ein „zwar gewaltiges, aber endliches Gebilde dar.“ Unbeweglich liegt die Erde „in der Nähe des Zentrums des Kosmos“. Die Gestirnsphären drehen sich „wie Kugelschalen um das Zentrum und damit um die Erde“. Die Gestirne gelten deshalb als vom sublunarischen Bereich unter dem Mond als verschieden, weil ihr Lauf die gleichförmige Kreisbewegung beschreibt, welche als vollkommen galt. Für Nikolaus kann es „überhaupt keinen ruhenden Mittelpunkt des Universums geben“, weil es

[14] De docta ign., 1,2.

„im Universum weder absolute Ruhe noch absolute Bewegung“ gibt. So kann auch die Erde kein ruhender Mittelpunkt des Universums sein. Das schließt ein: Die Erde ist nicht „unvollkommener als andere Gestirne. Sie ist edel, mag sie auch kleiner sein als die Sonne, und mag sie auch von dieser beeinflußt werden.“ Im Zusammenhang damit verficht er die „Gleichartigkeit … für alle Gegenden des Universums.[15] Mit diesen Gedanken legt Nikolaus von Kues den philosophischen Grund für das neuzeitliche astronomische Weltbild.

Nikolaus von Kues kennt also zwei „maxima“, das Absolute, Gott, und das kontrakte Maximum, das Universum. Damit liegt uns die Basis offen, auf welcher seine Christologie aufbaut. Im dritten Buch von „De docta ignorantia“ erscheint nämlich das Maximum noch einmal in einer dritten Weise. Es geht dort um das absolute Maximum, welches zugleich kontrakt ist: Jesus Christus.

Die Christologie

Das Universum ist eingeschränkt. Alle Seienden in ihm ebenfalls. Sie stellen jeweils eine „größere oder kleinere“ Einschränkung des Universums dar. Darum kann kein Seiendes „die Gesamtmöglichkeiten des Universums“ ausschöpfen. Entsprechendes gilt innerhalb einer Gattung hinsichtlich der Arten und in den Arten bezüglich der von ihnen umfaßten Individuen. Fragt man sich, ob das Universum in einer „obersten oder untersten Gattung … sein Maximum oder Minimum“ erreicht, so antwortet Nikolaus von Kues, man könne sich immer noch eine größere oder geringere Gattung denken, auch wenn es faktisch eine größte im Universum gibt. Es ist wie bei der »Zahlenreihe. Sie kann beliebig fortgesetzt werden, ohne je das Unendliche zu erreichen. Sie bleibt eine endliche Aneinanderreihung von endlichen Größen. So gut auch vom Universum die „radikale Endlichkeit alles innerweltlich Begegnenden“. Es reicht weder an das absolute Maximum noch „an die ganze Fülle alles endlich Möglichen“. Das entspricht der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Sie bewegt sich ja im Bereich des endlich Seienden durch Vergleiche. Dabei bekommt sie das Universum als solches nicht gegenständlich vor sich. Denn es ist selbst keine einzelne Gegebenheit (dabile), sondern wird „als der Horizont jeder möglichen Einzelerkenntnis“ in dieser mitgedacht. So ist uns keine umfassende Erkenntnis der Welt möglich. Wollten wir sie erreichen, müßten wir die „Totalität aller Beziehungen“ erfassen, in welcher im Universum alles mit allem verflochten ist und in denen das Universum besteht.[16] In diesem Zusammenhang stellt Cusanus eine Hypothese auf. Im Blick auf sie hat man von einer „hypothetischen Deduktion“ der Christologie gesprochen.[17] Sie geht von dem Gedanken aus, es könnte ein größtes Individuum einer Art geben, in welchem die ganze Vollkommenheitsfülle aller Dinge verwirklicht sind, die in der betreffenden Art möglich ist. Ein solches Individuum ist als rein endliches nicht möglich. Es bliebe immer dem Gesetz des „Mehr oder Weniger“ verhaftet. Daher ist zu fordern: Ein solches Individuum kann es nur geben, wenn es als eingeschränktes, endliches Seiendes zugleich in der absoluten Größte subsistiert, in ihr seinen Bestand haben würde.[18] Nur so könnte das Kontrakte im Absoluten sein.

---

[15] A. Zimmermann, „Belehrte Unwissenheit“ als Ziel der Naturforschung, in: Nikolaus von Kues, hrsg. v. Karl Jakobi, München 1989, 130.

[16] A.a.O., 129ff.

[17] P. Ch. Schönborn, O. P., „De docta ignorantia“ als christozentrischer Entwurf, in: Jakobi, a.a.O., 138ff.

[18] De docta ign., III, 2.

Das heißt nichts anderes, als daß es mit Gott so eins sein muß, wie es die theologische Lehre von der hypostatischen Union der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des göttlichen Logos zum Ausdruck bringt. In ihr wird das Endlich-Eingeschränkte eins mit dem, was schlechthin alles ist. Dieser Hypothese entspricht nun gemäß dem christlichen Glauben eine Wirklichkeit: „Jesus semper benedictus", der allzeit gepriesene Jesus.

Jesus ist ein Mensch. Ein Angehöriger der Art Mensch ist in besonderer Weise geeignet, mit Gott hypostatisch geeint zu werden. Alle Seienden spiegeln das Universum wider, vor allem aber der Mensch. Denn in ihm sind Geist und Sinnlich-Materielles seinshaft verbunden. Daher umfaßt er als Mikrokosmos die Dimensionen des Makrokosmos, des Universums. Wenn Gott sich also mit einem Menschen eint, so eint er sich in ihm mit allem. Im Gottmenschen sind das absolute Maximum und das kontrakte Maximum vereinigt. Darum erreicht das endliche Sein in Jesus seine Vollkommenheit. Er ist die „ipsa contractio", Sinn und Wesen der Endlichkeit überhaupt. Sie erreicht in ihm seine Maximalität. „Ohne diese maximale Endlichkeit bleibt Endlichkeit letztlich nur negativ als Nicht-Absolutheit bestimmbar." Erst im Gottmenschen wird sichtbar, warum Endlichkeit überhaupt ist. Von ihm her erscheint sie nicht mehr nur als Mangel und Seinsminderung im Vergleich zum Absoluten, sondern als Offenheit für es, die zur höchsten Seinsdichte berufen ist.[19] So ist Schöpfung „Setzung von Vollkommenheit", welche der göttlichen analog ist. Gottes schöpferische Potenz ist im bloßen Hervorbringen der Geschöpfe noch nicht vollendet. Sie könnten ja immer noch durch Vollkommeneres überboten werden. Gottes Vollkommenheit entspricht es aber, auf das Vollkommenste hin zu schaffen. Darum ist das Ziel „der unendlichen und unbeschränkten Macht Gottes" die hypostatische Union von Gott und Mensch in Christus.[20] Von ihr her empfängt das natürliche Verlangen des Menschen nach voller Verwirklichung seines Seins Sinn. Ohne sie bliebe es in der Unerfüllbarkeit der Endlichkeit verfangen.

Der Gottmensch ist also die Vollendung des Universums. Dieser Sachverhalt kann nur dann im Sinne des Cusaners richtig interpretiert werden, wenn man nicht außer acht läßt, daß sich diese Vollendung in einem einzelnen Menschen ereignet. Christus gilt als „Fülle aller Vollkommenheiten des Universums und der einzelnen"[21] Das Sein des Universums subsistiert ja nicht in sich selber, sondern nur in den Seienden, welche in vielfachen Beziehungen zueinander stehen. Darum kann dem Universum seine Erfüllung nur von dem einzelnen Seienden her zukommen, in welchem die Kontraktion, das Eingeschränkt-Sein, in Gottes absolutes Sein selbst erhoben ist, ja, dieser einzelne Mensch muß als das Urmodell angesehen werden, von dem her alles Geschaffene sein Maß empfangen hat. Diese These hängt mit der Frage nach der Möglichkeit der Kontraktion zusammen, also des endlichen Seins und Seienden überhaupt. Wir stoßen in diesem Zusammenhang auf folgenden wichtigen Gedanken: In Christus zeigt sich, daß Gott fähig ist, das Eingeschränkte in sich selbst aufzunehmen. Als Eingeschränktes ist es in sich selber begrenzt. Wenn Gott es in sich aufnimmt, setzt es ihm aber keine Grenze entgegen, denn er ist unendlich und kann in der Unendlichkeit seiner Potenz jedes Geschöpf immer auch noch besser und vollkommener erschaffen. Nimmt er aber im Menschen Jesus ein Geschöpf in sich hinein, dann ist diese unendliche Po-

---

[19] Schönborn, a.a.O., 149.
[20] A.a.O., 148f.
[21] De docta ign., III, 2.

tenz durch sich selbst begrenzt. Denn nicht ihr Äußerliches vermag sie zu begrenzen, weil nichts jenseits von ihr ist. Die Fähigkeit Gottes, Eingeschränktes ins Sein zu entlassen, kommt dort zu ihrem Höhepunkt, wo ein Seiendes nicht nur sein Sein von Gott empfängt, sondern als Eingeschränktes in höchster Weise mit ihm vereint ist. Das Eingeschränkte ist dann nicht nur durch Gott, sondern auch in ihm. Weil es so bei Christus ist, findet sozusagen die göttliche Idee des eingeschränkten Seins in Christus ihre volle Gestalt, um derentwillen es überhaupt ist. So wird Christus zum Mittelpunkt der Schöpfung und zu dem Vermittler, in dem, durch den und auf den hin alles geschaffen ist. Nikolaus bezeichnet Christus geradezu „als die universale Einschränkung aller Dinge", von der aus „alles ins eingeschränkte Sein übergeht".[22] So kann man sagen: Nicht das Universum, sondern Christus ist letzter Garant endlicher Vollkommenheit, weil in ihm Gott selbst die Geschöpflichkeit annimmt."

Der Tod Jesu Christi

Wie fügt sich der Tod Jesu in den christologischen Entwurf des Cusaners ein? Der Höhepunkt der Verschränkung von Gott und Welt in Christus geschieht in der von der hypostatischen Union her gedachten Inkarnation. Selbstverständlich gehört auch der Tod Jesu für Nikolaus zu den Mysterien seines Lebens. Es geht um das „mysterium cruxis". Es wird von folgenden anthropologischen Voraussetzungen her interpretiert: Der Mensch existiert als Sinnlichkeit, Vernunft und dem zwischen beiden vermittelnden Verstand. Die Ordnung zwischen ihnen besteht darin, daß die Sinne dem Verstand und dieser der Vernunft unterstehen. Die Sinne werden hier von ihrer Animalität her gesehen, im Unterschied zu anderen Stellen bei Nikolaus von Kues, wo sie am Geistigen teilhaben. Hier werden sie als unfähig bezeichnet, Überzeitliches, Geistiges und Göttliches zu erfassen. Die sinnliche Erkenntnis befindet sich „in der Finsternis" und in „Unwissenheit um das Ewige". Sie wird durch fleischliche Gelüste (carnalia) unter der Herrschaft des Begehrungsvermögens bewegt sowie durch das Zornesvermögen bei der Beseitigung von Hindernissen. Der Verstand umfaßt wegen seiner Teilhabe an der Vernunft gewisse Naturgesetze. Durch sie vermag er die Leidenschaften zu lenken und zu mäßigen. Geschieht das nicht, so verlegt der Mensch seine Ziele in die Sinnlichkeit und verliert die geistige Sehnsucht der Vernunft. Das wichtigste unter jenen Gesetzen ist die goldene Regel zusammen mit dem Vorrang des Ewigen vor dem Zeitlichen. Von ihrer höheren Warte her sieht die Vernunft, daß der Mensch allerdings auch bei vollständiger Unterordnung der Leidenschaften unter den Verstand nicht zum Ziel der geistigen und nach dem Ewigen verlangenden Neigungen zu gelangen vermag. Der Grund dafür liegt in der Zeugung des Menschen in fleischlicher Wollust. In ihr besiegt die Animalität die Spiritualität. Darin zeigt sich der Mensch als aus Adams Samen stammend. Seine Natur bleibt, aus Sinnlichkeit erzeugt, in sie untergetaucht, unfähig, das Zeitliche zu überschreiten und das Geistige zu erfassen.

Wir sehen in dieser Einschätzung des Menschen, seiner Natur und seiner Situation in der Welt altvertraute, schematisch gewordene, neuplatonische Positionen vor uns. Durch ihre Verbindung mit der augustinischen Erbsündenlehre wird das sexuelle Verlangen zum Angelpunkt einer zunächst als aussichtslos erscheinenden Situation des Menschen. Diese den Menschen niederziehende Macht steht an seinem Ursprung. Da-

[22] De docta ign., III, 3.

her ist er von seiner Wurzel her so verdorben, daß er sich nicht mehr zum Ewigen und Himmlischen zu erheben vermag. Dabei leitet Nikolaus von Kues die Überzeugung, Gleiches erzeuge Gleiches. Daher ist etwas das, was es von seiner Wurzel her ist. Beim gefallenen Menschen wirkt sich dieser Zusammenhang so aus, daß er sich nicht mehr zum Ewigen und Himmlischen zu erheben vermag. Unfähig, aus eigenem Vermögen eine Wende herbeizuführen, muß er durch Jesus Christus aus seiner fleischlichen Verdorbenheit befreit werden. In Jesus Christus ist die menschliche Natur mit der göttlichen vereint. Auch hier zeigt sich der Zusammenhang von Ursprung und Wesen. Jesus Christus ist nicht aus dem Fleisch geboren, sondern aus Gott. Von Gott ausgegangen, bleibt er ganz und gar auf ihn hingeordnet. Er gehört dem, aus welchem er ist. Darum hindert ihn auch nichts, zu Gott, seinem Vater, zurückzukehren.[23] Wegen dieses Seins aus Gott und auf ihn hin erlangt in Jesus die menschliche Natur ihre höchsten Möglichkeiten. Als die Vollendung der Schöpfung ist er zugleich der exemplarische Mensch, der homo maximus, der Mensch in seiner Vollkommenheit. Er kann es sein, weil er, aus dem höchsten Prinzip stammend, ihm auf das Unmittelbarste vereint ist. Nichts steht zwischen ihm und seinem Ursprung. Dieser ist schaffend und erzeugend, wie ein Vater, dem das menschliche Prinzip als passive und rezeptive Materie dient. Sie ist in Jesus Christus seine Menschheit. Dabei vereinigen sich beide Prinzipien in einem Dritten, dem Geist als Liebe. Das entspricht einem Grundsatz des Cusaners, wonach in jedem Wirken das aktive und das passive Prinzip durch eine gewisse Art von Liebe geeint werden. Nikolaus begründet von daher die Geburt Christi aus der Jungfrau. Der höchste oder größte Mensch ist auf natürlichem Wege nicht erzeugbar, sondern nur durch Gott selbst. Freilich konnte jener Mensch auch nicht ganz und gar des Ursprungs der Art entbehren, dessen höchste Vollendung er ist. Darum bedarf Jesus in seinem Ursprung sowohl der Vaterschaft Gottes, wie auch der Frau aus dem Menschengeschlecht, die ihn ohne Mann und ohne Begierde empfängt.[24]

Das Verständnis des Cusaners von Fall und Sünde des Menschen mit seinen Auswirkungen auf seine Theologie des Kreuzes müssen auf starke Bedenken stoßen. Die versagende Freiheit des Menschen zeigt sich bei Nikolaus als bloße Widerstandslosigkeit gegen die sinnliche Begierde. Alles Unglück des Menschen stammt aus der Überflutung durch diese Begierde. Für Nikolaus von Kues erscheint es dagegen als undenkbar, daß im geistigen Selbst des Menschen als solchem eine Entscheidung stattfindet, in welcher sich der Mensch radikal auf sich selbst stellt und Gott als Quelle seines Seins und Ziel seines Verlangens nach Sinn ablehnt. In diesem Punkte war Thomas von Aquin den durch die biblischen Quellen gesetzten Maßstäben weitaus näher gekommen. Seine Lehre vom Fall der ersten Menschen ist auch mit den Erfahrungen kongruenter, welche die Menschheit bis in die jüngste Geschichte hinein hat machen müssen: Nach Thomas ist für den Menschen im Urstand eine „Rebellion des Fleisches" gegenüber dem Geist ganz und gar unmöglich. Der Fall des Menschen geht vielmehr aus einem ungemäßen Verlangen gerade nach einem geistigen Gut, einem bonum spirituale hervor. Es ist der Wille, die in der Natur des Menschen angelegte Gottebenbildlichkeit so zu verkehren, daß das dem Menschen von Gott gesetzte Maß verloren geht. Diese Maßlosigkeit darf aber nicht als bloßer Ungehorsam gegen ein göttliches Gebot verstanden werden. Nach Thomas griffe eine solche Erklärung zu kurz, weil sie eine

[23] Schönborn, a.a.O., 154.
[24] A.a.O., III, 11.

Setzung des menschlichen Willens voraussetzt, die es zunächst zu verstehen gilt. Kraft der Selbstbestimmung seines Willens begibt sich der Mensch in eine tiefgreifende Unordnung hinein. Es ist der Wille des Menschen zu seiner eigenen Größe, welcher die Grenzen seiner Endlichkeit übersteigt, so daß der Mensch das menschliche Maß verliert. Dieser in sich ver-kehrte Wille des Menschen über sich hinaus wird von Thomas im Anschluß an Augustinus mit superbia bezeichnet. Die Übersetzung mit „Stolz" bringt das über sich selbst hinausgreifende Verlangen des Menschen, um das es Thomas geht, nur unzureichend zur Sprache. Ihm geht es um das in Gen 3 ausgesprochene Wollen, zu sein wie Gott. Es besagt nach Thomas, aus eigener Vollmacht zu bestimmen, was Gut und Böse ist. Es geht um die absolute Autonomie des Menschen hinsichtlich der Bestimmung seiner Existenz. Zu ihr gehört auch, sich durch Handeln aus eigener Kraft die beatitudo, das selbstgemachte Glück und und den selbstgesetzten Sinn, zu gewinnen. Alle Unordnung der Begierde ist nicht Grund, sondern Folge jenes Verlassens der dem endlichen Menschen gesetzten Grenzen.[25] Dieser Versuch des Menschen, sich als transzendenzlose Endlichkeit zu konstituieren, kommt bei Nikolaus von Kues nicht in Sicht. Darum vermag er auch die aus einer solchen Entscheidung erwachsenden Folgen des Kreisens um die eigene Leere, der mataphysischen Einsamkeit, der Gewalt gegen sich selbst und die Natur, der Angst, des Hasses nicht zu thematisieren. Die damit zusammenhängenden Katastrophen der Menschheit bis hinein in die historischen Umstände des Todes Jesu am Kreuz bleiben deshalb weithin ausgeblendet.

Obwohl diese kritischen Bedenken vorgetragen werden müssen, umschließt die Lehre des Nikolaus von Kues vom Tod Jesu einige Perspektiven, die unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken müssen. Der Tod Jesu erscheint zunächst als purgatio, als Reinigung von der fleischlichen Begierde und ihren Sünden. Denn sein Tod am Kreuz ist der Tod des sündigen Fleisches und damit die „Auslöschung allen fleischlichen Verlangens der menschlichen Natur". Und: „Christus, der Herr, wollte alle uns zum Irdischen herabziehenden Vergehen der menschlichen Natur in seinem menschlichen Leib … vollständig ertöten".[26] In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem purgatorischen Verständnis des Kreuzes spricht Nikolaus von Kues aber von der überströmenden Liebesfülle Christi. Sein Tod geschieht in freiwilliger Liebe. Sie ist die Liebe Gottes selbst. Darum besitzt sie eine alle Mängel überwindende und erfüllende Macht. In ihr gab Jesus sich für seine Feinde in den Tod. Dadurch wird alles „übererfüllt", worin immer die Menschen gegeneinander gefehlt haben. Den Zusammenhang zwischen der Tötung der Werke des Fleisches und der Überwindung der Sünden gegen den Menschen sieht Nikolaus von Kues darin, daß die Verfallenheit an die Sinnlichkeit der Offenheit für den Nächsten widerstreitet. Ihr müssen wir zunächst absterben, um im Geist Christi zur Gottes- und Nächstenliebe befreit zu werden.[27] Ob freilich die Rücksichtslosigkeit, Gleichgültigkeit und der Haß von Menschen gegenüber anderen auf diese Weise verstanden werden kann, ist problematisch. Es scheint eher, als ob die beziehungslose Verschlossenheit des Menschen in sich selbst auch seine Sinnlichkeit korrumpiert.

Die Deutung des Kreuzes von der Überfülle der Liebe her entspricht einem Kernstück des cusanischen Denkens, nämlich der Koinzidenz des Größten und des Kleinsten in Gott. Ist Christus Gott, so muß in ihm diese Koinzidenz anwesend sein. In ihm,

---

[25] A.a.O., III, 5.

[26] A.a.O., III, 6.

[27] Nikolaus von Kues betont dies in der Karfreitagspredigt des Jahres 1457. Zu deren Interpretation siehe: R. Haubst, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 416ff.

im vollendeten Menschen, findet sich daher der Beweis höchster Beständigkeit, Stärke, aller anderen Tugenden und der Liebe. Das Kreuz macht ihn als den Menschen sichtbar, an dem beispielhaft abgelesen werden kann, daß Wahrheit, Gerechtigkeit und die göttlichen Tugenden den Vorzug vor dem zeitlichen Leben so verdienen, wie das Ewige gegenüber dem Nichtigen. In Jesus wird aber auch das Kleinste offenbar. Er gibt sich nicht nur in Demut in den Tod, sondern erleidet in ihm die „maxima humiliatio", die höchste Erniedrigung eines schimpflichen Todes. Dieses Geringste ist in sich selber das Größte. Ja, Christi Leiden und sein Tod am Kreuz sind die Offenbarung gerade dieses göttlichen Mysteriums, daß in ihm das Größte das Geringste und dieses das Größte ist, wie an der dem Kreuzestod folgenden Erhöhung durch Auferstehung und Himmelfahrt deutlich wird. So ist Jesus in seinem Tod am Kreuz die Sichtbarkeit des Gottes, der von uns als der Unbegreifliche in der belehrten Unwissenheit umfaßt wird. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist als die Koinzidenz des Maximums und des Minimums in ihrer unseren Verstand übersteigenden Einheit der Gott der docta ignorantia. Daraus ergibt sich auch, daß der Glaube keineswegs die belehrte Unwissenheit aufhebt, indem er enthüllt, was der Vernunft verborgen bleibt. Vielmehr gilt: Der Gedanke der Vernunft von der docta ignorantia in seiner Einheit mit der Überzeugung von Gott als der Koinzidenz der Gegensätze erfüllt sich im Glauben an den Gekreuzigten. Der Glaube füllt nicht einfach aus, was der Vernunft verborgen bleibt. Vielmehr vollendet sich der Vernunftgedanke von der docta ignorantia in seiner Einheit mit der Grundthese von Gott als der Koinzidenz der Gegensätze im Glauben an den Gekreuzigten. Daß Gott in seiner alles Begreifen sprengenden unendlichen Größe auch das Kleinste, das Geringste so umfaßt, daß es mit dieser Größe identisch ist, eben dies leuchtet im Tod Christi am Kreuz auf. Gerade von daher ergibt sich die Koinzidenz von Vernunft und Glaube an Jesus Christus.

Zu ihrem vollen Verständnis ist noch ein weiterer Gesichtspunkt wichtig. Es handelt sich um die alle Menschen einschließende Wirkmächtigkeit des Todes Christi. Jesus Christus ist, so sahen wir, die unübertreffliche Vollendung des Menschseins. Sie gibt es nur einmal. Wäre sie nicht schlechthin einmalig, könnte sie durch eine andere überholt werden, repräsentierte also nicht das Maximum der menschlichen Natur. In seiner Einmaligkeit schließt dieses Maximum die ganze Menschheit ein. So besitzt es eine schlechthin individuelle und eine schlechthin universelle Perspektive, da in ihm „die gesamte Potenz der Art" umfaßt wird. Von ihr her ergibt sich eine Gleichheit des Seins bei allen Menschen. Es ist dein und mein und jedermanns Menschsein, das in Jesus seinen Gipfel erreicht hat. Soferne wir alle Menschen sind, dürfen wir im Blick auf ihn sagen: Du bist das, was ich im Grunde auch bin, das sind wir. Denn in ihm sind alle vollendet, also auch ich selbst. Durch diese, alle umfassende Seinsgleichheit ist Christus mit jedem Menschen viel umfassender (multo amplius) verbunden, als ein Bruder oder ein uns besonders nahestehender Freund (amicus specialissimus). Vorausgesetzt ist allerdings dabei der Glaube. Durch ihn kommt es zur Einheit Christi mit dem Glaubenden. Gerade in dieser Einheit zeigt sich die Wirkmacht der in Christus anwesenden höchsten Seinsweise der menschlichen Natur. So überlagern sich in diesem Theologumenon die Einheit der menschlichen Art, also ihr universelles Wesen, mit einem interpersonalen Verhältnis, nämlich dem durch die Liebe geprägten Glauben (per fidem caritate formata) und der Identifizierung Christi mit jedem Menschen. Der Cusaner betont ausdrücklich, daß durch diese Unio die Individualität des Menschen nicht aufgehoben werde. Das schließt ein: Es gibt verschiedene Grade dieser Einung gemäß den Graden des in der Liebe lebendigen Glaubens. In dieser Weise weitet sich die Koinzidenz

des Höchsten und des Geringsten in Gott durch den Tod Jesu am Kreuz aus auf alle Menschen.[28]

Das Menschsein, welches Jesus mit seiner Gottheit vereinigt hat, ist dem Tod verfallen. Was sonst für die Menschen zum unausweichlichen Schicksal wird, nahm er aus Liebe freiwillig auf sich. Er starb für alle, damit sie zur Unsterblichkeit gelangten. Die Artwesenheit ist allen Menschen gemeinsam als unteilbares Menschsein. Darum kann allen die Unsterblichkeit zuteil werden, die von dem Einen ausgeht, in welchem das Menschsein seine unüberholbare Vollendung gefunden hat. Für den Cusaner ist aufgrund dieses unauflöslichen Zusammenhangs zwischen Christus und dem Menschsein, auch was den Tod angeht, Anthropologie zuerst und zuletzt Christologie.[29] Das gilt, obwohl das allen gemeinsame Menschsein in jedem Menschen durch Individuationsprinzipien kontrahiert, eingeschränkt ist. Von sich aus sind alle Menschen dem Tod gegenüber machtlos. In Christus aber hat sich die Unsterblichkeit selbst, Gott, mit der menschlichen Natur vereinigt. Darum können alle nur durch ihn Unsterblichkeit erlangen. Er ist „der Heiland und Mittler aller, indem die menschliche Natur, durch die alle Menschen Mensch sind, der göttlichen und unsterblichen Natur geeint wird, damit so alle Menschen derselben Natur die Auferstehung von den Toten erlangen".[30] Denn Christus ist „das Mittlere zwischen dem reinen Absoluten und dem reinen Eingeschränkten"[31]. Eingeschränkt, wie jeder andere, muß auch er durch den Tod hindurchgehen. Die Sterblichkeit kann nicht anders überwunden werden als dadurch, daß der Tod als solcher verwandelt wird. Das geschieht, wenn das uneingeschränkte, absolute und daher unsterbliche Sein selber in den Tod eingeht. Nun wird der Tod zum Grund unserer Auferstehung. Niemand konnte sie erlangen, bevor Christus in der Zeit erschienen war. In ihm rückt aber die zum Sein in Gott erhobene Menschennatur über alle Zeitlichkeit hinaus. „Von daher ist klar, daß das Menschsein aller Menschen, die zeitlich vor oder nach Christus waren oder sein werden, in Christus die Unsterblichkeit angezogen hat".[32] In Tod und Auferstehung Christi erreicht also ein ewiges Geschehen die Zeit und überwindet ihre leere Vergänglichkeit. Weil in Christus die dem Tod überlegene Souveränität des absoluten Seins und Lebens den Tod selber ergriffen hat, betont Nikolaus von Kues stark die Auferstehung Jesu als dessen aus eigener Kraft geschehene Tat. Die im N.T. so bedeutsame Auferweckung durch den Vater kommt nur insoweit in Sicht, als die Gottheit Jesu aus dem Vater stammt.

Man kann im Anschluß an den Cusaner auch sagen, durch Tod und Aufstehung Jesu werde der Himmel als der Ort der Lebensgemeinschaft derer erst konstituiert, die sich im Glauben dem die menschliche Unsterblichkeit schaffenden Christus öffnen. „Ein Himmel" – z. B. im platonischen Sinne der aus sich selbst unsterblichen Seelen – „der ohne Jesus Christus möglich wäre, ist für Nikolaus von Kues nicht denkbar".[33] Die Unsterblichkeit wird dem Menschen durch die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur Christi zuteil. Sie umgreift dann, weil in ihr alles abfallt, „was sich zeitlich der Wahrheit der menschlichen Natur beigesellte"[34] Seele und Leib des Menschen. Der

[28] De docta ign. III, 6.
[29] Darin besteht eine Analogie zu Karl Rahner. Zum Vergleich von Rahner und Nikolaus von Kues s. Rudolf Haubst, a.a.O. 416ff.
[30] De pace fid., 13.
[31] De docta ign. III, 7.
[32] a.a.O. III, 8.
[33] Offermann, a.a.O. 173.
[34] De docta ign. III, 8.

Leib verliert Schwere, Vergänglichkeit, Schattenhaftigkeit und Leidensfähigkeit. So verlangt es die „von zeitlichen Bedingungen“ befreite Wahrheit des Menschsems.[35]

Die Frage nach der Grundmetapher

Der Tod am Kreuz gehört für Nikolaus von Kues zu den Mysterien des Lebens Jesu. Er steht für ihn aber im unauflöslichen Zusammenhang mit der Auferweckung. Weil der Tod am Kreuz in die Auferstehung mündet, reißt er den Menschen aus den Bedingungen seiner todverfallenen Daseinsweise heraus, um ihm in der Teilhabe an der Auferstehung in ein neues, befreites Leben einzuführen. Steht es so, dann kann das Kreuz für sich genommen, nicht zur Grundmetapher des christlichen Glaubens werden. Für sich genommen, das erfahren wir heute weithin, ist es in unserer Lebenswelt nur noch als Zeichen von Gefahr, Krankheit, Unfall, Gift, Folter und Tod präsent. Seinen Verweischarakter auf eine endgültige Lebensfülle hat es verloren. Es spricht nicht mehr von der Hoffnung, in ihm sei „Heil, Leben und unsere Auferstehung“ begründet, so daß wir uns „im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus rühmen müssen“ (Gal 6.14). Da Nikolaus von Kues in dem durch die Auferstehung vermittelten Leben eine Teilhabe an der göttlichen Seinsfülle und alles Begreifen übersteigenden Einheit sieht, könnte er auch Worte wie deificatio oder theosis zur Grundmetapher des christlichen Glaubens erklären.[36] Z. B. in seiner Schrift „De pace fidei“ faßt er das Wesen der christlichen Religion im inneren Zusammenhang von Monotheismus, Trinitätsglauben und durch Christus vollzogenen Übergang zu vergöttlichtem Leben dar. Hier tritt an die Stelle einer Grundmetapher die Explikation einer Strukturganzheit.

Die Frage nach einer möglichen Grundmetapher des christlichen Glaubens impliziert die Notwendigkeit, sich über den sprachlogischen Charakter theologischer Aussagen Rechenschaft abzulegen. Für eine solche bietet das Denken des Cusaners bedeutende Hinweise. Die Verwobenheit des Gedankens von der Koinzidenz der Gegensätze in Gott und der docta ignorantia könnte zu einem völligen Verstummen der menschlichen Sprache und aller übrigen vom Menschen gesetzten Zeichen verleiten. Nikolaus von Kues ist aber nicht müde geworden, Zeichen aufzuspüren, welche uns so auf die Koinzidenz hinweisen, daß sie dabei nicht in einen Gegenstand objektivierbaren Wissens verkehrt wird. Im Anschluß an 1 Kor 13,12, wo unsere Erkenntnis mit einem Bild verglichen wird, welches auf einem zerbrochenen Spiegel erscheint, nennt Nikolaus diese Metaphern Aenigmata. Einige seien kurz in Erinnerung gerufen: Der Beryll als Brille, welche im Ineinsfall von Konvexem und Konkavem sonst Unsichtbares sichtbar macht; der Kreisbogen, welcher im Durchlauf durch verschiedene Abstände von einer Linie zuletzt mit dieser zusammenfällt; die Kugel, deren Mantel unendlich und deren Mittelpunkt überall ist als Spiegelung des Ineinsfalls von Unendlichkeit und Punkt; der sich drehende Kreisel, bei dem in der höchsten Beschleunigung Bewegung und Ruhe ineinszufallen scheinen; das Wort ‘in’, abgeleitet von „ita“ und „non“, die Koinzidenz von Ja und Nein, von Sein und Nichts, verstanden als absolute Unvergleichlichkeit Gottes mit jedem Seienden, und absoluter Seinsfülle und somit der Alleinheit schlechthin. Diese Rätselbilder versteht nur, wer ihren Anschauungsgehalt von der Ebene des endlich Seienden, aus der sie genommen sind, auf eine völlig andere Dimension zu übertragen vermag. Indem diese Zeichen auf sie hinweisen, lösen sie sich zugleich wieder auf.

---

[35] Offermann, a.a.O. 173.

[36] Zum sprachlogischen und metaphysischen Ort solcher Worte s. H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik, in: Jacobi, a.a.O. 70-120 und J. Stallmach, a.a.O. 85-119.

Die docta ignorantia lebt aus dem Akt der Anerkennung der göttlichen Unbegreiflichkeit. Dennoch macht Nikolaus von Kues auch positive Aussagen über Gott. Denn er ist uns nicht schlechthin unbekannt. Wenn er auch alles, was in der Welt ist, transzendiert, so ist doch die Welt die Explikation seiner Seinsfülle. Daher hat alles, was ist, an ihm teil. Auch für Nikolaus von Kues ist Gott das Urbild alles Seienden, die causa exemplaris. Er kann die Welt sogar als die Erscheinung Gottes bezeichnen, als Theophanie. Sie ist im ganzen und im einzelnen ein auf ihn verweisendes Zeichen. Das besagt allerdings auch: Sie spiegelt die absolute Einheit, Gott, in der Andersheit. Sie ist nicht seine Unendlichkeit in sich selbst, sondern kontrakte, beschränkte, endliche Wirklichkeit. Die Andersheit kann aber nur von der Einheit her als eine solche verstanden werden. Daher verweist sie auf die Einheit, ohne diese an sich selber zu sein.

Die Dialektik von Einheit und Andersheit erfüllt sich im menschlichen Geist. Gott entfaltet die Welt aus seinem eigenen Wesen. Etwas ähnliches vollzieht der menschliche Geist. Denn er setzt die Welt der Sprache, der Begriffe und anderer Zeichen aus sich heraus. Darin ist er in einem analogen Sinne weltschöpferisch. Freilich geschieht das im Blick auf die ihm vorgegebene, zunächst in den Sinnen erschlossene Welt. Aber ihre geistige Durchdringung geschieht nicht durch Abbilden. Vielmehr entfaltet der menschliche Geist ihr möglichst entsprechende Zeichen. In dieser „creativen Entsprechung“, wie man sie nennen könnte, entdeckt er sich selbst als höchstes Zeichen Gottes in der sinnlichen Welt. Man hat mit recht auf den transzendentalen Charakter des cusanischen Denkens hingewiesen. Es zielt – kantisch gesprochen – auf die Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Intentionen. Nikolaus von Kues entdeckt dabei als letzte Bedingung das Gegründetsein des menschlichen Intellektes in der göttlichen Einheit selbst. In ihrem Licht vollzieht er seine Gedanken, auch den der Andersheit, welcher ja die Einheit voraussetzt. Er entdeckt also in sich selber als „letzte Möglichkeitsbedingung aller Erkenntnis … die Identität von Denken und Sein im Absoluten“ in Gott, „der reines Erkennen ist“[37]. Aus dieser innersten Wurzel, welche den menschlichen Geist in sich selbst übersteigt, vermag er das gestufte Gefüge von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit in eine gegliederte Einheit zu fügen.

Kann es unter diesen Bedingungen nicht doch eine Erkenntnis Gottes geben, die über die von der docta ignorantia entdeckten Grenzen hinausreicht? An diesem Punkt antwortet der Cusaner zunächst mit einer weiteren Metapher. Er vergleicht nämlich die Koinzidenz der Gegensätze in Gott mit einer das Paradies umgebenden Mauer (De visione Dei). An dieser Mauer, hinter der Gott wohnt, strandet der menschliche Verstand. Mit recht schreibt Karl Jaspers: „Aber das Jenseits der Mauer ist wirksam, alles begründend gegenwärtig. Wir scheitern an der Mauer, wenn wir sie durchbrechen möchten, aber wir erfahren die Mauer als Zeichen der Gottheit, die uns hält.“[38] Dennoch entsteht an dieser Stelle für Nikolaus von Kues eine neue Frage: Unser Verstand scheitert, wenn er Gott begreifen will, weil es ihm unbegreiflich ist, daß in Gott die in der Welt auftauchenden Gegensätze in einfacher Einheit vereint sind. Die Vernunft sieht das ein. Aber muß sie sich nicht fragen, wer und was der in sich selber ist, an dem das von der Gegensätzlichkeit der Welt geleitete Denken abprallt? Nehmen wir ernst, daß Gott selbst die Bedingung der Möglichkeit unserer Vernunft ist und er sich jedem offenbaren kann, dem er sich offenbaren will, so dürfen wir versuchen Gott selbst nennende

[37] Stallmach, a.a.O., 115.

[38] K. Jaspers, Nikolaus Cusanus, München 1964, 26. Siehe auch: R. Haubst, Nikolaus von Kues – „Pförtner der neuen Zeit“, Trier 1988.

Bestimmungen wie das Könnensein (possest) oder das schlechthinnige „Können an sich selbst“ (posse ipsum) zur Sprache zu bringen. Sie spricht dann nicht mehr in der bloßen Metapher, sondern auch noch jenseits des Intellektes aus mystischer Schau divinatorisch.[39] In dieser Unterscheidung einer mystischen Theologie von einer symbolisch-metaphorischen zeigt sich deutlich das Erbe des von Nikolaus von Kues bewunderten Dionysius Areopagita. Allerdings vermag auch diese letzte Möglichkeit des Menschen den Abgrund nicht zu überspringen, welcher mit seiner bleibenden Andersheit gegenüber der Ureinheit Gottes gegeben ist. Wir Menschen sind nicht und werden niemals die Urwirklichkeit an sich selber, sondern nur als solche, die sie nicht sind, in die Teilhabe an ihr hineingehoben. Darum bleibt alles, was wir denken und sagen Konjektur. Mit Ausnahme der Mathematik erreichen wir niemals Exaktheit, verstanden als vollständige Übereinstimmung von Sein und Denken. Zwar steigt die Vernunft in ihrer letzten Vollendung „durch die in sie hinabsteigende Göttlichkeit (per theophaniam in ipsum descendentem) kontinuierlich hinauf zur Annäherung und Verähnlichung mit der göttlichen und unendlichen Einheit, die ihr unendliches Leben, ihre Wahrheit und ihre Ruhe ist.“ Angesichts einer solchen Stelle aus „De conjecturis“ (h III, N. 167, Z. 18-22) muß man daran erinnern, daß Cusanus „vor einem allzu wörtlichen, allzu ‘präzisen’ (d.h. nicht bloß ‘konjekturalen’) Verständnis seiner eigenen Aussagen“ gewarnt hat. „So beschreibt er in der kleinen Schrift De filiatione dei (1475) die ‘Gotteskindschaft’ geradezu als ‘Vergöttlichung’ (deificatio), als eine Art ‘Gottförmigkeit’ (theosis)“. Denn sie sei ja „die Aufhebung (ablatio) aller Andersheit und Verschiedenheit und das Aufgehen (resolutio) von allem in Eines und damit auch das Überströmen (transfusio) des Einen in alles“. Man muß aber hinzunehmen, daß er „dann in aller Nüchternheit“ erklärt: „Aber glaube nicht, daß diese Aussagen genau zutreffen, denn das Unaussprechliche wird durch Aussagen nicht erreicht.“ Es handelt sich auch hier nur um „die gerade ‘für diesmal sich ergebende, wenn auch ganz unzureichende Konjektur über die theosis’“.[40]

Rätselbilder und Konjekturen bestimmen also nach Nikolaus von Kues sowohl das metaphysische als auch das theologische Sprechen. Es ist in einem weiten Verständnis dieses Wortes also metaphorisch, da es ja aus der Andersheit seiner Aussagen gewinnt und auf die götlliche Einheit überträgt. Diese gesamte Metaphorik ist aber getragen vom Gottmenschen Jesus Christus. Letztlich ruht nämlich die menschliche Vernunft nicht einfachhin mit ihren letzten Wurzeln in Gott, sondern im göttlichen Wort, welches in Christus Mensch geworden ist. Er steht als die Uridee im Ursprung aller Dinge. Zugleich ist er es, der dem Universum seine Vollendung vermittelt, und zwar im Menschen. In ihm erreicht die menschliche Vernunft ihre höchste Möglichkeit, die Teilhabe an Gott selbst, deren Auswirkung auch das divinatorische Sprechen ist, von dem die Rede war. Menschliche Vernunft vollendet sich nicht in sich selbst, sondern durch Christus in Gott. Von daher gesehen kann gesagt werden: Der Gottmensch selbst, Jesus semper benedictus, ist gemäß cusanischer Theologie die Grundmetapher christlichen Glaubens. Denn in ihm ist das Göttliche ins Menschliche und das Menschliche ins Göttliche hinübergetragen und im anderen seiner selbst jeweils als es selbst bewahrt. So sei am Schluß die Mutmaßung ausgesprochen: Weil es ihn gibt, gibt es überhaupt erst die Metapher als eine Weise des Zeichens, die alle begriffliche Exaktheit übertrifft.

---

[39] De docta ign. III, 7.

[40] Stallmach, a.a.O., 115. Im Anschluß an De fil. III.

Philotheos **5** (2005) 294-311

Walter Sparn
Uttenreuth, Deutschland

Die öffentliche Aufgabe der Theologie
Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät"[1]

> „Würdiger und hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dies namentlich in Eurem Buch „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannten, landesväterlichen Absichten handelt..."[2]

Immanuel Kant mußte siebzig Jahre alte werden und davon vierzig Jahre im Dienst der Universität Königsberg verbracht haben, um sich diesen Rüffel seines Landesherrn Friedrich Wilhelm II. zuzuziehen. Überdies wurde ihm dieser durchaus mit Sanktionen drohende „allergnädigste Spezialbefehl" a, 12. Oktober 1794 durch Johann Christoph Wöllner präsentiert, den für die Universitäten zuständigen Minister. Dieser Theologe, einst Schüler von Siegmund Jacob Baumgarten in Halle, hatte gleich nach seinem Amtsantritt im Jahr 1788 ein Religionsedikt erlassen, mit dem der König sich von der Kultur- und Religionspolitik seiner Vorgängers, Friedrich II., distanzierte, um zum alten Bündnis von Thron und Altar zurückzukehren. Dieses Wöllnersche Religionsedikt war durch eine Zensurbestimmung ergänzt, zu deren Durchführung 1791 eine „Immediat-Examinations-Commission" eingerichtet wurde, besetzt von Vertrauenslauten Wöllners. Mit diesen Zensoren hatte Kant es zu tun bekommen, als er das zweite Stück seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1792 vorab in der „Berlinischen Monatsschrift" publizieren wollte, dem neben der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek" wichtigsten Organ aufklärerischer Philosophie und Theologie in Deutschland. Dieses Blatt war wegen der neuen Zensur nach Jena ausgewichen – Kant hätte in Berlin nichts vorlegen müssen. Er tat es dennoch, um nicht den geringsten Verdacht staatsbürgerlicher Illoyalität auf sich zu ziehen. Der Vorsitzende der Kommission, der Pädagoge Gottlieb Wilhelm Hillmer, übergab Kants Text seinem Mitzensor, dem Theologen und Konsistorialrat Hermann Daniel Hermes mit der Begründung, daß er ganz in die *biblische* Theologie falle. In eben dieser Sichtweise votierte jener Zensor

---

[1] Überarbeitete Fassung einer Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung zum Jubiläum Immanuel Kants im Sommersemester 2004 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

[2] Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten. Königsberg 1798, IX. Hier und im folgenden zitiert nach der Originalausgabe von 1798 (Königsberg: Friedrich Nicolovius), deren Seitenzählung in den gängigen Ausgaben der Werke Kants als „A" vermerkt ist.

negativ. Nichtsdestoweniger erschien der Gesamttext, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, ausgestattet mit positiven Gutachten aus Jena und dem Plazet der Theologischen Fakultät in Königsberg, im Jahr 1793. Die Schrift ist, wie dann auch der „Streit der Fakultäten“, einem Göttinger Theologen gewidmet, dem Absolventen des Tübinger Stifts, Carl Friedrich Stäudlin.[3]

I. Kants Plädoyer für die Konfessionstreue der Theologie

1. Zur religionspolitischen Situation des „Streits der Fakultäten“. Für das Verständnis der Schrift Kants[4] ist es wichtig sich zu erinnern, daß sie von einem religionspolitischen Konflikt ihren Ausgang nimmt. Kant rückt in seine Vorrede zum „Streit“, publiziert nach dem Tod Friedrich Wilhelms II. und der sofort erfolgten Aufhebung der Zensur im Jahr 1798, eine „kurze Geschichtserzählung“ über seinen Konflikt mit der Zensur ein und druckt die königliche Ordre sowie seine damalige Antwort ab (A V-XIII). Kant bezeichnet hier den eingangs zitierten Vorwurf als gegenstandslos: Er habe nicht das Christentum, sondern die natürliche Religion gewürdigt. Er bekräftigt gegenüber einer Glaubenskommission von „pietistischem Zuschnitte“ und dem obskurantistischen Treiben „zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben“ (XXIII) das Recht der Philosophie, verstanden als öffentlicher Vernunftgebrauch, auf die Prüfung aller Wahrheits- und Geltungsansprüche, nicht nur die der Religion im allgemeinen, sondern auch die des kirchlich institutionalisierten und staatlich sanktionierten Christentums (XVII-XIX).

Jetzt stellt Kant den Zensurkonflikt in einen Problemhorizont, der mit dem Titel „Der Streit der Fakultäten“ bezeichnet ist – ein Streit, der seit den Auseinandersetzungen zwischen August Hermann Francke und Christian Thomasius und dann zwischen Johann Franz Budde und Christian Wolff anstand.[5] Er beantwortet die Frage nach der Aufgabe und der Stellung einer theologischen Fakultät einerseits aufgrund der wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses der „oberen Fakultäten“ Theologie, Jurisprudenz und Medizin zur „unteren Fakultät“ Philosophie, andererseits im Blick auf die öffentliche, gesellschaftliche Funktion dieser beiden „Klassen“ von Fakultäten der Universität. Gleichwohl stellt das Verhältnis von Theologie und Philosophie nach Umfang und Bedeutung das eigentliche Thema Kants dar. Das liegt nahe angesichts der in vielem immer noch privilegierten Ersten Fakultät, die sich insbesondere eben der Philosophie als *ancilla theologiae* bedienen durfte. Der nicht selten ironische, manchmal scharf polemische Ton der Schrift trifft daher vor allem die Theologie; er meint damit aber durchaus die gesamte feudale Struktur der oft „verzopften“ Universitäten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.[6]

2. Theologie für die Geistlichen, die „biblischen Theologen“. Im Blick nicht nur auf die Theologie, sondern auch auf die anderen oberen Fakultäten läßt Kant keine Illu-

---

[3] In einem Brief vom 4. Dezember 1794 an Stäudlin nennt Kant die wesentlichen Inhalt des bereits fertigen „Streit der Fakultäten“ und bedankt sich für die Zusendung von Stäudlins „Geschichte und Geist des Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion (2 Bde. , Leipzig 1794). Akademie-Ausgabe Bd. XI, 532f.

[4] Vgl. Gerd Irrlitz, Kant-Handbuch, Stuttgart 2002, 435-440.

[5] Ohne alle Namen, insbesondere den seines Schwiegervaters Budde zu nennen, thematisiert dies als „Streit“ bereits Johann Georg Walch, Philosophisches Lexicon (1726), Leipzig ^{2}1733, 888-890 („Facultät“).

[6] Den ironischen Witz Kants hebt besonders hervor Steffen Dietzsch (Hg.), Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Leipzig ^{2}1992, 125ff.

sionen darüber zu, daß Wissenschaft als *Institution*, unbeschadet ihrer Gelehrsamkeit, gesellschaftlicher Macht unterliegt. Denn es ist der Staat, der sie braucht und sanktioniert, nämlich Fakultäten, die ihre Lehren *öffentlich* vortragen, auf solche Weise das Volk leiten und so der Regierung „den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschaff(en)“ (7). Die *Regierung* ist es, die höchstes Interesse an den Gegenständen dieser drei Fakultäten haben muß, nämlich an der Realisierung der „natürlichen Zwecke“ des Volkes, „zuerst eines jeden *ewiges* Wohl, dann das *bürgerliche* als Glied der Gesellschaft, endlich das *Leibeswohl*“ (12; 30).[7] Die Lehrer der oberen Fakultäten sind durch Vertrag und Amt mit diesem staatlichen Interesse verbunden. Dabei hat die Theologie den ersten Rang, zwar nicht „nach dem Naturinstinkt“ der Leute, denen nämlich der Arzt der wichtigste Mann wäre, aber doch „nach der Vernunft“ (13), die nämlich die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ zu ihren drei wesentlichen Fragen rechnen muß; vielleicht auch nach der Vernunft der Regierung, der „Religion ein höchstwichtiges Staatbedürfnis ist“ (XXV).[8] Wo es um die Repräsentation staatlicher Herrschaft in Gestalt von Fakultäten der Universität geht, braucht Kant an der traditionellen Hierarchie somit nichts zu ändern.

Die Theologie hat mir den anderen oberen Fakultäten jedoch etwas gemeinsam, was für ihre öffentliche Funktion im Interesse des Staates wesentlich ist. Wie bei den andern oberen Fakultäten gründet sie ihre Lehre „auf *Schrift*“, auf ein „*Statut*“, auf ein „Gesetzbuch“. Das scheint im Blick auf den Bibelkanon als der jedermann zugänglichen Norm der Theologie unproblematisch, so wie es unproblematisch ist, daß die Jurisprudenz auf öffentlich geltendes Gesetz rekurriert. Doch liegt darin eine folgenreiche Festlegung. Ein *Statut* und die Sanktion seiner Lehren als „schlechthin Gehorsam fordern(d)“ beruht nach Kant allein auf „der Willkür eines Obern“, auf dem „Befehl eines äußeren Gesetzgebers“; und das auch dann, wenn diese Lehren „zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten“ (14). Wie der Rechtslehrer für sein Publikum nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem positiven Landrecht schöpft und der Arzneigelehrte nicht aus der Physik, sondern aus der geltenden Medizinalordnung, so argumentiert der Theologe als Vertreter der oberen Fakultät „nicht aus der Vernunft , sondern aus der *Bibel*“ (15).

Diesem „nicht – sondern“ entsprechend bestimmt Kant die Eigenart der theologischen Fakultät allein aus dem „reinen biblischen Theologen“, der die Bibel durchweg als Gottes Wort voraussetzt, auch wenn die Vernunft in vielem mit ihr nicht Schritt halten kann. Diesem ist durchaus nicht erlaubt, einen historischen Beweis für den göttlichen Ursprung der Bibel zu versuchen; er muß ihn als „Glaubenssache“ vielmehr auf ein gewisses, freilich unerklärliches „Gefühl“ gründen und auf das Vertrauen seiner Hörer zählen (16f). Es ist ihm auch nicht erlaubt, biblischen Sprüchen einen darin nicht klar enthaltenen moralischen Sinn zu unterlegen; „da es keinen von Gott autorisierten menschlichen Schriftausleger gibt“ (17), wie Kant gut evangelisch sagt, muß der biblische Theologe eher auf die übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch den Heiligen Geist rechnen. Es ist ihm schließlich nicht erlaubt, statt auf die göttliche Gnade – Kant definiert sie als eine das Herz durch den Glauben innerlich umwandelnde „übernatürliche, gleichwohl moralische Einwirkung“ – auf das moralische Vermögen

[7] Im Original nicht kursiv, sondern stets gesperrt gedruckt.

[8] Vgl. Ralf Selbach, Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen in der Systemtheorie Kants, Frankfurt a.M. 1993.

und die Tugend des Menschen zu rechnen, mit dem traditionellen Ausdruck: die göttliche Gnade durch menschliche Werke zu ersetzen. Ein guter Lutheraner, kann man da nur sagen! Allerdings, und das ist hier das Entscheidende, Kant betrachtet die Grenze zwischen der Theologie und der Vernunft, selbst wenn beide auf das gleiche, etwa moralische Ziel hinauswollten, als undurchlässig. Wenn der Theologe die „Mauer des alleinseligmachenden Kirchenglaubens“ überspringt, so „verläuft er sich in das offene freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist“ (18).

Ein erstaunliches Plädoyer für die Kirchen- und Konfessionstreue der Theologie! Um Kant zu verstehen, muß man seine Einschätzung der oberen Fakultäten, als dem staatlichen Interesse an der Leitung des Volks zugeordnet, insgesamt in Betracht ziehen. Das „Volk“ will Kant zufolge seine natürlichen Zwecke – Seligkeit dereinst, Besitzsicherheit und Lebensgenuß jetzt – von den Gelehrten bestätigt haben, aber selber möglichst wenig dafür tun. Es erwartet von ihnen das Einlaßbillet ins Himmelreich, den gewonnenen Prozeß und das lange Leben – „dafür habt ihr ja studiert“. Das Volk geht also zum Gelehrten „wie zum Wahrsager und Zauberer, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß“ (31f). Der so Erhöhte steht in Gefahr, sich für den erhofften „Wundermann“ auch selber auszugeben, damit ihm das Volk zufalle. Mag der populistisch versuchliche Wissenschaftler noch wissen, daß die Leute sich gern „übergroße Begriffe“ von ihm machen, so wird die Sache noch zweideutiger, wenn seine Schüler, die „Praktiker“ und „Geschäftsleute“ der oberen Fakultäten, wie Kant unverblümt sagt, jene abergläubischen Erwartungen des Volks bedienen: Geistliche, Justizbeamte und Ärzte. Am schlimmsten wird es, wenn auch die Regierung das Spiel mitmacht und den Fakultäten eine wissenschaftsfremde Theorie aufdringt, die auf den Einfluß berechnet ist, den jene Praktiker dann, beispielsweise als „Pfaffentum“ (96), auf das Volk haben. Denn dieses hängt nur zu gerne dem an, wo es „am wenigsten nötig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können“, weicht also etwa in blinden Buchstabenglauben oder in formale Gesetzesbefolgung aus. „Das Volk will *geleitet*, d.i. (in der Sprache der Demagogen) es will *betrogen* sein“ (33f). Nicht nur Theologen hören das gewiß nicht gerne ...

II. Worin sich die Philosophie von den oberen Fakultäten unterscheidet

Kant ist zunächst nicht der Meinung, daß die Philosophie mit den Ambivalenzen, in welche die oberen Fakultäten verstrickt sind, gar nichts zu tun habe. Auch für sie gilt, daß „der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt (wird)“ (29). Aber die Art, wie sie das Volk zu überzeugen sucht, sein Bestes zu wollen, ist eine ganz andere: Sie läßt sich auf seine Wünsche nur durch Vorschriften ein, die sie aus der Vernunft entlehnt. Denn sie ist lediglich „dem Prinzip der Freiheit anhänglich“ und kann sich somit nur an das halten, „was der Mensch selber hinzutun kann und soll: *rechtschaffen* zu leben, keinem *Unrecht* zu tun, sich *mäßig* im Genusse und duldend in Krankheiten und dabei vornehmlich auf die Selbsthilfe der Natur rechnend zu verhalten.“ Das bedarf keiner großen Gelehrsamkeit, sondern vor der „Selbstbemühung“, „seiner Vernunft das Regiment an(zu)vertrauen“. Das freilich ist „dem Volk gar nicht gelegen“ (30f).

So fragt sich, was die oberen Fakultäten mit der Philosophie überhaupt zu schaffen haben. Wenig und viel zugleich: Sie sollten den eben beschriebenen „gesetzwidrigen

Streit“, in welchem sie die untere Fakultät mit List oder Drohung zu nötigen suchen, vermeiden und sollten sich die Prüfung und Begrenzung ihrer Wahrheitsansprüche gefallen lassen, eben um sich nicht in der Rolle von Wundermännern einzurichten, die mit magischer Kraft ausgestattet scheinen und „Observanz“ fordern dürfen. „Gesetzwidrig“ wäre schon, wie angedeutet, wenn die oberen Fakultäten etwas aus der Vernunft Entlehntes in ihre Lehren einmischen wollten. Damit verletzten sie nicht nur die Autorität der durch sie gebietenden Regierung, sondern kämen ins Gehege eben mit der philosophischen Fakultät. Und diese, da nimmt Kant kein Blatt vor den Mund, wird ihnen die geborgten Federn schonungslos abziehen, wird mit ihnen nicht in Devotion, sondern nach dem Maß der Gleichheit und Freiheit verfahren. Kant warnt die oberen Fakultäten daher vor „Mißheiraten“ mit der Philosophie, rät vielmehr, guten Abstand zu halten, „damit das Ansehen ihrer Statuten nicht durch die freien Vernünfteleien (der Philosophie) Abbruch leide“ (16).

Kant will die Philosophie jedoch keineswegs auf eine Spielwiese bloßer „Vernünfteleien“ schicken, im Gegenteil: „Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d.i. mit dem der Wahrheit, zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß; weil ohne ein solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle, etwas für wahr zu halten (kein crede, sondern nur ein freies credo) annimmt.“ (8f). Daß diese Fakultät die *untere* heißt, hält Kant für menschlich-allzumenschlich: Wer befehlen kann, und sei es nur nach unten, der hält sich für vornehmer als den, der „frei ist, aber niemanden zu befehlen hat“ (10). Die Philosophie steht mithin außerhalb der Hierarchie, welche die oberen Fakultäten verkörpern.

Das Merkmal der Philosophie, wie Kant sie innerhalb der Universität platzieren will, ist ihre Eigenart als eine *Instanz freien Denkens und unabhängiger Kritik*. Politischer Macht nicht untertan, ist sie ihrerseits nicht mit institutioneller Gewalt ausgestattet, muß vielmehr ohne jede Sanktionsmacht auskommen. Frei ist sie, weil sie ausschließlich der „Gesetzgebung der Vernunft“ folgt und daher ausschließlich für das *wissenschaftliche Interesse an der Wahrheit* steht. Sie beansprucht von niemandem Gehorsam, sondern von allen nur Freiheit, nämlich Selbstdenken und Selbstbemühung. Die Philosophie verspricht ihrem Publikum also nichts – jedenfalls keine religiöse oder politische oder medizinische Nützlichkeit. Aber genau darin besteht ihre eigenartige Nützlichkeit: in ihrer Kontrollfunktion im Blick auf Wahrheit, „der ersten und wesentlichen Bedingung von Gelehrsamkeit überhaupt“ (25). Kant spricht hier von der Anspruchslosigkeit, „bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit, zum Vorteil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen“ (26). Anspruchslos ist die Philosophie allerdings nur im Blick auf ihre institutionelle Macht – höchst anspruchsvoll ist sie dagegen im Blick darauf, daß sie ihre kritischen Fragen und Zweifel „auf alle Teile des menschlichen Wissens“, auf die historischen und empirischen wie auch auf die theoretischen Erkenntnisse, anwenden darf. Die oberen Fakultäten müssen, auch wenn es ihnen lästig ist, sich gefallen lassen, in ihrem vermeinten Besitzstand öffentlich in Frage gestellt zu werden (26f).

Kant sagt damit nicht weniger als dies: Wissenschaftliche Verbesserungen in den oberen Fakultäten sind stets ‚philosophisch’: durch den herrschaftsfreien Diskurs der

philosophischen Fakultät induziert. Sie sind jeweils das Ergebnis dessen, was er den „*gesetzmäßigen* Streit der oberen Fakultäten mit der unteren“ (35) nennt. An diesem notwendigen Streit ist nun auch die Regierung interessiert, weil ihr die Wahrheit der von ihr sanktionierten Lehren nicht gleichgültig sein kann. Daher muß sie der unteren Fakultät die völlige Freiheit einer öffentlichen Prüfung der Wahrheit zugestehen und wenn schon nicht die ganze Wahrheit, so doch die Wahrheit der aufgestellten Grundsätze öffentlich sagen lassen.

Kant stellt vier *Verfahrensregeln* auf: 1. Im einzelnen darf der Streit nicht durch Kompromiß (scheinbar) beendet, sondern muß mit einem rechtskräftigen Spruch der Vernunft beigelegt werden. 2. Der Streit im ganzen kann nie aufhören, weil statutarische Vorschriften für öffentliche Lehre immer nötig und damit Irrtum oder der Zweckwidrigkeit immer möglich bleiben, zumal „die oberen Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden“ (38). 3. Der Streit beteiligt nicht die Regierung, deren Würde es nicht gemäß wäre, „selbst den Gelehrten zu spielen“ (39), sondern lediglich die Fakultäten als gelehrte Gemeinwesen untereinander; sie sind allerdings der Regierung für die Instruktion der „Geschäftsleute“, die dann im bürgerlichen Gemeinwesen praktisch wirken, verantwortlich wie umgekehrt die Regierung diese Geschäftsleute nur durch die Fakultäten anweisen und gegebenenfalls maßregeln darf. 4. Der Streit unter den Theoretikern verläuft nach der Art eines Parlaments, in dem die Philosophie die (linke) *Oppositionsbank* einnimmt, während die oberen Fakultäten die rechte Bank innehaben und die *Statute der Regierung* verteidigen; einer Regierung, die aus wohlverstandenem Interesse gleichwohl auch jene Oppositionspartei im Sinne des physiokratischen „laissez faire“ frei walten läßt. So dient der Streit, der also kein „Krieg“ ist, der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen Gemeinwesens, weil er „einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Fakultäten bewirken muß und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urteils durch die Willkür der Regierung vorbereitet“ (42).

III. Der „gesetzmäßige Streit“ zwischen Theologie und Philosophie und sein Ergebnis

Welche Rolle weist Kant der Theologie im gesetzmäßigen Streit der Fakultäten zu? Sein Ausgangspunkt ist die Kontraposition zweier Rollen oder gelehrter Funktionen. Dem „biblischen Theologen“ als einem „*Schriftgelehrten* für den *Kirchenglauben*“, der seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern(!) aus der Bibel schöpft und dessen Aufgabe es nur ist, „den *Bibelglauben* aufrecht zu erhalten“, steht der Philosoph gegenüber, hier nämlich als „rationaler Theolog“, als „*Vernunftgelehrte(r)* für den *Religionsglauben*“ oder Lehrer des „reinsten moralischen Vernunftglaubens“, dessen Aufgabe es ist, den Bibelglauben, einen als solchen zufälligen Geschichtsglauben, davor zu bewahren, als Selbstzweck aufzutreten und sich in heidnischen Aberglauben zu verkehren. Diese Rollenverteilung besagt vor allem und entscheidend, daß sich ihr „gesetzmäßiger“ Streit nicht auf dem Feld der Spekulation über Gott und die Welt, sondern auf dem Feld der *Bibelauslegung*, abspielt. Es geht hier um die Wahrheit nicht als Frage nach irgendwelchen Sachverhalten, sondern nur als Frage nach dem richtigen Verstehen der (wahrheitsfähigen) Aussagen der Bibel. Der „gesetzmäßige“ Streit beider Fakultäten hat mithin die Form eines hermeneutisches Streits. Mit seiner Auffassung steht Kant zweifellos in der Wirkungsgeschichte (auch) der Reformation und der ihr folgenden Fortentwicklung der Hermeneutik als Medium der Wahrheitssuche in der Frühen

Neuzeit besonders durch die Theologie.[9] Sein Angebot zeigt zugleich freilich, daß sich die aufklärerische Hermeneutik von der altprotestantischen und auch von der pietistischen Bibelhermeneutik in wesentlichen Punkten abgelöst hat und daher das reformatorische Schriftprinzip nur noch formal oder „statutarisch", d.h. in institutioneller Autorität begründen kann (im Falle Kants: und will). Kant schlägt denn auch Grundsätze der Hermeneutik vor, die er im Blick auf die Bibel formuliert, die aber auf alle statutarisch geltenden Texte angewandt werden könnten.

1. Der hermeneutische Streit. Diese erste, grundlegende der vier Auslegungsregeln Kants bestimmt, daß Bibelstellen, die alle Begriffe der Vernunft übersteigen, zugunsten des Religionsbegriffs der praktischen Vernunft ausgelegt werden *dürfen*; daß Bibelstellen, die ihr widersprechen, zu ihren Gunsten ausgelegt werden *müssen*, daß also Mysterien wie der Trinität oder Paradoxien wie der Prädestination ein praktisch handhabbarer, ein moralischer Sinn gegeben werden muß (49f). Die weiteren drei Regeln wenden dies auf das Verhältnis von religiösem Glauben und Moralität an: Da in der Religion alles aufs Tun ankommt, müssen alle biblischen Lehren auf diese Endabsicht bezogen werden; dieses Tun muß ein eigenes Tun sein, so daß die Rede davon, daß man sich hier auch passiv verhalte, gegen ihren buchstäblichen Sinn zu verstehen ist. Wo dieses Tun zur Rechtfertigung vor dem eigenen Gewissen nicht zureicht, „da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit ... gläubig anzunehmen." (60f). Zunächst gut reformatorisch ist die Bibelhermeneutik Kants eine Funktion der Rechtfertigungslehre; im völligen Gegensatz allerdings dazu kann sie die göttliche *Gnade* nicht als externe und kontingente Zuwendung Gottes wahrnehmen, sondern als „die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d.i. das Prinzip der *reinen Sittlichkeit*" (59), das wir nämlich nicht selbst in uns gegründet haben. Diese Anlage kann mit der Natur (im Sinne des Strebens nach Glückseligkeit) in Widerstreit geraten und sie steht mit der Sünde als der Bösartigkeit in der menschlichen Natur auch tatsächlich im Widerstreit. Die moralischen Anlage, die zu besitzen also „nicht Verdienst sondern Gnade ist", bleibt jedoch stets, auch wenn ihr eine übernatürliche Hilfe zuteil wird, nichts anderes als die *Natur* des Menschen, „sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird"; mit der Folge: „... wir müssen an der Entwicklung der moralischen Anlage in uns *selbst arbeiten* (59f).[10]

Auf hermeneutischer Ebene entspricht diesem Gnadenbegriff das Verständnis des göttlichen *Wortes*. Kant bezweifelt nicht, daß Gott zu uns redet, bestreitet jedoch, daß er anders zu redet als durch unsere praktische Vernunft: das Tun des Guten gebietend und unterstützend. Der „Zuruf", so beantwortet Kant einen möglichen Einwand, „geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich hat", und das gilt auch von der „Zusage" der Unterstützung unserer Moralität durch Gott (68f). Daher besteht *authentische* Bibelauslegung im Blick auf die darin enthaltene Religion zugleich im Hineinlegen: „der Gott

---

[9] Vgl. Axel Bühler, Luigi C. Madonna (Hg.), Hermeneutik der Aufklärung (Aufklärung 8/2), Hamburg 1994; Armin Emmel, Forschungsbericht, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 26 (2002), 89-97; Walter Sparn, Philosophie, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, Göttingen 2004, 227-263, bes. 253ff.

[10] Vgl. Jörg Baur, Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Gütersloh 1968, 157ff.; Walter Sparn; Kant's Doctrine of Atonement as Theory of Subjectivity. In: Philip J. Rossi, Michael Wreen (eds.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered. Blomming-ton/Indianapolis 1991, 103-112.

in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemanden verstehen als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts als durch Begriffe *unserer* Vernunft, sofern sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann.“ (70; vgl. 111). Die Streit-Arrangement Kants somit beruht darauf, daß das Faktum der moralischen Vernunft das normativ Göttliche in uns ist; ein Faktum, „das wir zu bewundern niemals aufhören können“ – es macht unsere über alle Erfahrung hinausgehende Menschenwürde aus (91f).

Kant spricht von Schriftauslegungen, „*sofern sie die Religion betreffen*“ und die deshalb stets „nach dem Prinzip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden (müssen) und ... ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten (sind)“ (70). Der Kern des Kantschen Arguments ist daher ein bestimmter Begriff von *Religion*, nämlich derjenigen, „die bloß ein Gegenstand der Vernunft sein kann“ (49). Religion ist, wie Kant auch in dieser Schrift sagt, vernünftigerweise nicht der „Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie zu befolgen)“. Da dieser Religionsglaube materialiter mit Moral identisch ist und daher „auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen“ (44), ist er „einig [ein einziger], allgemein und notwendig, mithin unveränderlich“ (70; vgl. XVIII). Er vereinigt die Menschen zu einer ebensolchen allgemeinen, freilich unsichtbaren Kirche; Kant nennt sie *catholicismus rationalis* (74, vgl. 94). Jeder Geschichts- und Kirchenglaube ist dagegen partikular, zufällig und veränderlich, da er sich auf äußerlich Gegebenes, auf historisch überlieferte Offenbarungen und ihre institutionellen Träger beruft. Da Religion niemals auf Satzungen gegründet werden kann, ist der freie Glaube als solcher mit kirchlicher Verpflichtung und Bindung unvereinbar. Hiervon noch weiter unten.

Die *Bibel* enthält nun allerdings beides: den reinen Vernunft- oder Religionsglauben und den Geschichts- oder Kirchenglauben, der eben einer „Offenbarung“ bedurfte, um Geltung zu erlangen, der also ganz auf Statuten beruht. Kant nennt den ersteren „Kanon“; nur dieser, wie er auch vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, ist „biblische[!] Glaubenslehre“ (94). Den letzteren nennt Kant „Organon“, „Hülle“ oder „sinnliches Vehikel“, das zur faßlicheren Einführung in den Religionsglauben „zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht notwendig dazu gehöret“ (46f). Weil beides in der Bibel verbunden ist, kann und muß man sie auslegen, und der Zweck der Auslegung ist, „Kanon“ (mit einem theologisch leider üblich gewordenen Ausdruck müßte man eigentlich sagen: den Kanon im Kanon) und „Organon“ wieder zu unterscheiden und in ihrer historischen bzw. religiösen Funktion zu *trennen*. Das widerspricht direkt dem reformatorischen *Scripura sacra sui ipsius interpres*. Gegen den Einwand, daß die Bibel nicht aus der Vernunft, sondern „aus sich selbst gedeutet“ werden müsse, argumentiert Kant daß sie gerade als Offenbarung nicht bloß „nach Grundsätzen der Geschichtslehren“ theoretisch in Stimmigkeit gebracht werden darf, sondern „nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden (muß); denn, daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als conditio sine qua non) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt“ (66).

2. „Friedens-Abschluss“. Auf der Basis einer „philosophischen Schriftauslegung“, die Kant wie das Christentum selbst als nicht (offenbarungsleugnend) „naturalistisch“, sondern als „natürlich“ kennzeichnet (62f), läßt sich nun der ungesetzliche Streit beenden, in dem Theologie die Philosophie gewöhnlich verdächtigt, buchstäblich zu glaubende Offenbarungslehren wegzuphilosophieren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzulegen, und die Philosophie die Theologie beschuldigt, die innere Religion als moralischen Endzweck von Offenbarung und Kirchenglauben aus dem Auge zu verlieren. Kants Friedensangebot lautet, die Theologie möge sich als der *Fakultät der Schriftgelehrsamkeit* verstehen. Sie bleibt dann die Erste der oberen Fakultäten als *prima inter pares*, im Blick einerseits auf das staatliche Interesse, durch den Kirchenglauben „lenkbare und moralisch-gute Untertanen zu haben“, andererseits im Blick darauf, daß sie „die wichtigste menschliche Angelegenheit“ (95f) zum Gegenstand hat. Aber die philosophische Magd trägt ihr nicht mehr die propädeutische Schleppe nach, sondern „die Fackel vor“ (26), wie Kant mit Georg Chr. Lichtenberg und schon Christian Wolff sagt; „Fackel“ verstanden als die Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit im Unterschied zum bloßen Fachwissen. Weil sie weiß, wie religiöse Erkenntnis allein möglich ist, ist es im Falle des Streites über den Sinn einer Bibelstelle die *Philosophie*, die „sich das Vorrecht anmaßt, ihn zu bestimmen“ (48f).

Der Friede in dem von der „philosophischen Schriftauslegung“ festgestellten Rahmen hat seinen Preis. Die Theologie verzichtet auf Ansprüche, die über philologisch gelehrte Bibelauslegung hinausgehen und in die „*doktrinale*“, eine die „Glaubenslehre“ formierende Interpretation übergehen (110). Die Philosophie ist zuständig für die Schriftauslegung, sofern die Bibel *historische* Quelle der sanktionierten Kirchenlehre sein soll. Sie ist es, sofern die Bibel, wenn auch „im Ton einer historischen Erkenntnis (als Offenbarung)“ (36) auftretend, zu denken gibt, d.h. *rational* ist. Und erst recht ist die Philosophie zuständig, wenn eine *ästhetische* Quelle von Offenbarung, wenn also ein subjektives Gefühl übernatürlichen Einflusses behauptet würde, wie Kant gegen die pietistische Erfahrungstheologie und gegen die theosophischen Neuoffenbarungen wie die von Emanuel Swedenborg vertretene geltend macht. Er kritisiert solchen „vernunfttötenden Mystizism“ oder „Illuminatism innerer Offenbarungen“ als sektiererisch, d.h. unfähig zu öffentlicher Mitteilung und Prüfung (65f, 93f, 115ff).

Weil die philosophische Fakultät in Sachen *Religion* stets das Vorrecht hat, öffentlich Einspruch zu erheben und den Streit nach ihren Regeln zu führen (97), aufgrund ihres Privilegs also, das Interesse der Vernunft bloß an Wahrheit zu vertreten, „könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Beratung des Machthabenden“ – deren Zwecke werden mit freier Einsicht letztlich besser erreicht werden als mit „ihrer eigenen absoluten Autorität“ (42). Kant ist überzeugt, daß biblische Theologen mit seinem Angebot einig gehen. Denn, da sie schon längst das, was in der Bibel menschlich akkomodiert gesagt ist, in „einem gottwürdigen Sinne (theoprepoos)“ auslegen, bekennen auch sie, „die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift“ (54).

Was bleibt für die Theologie? Etwas maliziös meint Kant, sie müsse sich nun nicht mehr auf die „niedrigere“ philosophische Bank setzen (97) und behalte doch ihre eigentümliche Aufgabe der Schriftgelehrsamkeit, und diese Aufgabe sei auch noch keineswegs erledigt. Kant hält wenig von jenen „Kraftgenies“, die dem Leitbande des Kir-

chenglaubens „schon jetzt entwachsen zu sein wähnen“ (106). Er empfiehlt der Theologie vielmehr, den Kirchenglauben zu schützen vor seiner abergläubischen und heidnischen Gefährdung durch „seelenlosen Orthodoxism“, der den Kirchen- und Geschichtsglauben, das Äußerliche der Religion, als solches zur Pflicht und Heilsbedingung erklärt (107f; 73f, 76f). Sie sollte allerdings diese vom „wackere(n) Spener“ gestellte Aufgabe nicht wie dieser „supranaturalistisch“ und „mystisch“ lösen (83f), sondern den Kirchenglauben im Lichte des reinen Religionsglaubens und mit dem Ziel der vernünftigen Kongruenz mit diesem reinigen und allmählich läutern (58; 74ff). Kant verspricht sich davon den Erfolg, daß die Theologie, von der Philosophie besser belehrt, auch ihre Praktiker „immer mehr in das Gleis der Wahrheit“ bringt und daß die „Sekten“, d.h. die christlichen Konfessionen und die protestantischen Gruppen sich friedlich einander annähern (28, 78f).[11]

Vor allem ist es die *Bibel* selbst, die eine theologische Fakultät von Schriftgelehrten auf lange Sicht notwendig macht. Es ist für Kant allerdings nicht die „Gottesgelahrheit“ oder angebliche „Inspiration“ ihrer Verfasser, welche die Bibel als Wort Gottes beglaubigt. Es sind auch nicht die in ihrer enthaltenen Geschichtserzählungen, sondern ihre „erprobte(n) Kraft..., Religion in menschlichen Herzen zu gründen“ (104). Die Bibel enthält nämlich „in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit“ – sie ist der „Text einer systematischen Glaubenslehre“, die praktischen Einfluß auf das Herz der Menschen hat, mit andern Worten: Sie enthält den „Kanon“ vernünftiger Moralität. Deshalb ist sie auch als „Organon“ so wertvoll, „nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre“ (105; vgl. XIXf). Es ist also eine in philosophischer Sicht als Schwäche einzuschätzende, freilich durch eine Stärke auch überholbare Eigenschaft der Bibel, die theologische Schriftgelehrsamkeit notwendig und sinnvoll macht. Der Philosoph darf für sich sagen: „Die *Göttlichkeit* ihres moralischen Inhalt entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung“, und er ist berechtigt, „daß die Bibel, *gleich als ob sie ein göttliche Offenbarung wäre*, aufbewahrt, moralisch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, unterlegt zu werden verdiene“ (106).

Die Offenbarung in Gestalt der Bibel, obwohl an sich zufällig, ist um so weniger überflüssig, als sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens zu ergänzen vermag, insbesondere im Blick auf die Frage nach dem Bösen im Menschen selbst; denn ohne Religion könnte der Hang zum Bösen das gleiche Vernunftrecht anmelden wie die Anlage zum Guten (XVIIIf). Daher sollte die Bibel sollte weder „ungläubisch“ dem bloßen Zufall noch „abergläubisch“ einem Wunder zugeschrieben werden: Sie gehört vielmehr zur „fortschreitenden moralischen Kultur in dem allgemeinen Gange der *Vorsehung*“ (104).

IV. Theologische Aufklärung und öffentliche Theologie

Kants Friedensschluß zwischen der theologischen Fakultät und der philosophischen Fakultät stellt eine philosophische Kritik der Theologie dar, die sehr tief in deren tradierte

[11] Vgl. Udo Kern, Kirche als „Hausgenossenschaft“ der Freien. Grundzüge der Ekklesiologie Kants. In: Theologische Literaturzeitung 109 (1984), 706-716.

Struktur und Logik eingreift, die gleichwohl beansprucht, sie in ihrer eigentlichen und fortdauernden Aufgabe, biblische Theologie zu sein, ins Recht zu setzen; sie stellt also eine (philosophische) Wissenschaftstheorie der Theologie dar. Als „auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ gleich weit entfernt von „dem seelenlosen Orthodoxism und dem vernunfttötenden Mystizism“ (93f) gehört Kants Kritik zugleich in den Kontext der protestantischen Theologie seiner Zeit, jener nämlich, die ihrerseits die Kritik der statutarischen Dogmatik und Institutionalität betrieb und sich für die freie Aneignung der biblischen und kirchlichen Tradition am Maß der je eigenen, vernünftig zu verantwortenden Glaubenseinsicht stark machte.

Die Rede ist von der zunächst tadelnd so genannten *Neologie*, jenem Strang der theologischen Entwicklung der Aufklärung, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert den Kampf gegen die dogmatische Orthodoxie einerseits, gegen den autoritären Pietismus andererseits aufnahm und in den achtziger Jahren, von der Religionspolitik des friderizianischen Preußen gefördert, zumal das Konsistorium in Berlin und die theologischen Fakultät in Halle prägte. Noch stärker präsent war diese Neologie in den auch von Kant bedienten publizistischen Organen der sich bildenden aufklärerisch bürgerlichen Öffentlichkeit, und in deren Diskurs wurde sie mehr und mehr akzeptiert und sogar dominant: die „Theologie der Lessingzeit“, wie die klassische Monographie sie nennt.[12] Ganz genau wie der Philosoph gerieten auch die Neologen ins Visier der religionspolitischen Reaktion im Edikt von 1788. Mitglieder der Fakultät Halle wurden aufgrund der erneuerten Zensur vom König direkt mit Amtsenthebung bedroht; Pfarrer wurden exemplarisch bestraft. Aus Protest dagegen traten prominente Neologen von ihren kirchenleitenden Ämtern zurück.

1. Kant als distanzierter Nutznießer der Neologie. Als Kant seine Religionsphilosophie entwickelte und sie mit der christlichen, symbolisch fixierten Dogmatik konfrontierte, hatte die Neologie schon eine ganze Reihe von Kämpfen mit den orthodoxen und den pietistischen Traditionalisten hinter sich. Vieles an Kants Kritik wurde seit den siebziger Jahren hier vorgebildet und in öffentlichen Debatten durchgefochten. Das betraf vor allem die Kritik der religiösen Begründung des Aberglaubens, etwa des Teufels- und Dämonenglaubens; das magische Verständnis der Sakramente, das deterministisch verstandene Erbsündendogma, die Annahme der Verdammnis der Heiden oder Ewigkeit der Höllenstrafen. Insgesamt galt die Kritik dem blinden, d.h. sich und seines Grundes nicht durchsichtigen, bloß auf fremde Autorität hin glaubenden „Köhlerglauben“. Sie knüpfte an die reformatorische *libertas Christiana* gegenüber Traditionen und Institutionen an; Luther galt als der Herold und Held dieser Freiheit. Daß die emanzipatorische Anrufung Luthers als „großer Mann“, wie es Gotthold Ephraim Lessing pointierte, keineswegs die theologische Gefolgschaft bedeutete, sondern eine weitgehende Dekanonisierung der Theologie Luthers neben sich hatte, ist der späteren Theologie stets gewiß gewesen - seit 1817 berief sie sich immer wieder emphatisch auf Luther gegen die Aufklärung. An der dogmatischen Heterodoxie der Neologie, das hat Jörg Baur im Kern des Heilsverständnisses am genauesten gezeigt, kann kein Zweifel

[12] Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle/Salle 1929, ND. Hildesheim 1964; zur Entwicklung und zum Programm der Neologie vgl. Walter Sparn, Vernünftiges Christentum, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen, 1985, 18-57; zur Rückkehr der Aufklärungsthemas auch in der theologischen Historiographie vgl. Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, Leipzig 1999.

sein.[13] Die Neologie selber verstand ihre Modifikationen der Theologie Luthers allerdings als deren wesentlichen Intentionen durchaus angemessen und notwendig unter den so offensichtlich veränderten geschichtlichen Umständen; Veränderungen, die als Zugewinn an religiöser Freiheit und freiem Glauben in der Wirkungsgeschichte Luthers begrüßt wurden.

Aufgrund dieser Einschätzung vollzogen die Neologen eine tiefgehende Transformation des Selbstverständnisses der Theologie. Sie wurde zur Reflexion und Legimitation subjektiver christlicher „Religiosität“ – dieser Neologismus ist ebensowenig zufällig wie die Umbildung der theologischen „Dogmatik“ in eine „Glaubenslehre“. Die methodischen Folgen dieser Transformation waren zum einen die Erneuerung der (vom Pietismus scharf verneinten) Unterscheidung zwischen der Theologie als *Wissenschaft* und dem persönlichem *Glauben*, zum anderen die Unterscheidung zwischen der Erforschung *historischer* Tatbestände und der Begründung religiöser *Normen*. Das erlaubte die (religiös nun erforderte) Historisierung der bislang direkt als Bibelauslegung geltenden Dogmen mithilfe der neuen Disziplin der „Dogmengeschichte“, und es erlaubte die Historisierung der Bibel selbst. In seinem bis heute, nämlich in Gestalt der historisch-kritischen Exegese, folgenreichen (und unbewältigten) Werk, „Von freier Untersuchung des Canon“ (1771/5), legte der Neologe Johann Salomo Semler programmatisch den „Zaun“ um das Heilige Buch nieder, um es durchweg zum Gegenstand historisch-kritischer Forschung zu machen. Seither gibt es (mindestens) zwei Lektüren der Bibel, die nur schwer aufeinander bezogen werden und jedenfalls nicht aufeinander reduziert werden können: die Lesung der Bibel als historisches Dokument und ihre Lesung als religiöses Zeugnis. Die für diese historisch-kritische Dekanonisierung der Bibel wichtigste hermeneutische Voraussetzung war die Annahme der Akkomodation der Autoren der biblischen Bücher und insbesondere der Redeweise Jesu Christi an die kulturelle, d.h. weltbildliche und sprachliche Kapazität der jeweiligen Zeit. Auf dieser Annahme beruht auch Kants Unterscheidung zwischen menschlich-allzumenschlichen Geschichtserzählungen und der „moralischen Göttlichkeit“ der Bibel.

Auf den ersten Blick erstaunlich, hält Kant im „Streit der Fakultäten“ jedoch sehr deutliche Distanz zur Neologie. Denn beide sind, in der Wirkungsgeschichte der Reformation, ja einig in der emphatischen Einforderung von Freiheit auch in Religionsdingen, die nämlich aus sich selbst heraus nur freie Zustimmung erfordern und nützlichen oder gar erzwungenen Gehorsam ausschließen. Beide sind aufklärerisch sich darin einig, daß wahre Religiosität „mit dem Bewußtsein der Freiheit verbunden ist, indessen der Kirchenglaube [für sich allein] über die Gewissen Gewalt ausübt“ (76; 107). Beide glauben an die, allerdings tätig zu realisierende „Perfektibilität“ von Wissenschaft und Religion gleichermaßen.[14] Es gibt auf Kants Seite jedoch zwei gute Gründe für seine Distanz zur neologischen Gestalt der Aufklärung (beiläufig sein daran erinnert, daß die ersten Theologen, die Kant rezipierten, konservative und nun „supranaturalistische“ Exegeten waren[15]).

---

[13] Jörg Baur, Salus (wie Anm. 9), 111ff.

[14] Daß diese Perfektibilität zugleich Krisenhaftigkeit bedeutete, war ihren Protagonisten klar, vgl. Walter Sparn, Perfektibilität. Protestantische Identität „nach der Aufklärung“, in: Wolfgang E. Müller, Hartmut H.R. Schulz (Hg.), Theologie und Aufklärung. FS Gottfried Hornig, Würzburg 1992, 339-357.

[15] Vgl. Martin Brecht, Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen, in: Hansmartin Decker-Hauff u.a. (Hg,.), 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Tübingen 1977, 381-421; Bodo Seidel, Kant und die Zielgerade der Historiotheologie in der der späten Aufklärung,

Der eine Grund ist, daß Kant wahre Religiosität allein darauf begründen kann und will, was aus der in praktischer Hinsicht unfehlbaren *Vernunft* geschöpft werden kann, Erfahrung und Gefühl dagegen als ungeeignet bezeichnet, Organ des Übersinnlichen zu sein: „eine unmittelbare göttliche Offenbarung ... wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist“ (69). Das neologische Prinzip, religiöse Gewißheit auf Erfahrung im Sinne innerer, unwidersprechlicher *Empfindung* als auf Gottes Stimme gegründet anzusehen, impliziert jedoch nicht Kants Trennung, um nicht zu sagen: Entgegensetzung von religiöser Überzeugung und geschichtlichen „Adiaphora“ (54, 67). Es impliziert auch nicht Kants Entgegensetzung von Vernunft und Gefühl; die Gefühlsempfindung gilt neologisch als zwar schlechthin authentisch, aber doch der Äußerung und damit auch der vernünftigen Darlegung fähig, ist also nicht enthusiastischer Art. Deshalb ist sie, anders als die immer auch bezweifelbare historische und statutarische Autorität, das hinreichende Argument für die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens. Kant bestreitet seinerseits zwar nicht, daß in Glaubenssachen ein „Gefühl der Göttlichkeit“ vonnöten ist, hält dieses Gefühl jedoch für ein „nicht erweisliches oder erklärliches“ und will es aus dem „öffentlichen Vortrage ans Volk“ herausgehalten wissen, weil „vorwitzige Zweifel und Grübeleien“ die Folge wären (16f). Nicht der biblische Theolog, wohl aber der Philosoph darf und muß ein solches „frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses“, wenn es der Belehrungsgrund für eine Überzeugung sein soll, auf seinen Ursprung und Gehalt prüfen. „Mit kalter Vernunft“ und ungeschreckt durch die Heiligkeit des angeblich gefühlten Gegenstandes bringt er „dieses vermeinte Gefühl auf Begriff“ (37). Sichtlich ist Kant auf die „zwiefache mystische Gefühlstheorie“ des hallischen bzw. des herrnhutischen Pietismus fixiert (84ff) – gegen welche die Neologen ihrerseits ausdrücklich opponierten.[16]

2. Kant als Gegner neologischer Aufklärung.- Der andere Grund für Kants Distanz gegenüber der Neologie, die hier geradezu zur Feindschaft wird, ist deren Anspruch, als *Theologie* öffentlich und aufklärerisch zu wirken. Diesem Anspruch mißtraut Kant zutiefst, ähnlich wie Lessing, und kommt als aufklärerischer Philosoph besser mit den Orthodoxen aus; allerdings, hierin anders als Lessing, mit den Vertretern nicht der dogmatischen, sondern der etatistischen Orthodoxie.

Kant zitiert positiv nur einen einzigen Theologen, den man wegen seiner Exegese und seiner (noch vorsichtigen) Dogmenkritik der Neologie zurechnen könnte, den berühmten Göttinger, als Orientalist aber außerhalb der theologischen Fakultät lehrenden Johann David Michaelis. Er zitiert ihn aber mit dem kaum neologischen, dafür umso mehr kantianischen Grundsatz, er bringe weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein noch auch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus (XVII). Noch deutlicher ist die einzige direkte Erwähnung der „Neologen“ in Kants Schrift. Sie sagt, daß „ihr mit Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?)“ (41f). Nach diesem bescheidenen Lob „brandmarkt“ Kant sie dann aber als „Volkstribunen“, die den gelehrten Streit vor das bürgerliche Gemeinwesen bringen, sprich: auf den Kanzeln führen und so zum „gesetzwidrigen Streit“ machen.

---

in: Norbert Hinske u.a. (Hg.), Der Aufbruch in den Kantianismus ... an der Universität Jena, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 139-163.

[16] So etwa Johann Joachim Spalding, Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum, Leipzig 1761, [5]1784.

Denn sie gehen unbefugterweise vor den Richterstuhl des Volkes und seiner Neigungen; sie säen auf diese Weise Aufruhr, gefährden die Regierung, ja führen Regierungslosigkeit, „Anarchie“ ein (Anm. 40f). Die Neologen sind, mit andern Worten, diejenigen, die die Mauer um den statutarischen Kirchenglauben überspringen und damit Chaos produzieren.

Nun, auch diese „Volkstribunen“ votierten betont für legale Reformation statt anarchischer Revolution. Aber sie verfolgten in der Tat volksaufklärerische und volkspädagogische Ziele, und ihre „Aufklärung“ war tatsächlich nicht immer mit der nötigen Sensibilität ausgestattet. Es verursachte Rumor, wie sie etwa den Exorzismus in der Taufe und das abergläubische Gewitterleuten abschafften; ihre seit den achtziger Jahren den Gemeinden aufgenötigten, am Maß aufklärerischer Tugend und Gottseligkeit revidierten Gesangbücher erfuhren teils massiven Widerstand; sie überschritten, auch hierin obrigkeitlich gestützt, die Grenzen zwischen den protestantischen Konfessionen. Gleichwohl konnten die Neologen im Geist frommer Aufklärung die Kantsche „Mauer“ zwischen dem rein biblischen Theologen und der öffentlicher Diskussion religiöser Wahrheitsansprüche, also dessen, was Kant „Philosophie“ nennt, nicht akzeptieren. Schon als protestantische Theologen konnten sie auch nicht Kants Meinung akzeptieren, daß die Auslegung der Bibel, als wissenschaftliche *hermeneutica sacra*, „nicht der Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird“ – eine Einschränkung, die der römisch-katholischen Auffassung nahesteht, wie Kant, ebenso wie bei seinem Begriff der statutarischen („sichtbaren“) Kirche, selber zustimmend anmerkt (98, Anm. 99, 108).

Das Interesse der Neologie ist aber gerade die öffentliche Debatte über die Fortbildung des „statutarischen Kirchenglaubens“ zu einer mündigen insofern vernünftigen Religiosität; einer Frömmigkeit, deren biblischer Stoff ebenfalls nicht statutarischen Charakters ist, vielmehr so ehrfürchtig wie frei immer neu angeeignet wird.[17] Auch die Neologen meinen, daß Glaubenssätze nicht sagen, was man glauben soll, sondern was, obwohl unerweislich, doch geglaubt werden kann, denn „das Glauben verstattet keinen Imperativ“ (57). Aber anders als Kant zielen sie, mit der reformatorischen Tradition, auf die Erneuerung des *inneren Zusammenhangs von Frömmigkeit und Bildung*. Deshalb haben sie alles Interesse daran, Kants „Mauer“ zu überwinden und sich an der Schriftauslegung zu beteiligen, die Kant als „philosophische“ definiert. Sie beschränken sich nicht auf das, was Kant den „*privaten* Vernunftgebrauch des Beamten in der Institution“ (28#) nennt, sondern betätigen sich engagiert als Publizisten, um das Verhältnis von Christentum und Aufklärung *öffentlich* zur Diskussion zu stellen. Nicht zufällig war es ein Pfarrer (Johann Friedrich Zöllner), der die Frage öffentlich stellte, die unter anderen auch Kant mit seinem berühmten Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ von 1784 beantwortete.[18]

---

[17] Ein besonders interessantes Beispiel dafür ist August Hermann Niemeyer, Charakteristick der Bibel, Halle 1775-1782, eine psychologische und auch soziologische Beschreibung biblischer Personen als frommer Charaktere; vgl. Walter Sparn, Zur Thematik „Biographie und Persönlichkeit des Paulus“, in: Peter Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen 2005 (im Druck).

[18] Norbert Hinske (Hg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Darmstadt [3]1981, XXXVIIff. Vgl. Walter Sparn, Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung, in: Notker Hammerstein, Ulrich Herrmann (Hg.); Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. II 18. Jh., München 2005, 134-168, bes. 158ff.

Die theologische Problematik der „Mauer“ Kants läßt sich an einem politisch-praktischen Fall studieren, nämlich an dem Theologen, der jedenfalls in Konfliktfall Kants Maßgabe folgte. Als einziger prominenter aufklärerischer Theologe verteidigte Johann Salomo Semler das Wöllnersche Religionsedikt, und das öffentlich. Gerade Semler, übrigens ein Baumgarten-Schüler wie Wöllner, hatte die Unterscheidung der privaten oder moralischen Religiosität von der öffentlichen oder statutarischen Religion stark gemacht, und er hielt auch jetzt an dem Freiheitsvorbehalt frommer Subjektivität gegenüber objektiv-staatlichen Machtansprüchen fest; er plädierte stets für Gewissensfreiheit und eine entsprechend tolerante Religionspolitik des Staates. Trotzdem billigte er, nicht anders als Kant, dem Staat das Recht zu, die „religiöse Lehrordnung der äußeren Gesellschaft“ in der Tradition der „historischen Religion“ autoritativ zu sanktionieren. Seine Gründe hierfür war eben dieselben, die Kant dem aufgeklärten Absolutismus im Blick auf die oberen Fakultäten zubilligte. Semlers Pech war, daß er kein Philosoph in der philosophischen Fakultät, sondern ein Theologe in einer theologischen Fakultät war. Es war im Sinne Kants nur konsequent, wenn Semler für das Religionsedikt votierte. Denn dieses Edikt zielte ja keineswegs, wie Kant das stilisiert, auf den inneruniversitären Disput, sondern wollte die bürgerlich-öffentliche Diskussion in Religionsfragen begrenzen; und an ihr beteiligte sich Kant, entgegen seiner Charakteristik der „Religion innerhalb...“ als eines fürs Publikum unverständlichen, verschlossenen Buches (XV), nach Kräften. Der Preis, den Kant dem mit ihm, dem Philosophen, einig gehenden Theologen abforderte und den Semler zu entrichten bereit war, war hoch. Er verlangte eine doppelte Spaltung: erstens die zwischen theologischen „Wissenschaftslehrern“, die von konfessioneller Verpflichtung frei sind, und eidlich an staatlich sanktionierte Symbole und Dogmen gebundenen „Kirchenlehrern“; zweitens die Spaltung im Theologen selbst, der nun zugleich innere, „private“ Denkfreiheit beanspruchen soll und der zugleich die äußere, institutionelle Bekenntnisbindung festhalten muß.[19]

V. Supranaturalistische und etatistische Domestikation der „Ersten Fakultät“

Kants „Streit der Fakultäten“ stellt eine polemisch geschickt formulierte Antwort auf die Frage dar, welche Fakultät die Erste Fakultät einer Universität sei; eine Frage, die im Blick auf die Privilegien dieser Fakultät, von ihrem Zensurrecht bis hin zur finanziellen Ausstattung ihrer Mitglieder, von großer Bedeutung war.

Kants Antwort darf man in einer Hinsicht gut aufklärerisch nennen: Sie klärt die in der Frage liegenden *Erwartungen* über sich selbst auf und enttäuscht sie nötigenfalls – es kommt ganz darauf an, welches Interesse die Frage leitet. Ist es ein wissenschaftliches, so ist Frage falsch gestellt, denn wissenschaftlich gesehen ist jegliche Hierarchie der Fakultäten vom Übel. Eben dies besagt Kants Platzierung der philosophischen Fakultät, als Sachwalterin von Vernunft und freier Wissenschaft, auf der Oppositionsbank. Eben dieses Bild fördert aber auch gewisse Zweifel gegen die juridisch-politischen Regulierung der kulturellen Selbstverständigung einer Gesellschaft in einem „Streit der Fakultäten“, wie sie für Kants Programm charakteristisch ist. Denn hier

[19] Johann Salomo Semlers Vertheidigung des Königlich Preußischen Edikts vom 9ten Juli 1788, Halle 1788; entsprechend rezensiert von Heinrich Philipp Conrad Henke, in Ders., Beurteilung aller Schriften, welche durch das Königlich Preußische Religionsedikt ... veranlaßt sind, Kiel 1793, ND Königstein/Ts. 1978, 131-145. Vgl. auch Gottfried Hornig, Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Würzburg 1996.

steht eine „Klasse“ von Fakultäten bloß für Stabilität, und dies im direkten staatlichen Interesse, die „Klasse“ Philosophie(!) aber für freie Mobilität, und dies im (wohlzuverstehenden) indirekten Interesse des Staates.

Es steht allerdings auch in theologischer Perspektive außer Zweifel, daß die Frage nach einer Ersten Fakultät nicht in Bereich wissenschaftlich zu bearbeitender Wahrheitsfragen gehört, sondern in die Sphäre gesellschaftlicher Interessen. Kant definiert diese Interessen jedoch in der Sicht einer aufklärerisch-absolutistischen Regierung; in der Hoffnung, daß die staatlich zugelassene und geschätzte „Opposition“ in Gestalt der Philosophie und der ihr gewährten Publizität auf lange Sicht auch den oberen Fakultäten zugute kommen und die Entwicklung eines republikanischen Gemeinwesen uneingeschränkter bürgerlicher Freiheit befördern werde. In diesem Kontext weist Kant der theologischen Fakultät einen respektablen ersten Platz unter Gleichen an, als berufene Sachwalterin der „wichtigsten menschlichen Angelegenheit“. Aber die der Berufsausbildung dienende „biblische Theologie“ wird zugleich festgelegt auf die Befriedigung staatlichen Versorgungs- und Ordnungsbedürfnisse und die Kirche auf eine Repräsentantin institutioneller Gewalt. Der theologische Preis für Kants Konservatismus ist, so scheint mir, in zweifacher Hinsicht theologisch zu hoch.

Erstens verknüpft die Kantsche Platzanweisung die Existenz der Theologie in der Universität, religiös gesehen, ausschließlich mit dem statutarischen Kirchenglauben. Das verlangt nicht nur eine unbefragbare, mithin unevangelische Verpflichtung auf die kirchlichen Bekenntnisse als Rechtscorpora (theologisch gesagt: als Gesetz), sondern verlangt der Theologie unter dem Titel „biblische Theologie“ überdies die Verpflichtung auf einen Bibelpositivismus ab, der sich nur als *Supranaturalismus* erklären, d.h. nur aufgrund einer frommen Dezision Bestand haben kann. Selbst der von Kant geschätzte Carl Friedrich Stäudlin, oder dessen Tübinger Lehrer Gottlob Christian Storr haben sich derart auf materialen Supranaturalismus zurückgezogen (der Versuch Storrs, in der Folge des Kantischen Kritizismus den historischen Beweis der göttlichen Autorität der Bibel wieder ins Recht zu setzen, mißglückte freilich).[20] Denn das würde bedeuten, die Bibel statt als Evangelium strikt als *Gesetz* zu handhaben. Eben dies tut Kant, wenn er der Theologie pädagogisch die „messianische Geschichtserzählung“, auf welcher der „biblische Glaube“ doch beruht, theologisch und institutionell die Bibel dagegen als Inbegriff von „Glaubensvorschriften“, als „Gesetzbuch“ zugrundelegt – in Kenntnis „der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen tun mag“ (98; 13f, 99ff). Wie wenig Kant der Einwand gekümmert hätte, sieht man daran, daß er den Begriff „Kanon“ nicht nur für den moralischen Gehalt der Bibel in Unterscheidung von ihr als „Organon“ gebraucht, sondern auch für die Bibel im ganzen, eben als Gesetzbuch (14).

Zweitens verknüpft Kants Platzanweisung die Existenz der biblischen Theologie in der Universität nicht nur mit der Pflege der moralischen Anlage der Gläubigen, sondern auch mit dem statutarischen Kirchenglauben als dem „großen Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe“ (106). Die Pflicht der Sozialdisziplinierung, mit Kants Worten: die Pflicht, dem Staat „lenkbare Untertanen“ zu verbürgen, bindet die Kirchen an den status quo der jeweiligen Obrigkeit, in seinem Fall: dem auf-

[20] Gottlob Christian Storr, Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii der religione doctrinam, Tübingen 1793; vgl. Walter Sparn, Supranaturalismus im Geiste Kants? Das Dogmatik-Kompendium von Gottlob Christian Storr (1793) (im Druck)

geklärt paternalistischen Staat. Weder gut reformatorisch noch auch wirklich aufklärerisch hält Kant damit an der Kopplung von Kirche und Staat, d.h. von religiöser Autorität und politischer Macht fest, nämlich im Interesse des Staates. Repräsentiert nicht letztlich der Staat die „wichtigste menschliche Angelegenheit"? In Semlers Dilemma angesichts des Religionsedikts tritt zutage, daß Kants Regulierung des Streits der Fakultäten keineswegs in einer neutralen Beobachterperspektive stand. Seine für diese Regulierung konstitutive Definition des reinen Religionsglaubens stellt trotz ihres Anspruchs auf vernünftige Allgemeinheit doch zugleich eine religionspolitische Option dar. Ein preußischer Staat, der sie zur Maxime gemacht hätte, hätte nicht nur die Theologen auf den „privaten" Religionsvortrag beschränkt und nur den Philosophen das Privileg des „öffentlichen Vernunftgebrauchs" erteilt; er hätte, weil jene Option religiöse Positivität und Pluralität delegitimiert, die Grundlagen seiner liberalen, aber realistischen Religionspolitik zerstört.[21]

Glücklicherweise setzte dieser Staat nicht auf ein gemeinsame Vernunftreligion (heute würde man sagen: „Zivilreligion") und eine religionsaffine Moral (heute: „Leitkultur"), sondern sah nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. sein Staatsziel besser gewahrt in der politischen Akzeptanz religiöser Differenz und bald auch in der politischen Verpflichtung auf eine Verfassung. Auch die Universitätsreform, die mit den Namen Wilhelm von Humboldt oder Friedrich Schleiermacher verbunden ist, hat Kants neu bestimmte Rolle der Philosophie in der Opposition zu den oberen Fakultäten nicht übernommen, sondern hat philosophische Kompetenz, durchaus im Sinne des von Kant gemeinten kritischen und dynamisierenden Effekts, auch und gerade in den oberen Fakultäten verlangt. Ein ganzes Jahrhundert lang hatte dies den glanzvollen Effekt der produktiven Begegnung und Auseinandersetzung (nicht Vermischung) von gesellschaftlichem Interesse und interessefreier Wahrheitssuche, von Empirie und Theorie.

Seinerzeit boten die Kritiker der Kantschen Wissenschaftstheorie der Theologie (Johann August Eberhard, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder) gute Gründe dafür auf, daß für religiöse Praxis wie auch für die kulturelle „Bildung zur Humanität" die Sprache und die Geschichte nichts Außerwesentliches und Zufälliges sind, von dem ein reiner, vermeintlich allgemeiner Vernunft- oder Religionsglaube abgetrennt werden könnte. Die *supranaturalistische* Domestizierung der Theologie, die weder dem Historiker der Bibel noch dem Theoretiker des Christentums als Religion einen mehr als zufälligen Platz in der theologischen Fakultät gelassen hätte, wäre durch ihre Bestätigung der Theologie als Erste Fakultät im erneuerten Bündnis der oberen Fakultäten mit dem Staat dafür in gar keiner Weise der Ausgleich gewesen. Angesichts der noch heute verfassungsmäßig hinkenden und volkskirchlich unzureichend realisierten Trennung von religiöser Autorität und staatlicher Macht darf und muß man dem hinzufügen, daß die *etatistische* Domestikation der Theologie ein allzu hoher Preis dafür ist, die Erste Fakultät in der Universität zu sein. Die darin liegende Gefahr: die staatliche Einschränkung der wissenschaftlich-theologischen Kompetenz künftiger Pfarrer und Religionslehrer, ist im Zeitalter des Bologna-Prozesses eher akuter als zu Kants Zeiten. Noch ernster ist die Lehre, die man aus Kants Korrelation von staatlichem Interesse und öffentlich-theologischer Aufgabe ziehen muß: Die Theologie verfälscht das Evangelium, dem nachzudenken ihr genuiner Auftrag ist, in das Gesetz. Statt Evangelium

[21] Vgl. jetzt den schönen Nachweis von Ian Hunter, Religion and Prussian Religous Policy. In: Modern Intellectual History 2,1 (Cambridge 2005), 1-27.

und Gesetz zu unterscheiden, wird sie zur selber zur Funktion des Gesetzes in seiner politischen Gestalt und mißbraucht die „messianische Geschichtserzählung“ als „Gesetzbuch“.

Bekanntlich war Immanuel Kant eine ganze Zeitlang zum „Philosophen des Protestantismus“ avanciert.[22] Das mag einige gute Gründe gehabt haben, und vor allem erkenntnistheoretische und ethische Gründe dafür kann man nachvollziehen, zumal die ungefähr zeitgleiche Luther-Renaissance des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts in erster Linie neukantianisch inspiriert war.[23] Jenen Ehrentitel Kants sollte man jedoch der Vergangenheit überlassen. Er war nicht zuletzt Ausdruck der Tatsache, daß die auf den „Philosophen des Protestantismus“ sich berufende Theologie einer bürgerlich-protestantischen Konstellation von religiösen und staatlichen Interessen verhaftet war. Wer will sie fortsetzen? Auch die Luther-Renaissance überspielte jene Konstellation längere Zeit, jedenfalls so lange, als sie mit nationalpolitischen Zwecken verbunden und ihr die *cura religionis* durch den Staat noch nicht fragwürdig geworden war. Aber auch noch im heutigen Deutschland verhalten sich, auch wenn das landesherrliche Kirchenregiment der Vergangenheit angehört, sogar Synoden nach dem Muster der althergebrachten und von Kant im staatlichen Interesse so massiv bekräftigten Korrelation der Ansprüche auf religiöse Autorität und auf politische Macht. Die konstantinische Gefangenschaft der Kirche und der Theologie, die nicht nur auf ‚die’ Kirche, sondern tatsächlich auf eine historisch kontingentes Kirchenwesen verpflichtet ist, dauert hier noch an.

---

[22] Zuletzt bei Werner Schultz, Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg 1961.

[23] Vgl. Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Luther-Renaissance, Göttingen 1994, bes. 59ff.

Philotheos **5** (2005) 312-320

Christoph Jamme
Lüneburg, Deutschland

Goethes „Proserpina“

Ein ungewöhnliches Dokument der Arbeit Goethes am Mythos während des vorklassischen Jahrzehnts stellt das Monodrama *Proserpina* dar, ungewöhnlich allein schon wegen seiner verwickelten Entstehungsgeschichte.[1] Entstanden ist das Monodrama im Spätherbst 1777, zunächst in Prosa, die Erstveröffentlichung erfolgte in einem separaten Druck im Januar 1778, im folgenden Monat erschien es in Wielands *Teutschem Merkur*. Die Versfassung erschien als Einlage in den vierten Akt der Satire *Triumph der Empfindsamkeit*, gedruckt im vierten Band der *Schriften* von 1787. Eingebaut in diese Farce wurde es anläßlich des Geburtstages der Herzogin Luise am 31. Januar 1778 auf dem herzoglichen Liebhaber-Theater Weimar uraufgeführt, eine weitere Aufführung folgte. Als separates Stück wurde es erst am 10. Juni 1779 in Ettersburg auf die Bühne gebracht.[2]

Für über 35 Jahre scheint das Stück dann in Vergessenheit geraten zu sein, ehe es – sehr erfolgreich – am 2. Februar 1815 in Weimar wiederaufgeführt wurde. Das Textbuch erschien in einem separaten Druck des Stückes, das dann auch im *Journal für Literatur, Kunst, Luxus und Mode* (Bd. 30, 1815) abgedruckt wurde. Am 8.06.1815 veröffentlichte Goethe, darauf Bezug nehmend, einen Aufsatz *Proserpina* im *Morgenblatt für gebildete Stände*.

Über den Anlaß der Entstehung dieses Monodramas ist vielfach gerätselt worden. So hat man auf biographische Anlässe verwiesen und das Stück verstanden als Nänie entweder auf den Tod der Nichte Glucks (1776)[3] oder auf den Tod der Schwester Cornelia (8.06.1777). Auch auf die Situation der Herzogin Luise ist verwiesen worden, doch würde das Stück tatsächlich ihre unglückliche Ehe mit Karl August thematisieren, so wäre es wohl kaum am Geburtstag der Herzogin aufgeführt worden. Überzeugender ist da schon der Hinweis darauf, daß Goethe eine Glanzrolle für die Schauspielerin Corona Schröter gesucht habe.

Schwierigkeiten bereitet auch die Anbindung des Monodramas an die Satire *Triumph der Empfindsamkeit*, scheint sie doch eine ironische Distanz zur Gattung wie zum Inhalt dieses Monodramas zu markieren, die so gar nicht zum Thema des Stücks zu passen scheint. Jedenfalls ist die poetische Bedeutung des Monodramas und seine

---

[1] Vgl. Goethe-Handbuch. Hg. v. B. Witte ... Bd. 2: Dramen. Hg. v. Th. Buck. Stuttgart 1997. 65-66.

[2] Vgl. zu dieser Fassung H. M. Brown: Goethe in the Underworld: Proserpina / Persephone. In: Oxford German Studies 15 (1984), 146-159: hier 148 f.

[3] So die These v. E. Schmidt: Goethes Proserpina. In: Vierteljahresschrift für Literaturgeschichte 1 (1888), 27-52.

Funktion innerhalb des *Triumphs* nicht ohne weiteres offenkundig.[4] Goethe selbst empfand die mit der Präsenz dieses Monodramas im *Triumph* verbundene Ironisierung wenig später als unpassend; 1780 notierte er in den *Tag- und Jahresheften*: „[...] ‘Proserpina‘, letztere *freventlich* in den ‚Triumph der Empfindsamkeit‘ *eingeschaltet und ihre Wirkung vernichtet*; wie denn überhaupt eine schale Sentimentalität überhandnehmend manche harte realistische Gegenwirkung veranlaßte.“[5] In den späteren Druckausgaben wurde das Drama dann als selbständiges Werk ausgewiesen. Man kann die Wiederaufnahme im Jahre 1815 als Akt der Wiedergutmachung verstehen.[6] Doch würde dies allein Goethes gesteigertes Interesse nicht erklären. Am 23. Januar 1815 schreibt er an Zelter: „Wir haben diesem Werklein noch wunderlich eingeheizt, daß es als Luftballon steigen und zuletzt noch als Feuerwerk zerplatzen kann.“[7] „Eingeheizt“ wurde dem Werk vor allem mit der neuen, ‚moderneren‘ Musik von dem Zelter-Schüler Carl Eberwein. Das Bemühen von Goethe um eine neue Musik steht im Zusammenhang „mit einem neu aufgebrochenen, weitreichenden Interesse für Musik und die Verhältnisse zwischen Ton und Wort“[8], was sich an Goethes Beschäftigung mit Liedern im *Westöstlichen Divan*, mit seinem Entwurf einer ‚orientalischen Oper‘ im Januar 1815 und an der Arbeit an seiner fünf Jahre zuvor liegengelassenen Tonlehre ablesen läßt.

I

Will man die Bedeutung des Monodramas *Proserpina* erhellen, so muß zunächst die Gattungsfrage diskutiert werden. Ohne Zweifel nämlich bildete die modische Aktualität der Gattung Melo- bzw. Monodrama für Goethe Ende der siebziger Jahre eine „ästhetische Herausforderung“[9].

Den Anstoß lieferte Rousseaus 1770 erschienenes epochemachendes Werk *Pygmalion*, das einzig orginelle Drama der Empfindsamkeit. Die Fabel des Stücks ist Ovid entlehnt: Der Bildhauer Pygmalion in seinem Studio beklagt, daß sein Genius all sein Feuer verloren habe, und zeigt seine Enttäuschung mit der Statue der Galathea, die sein Schaffen krönen sollte. Für seine Intention fand Rousseau eine gattungsmäßige Sonderform, deren Novität durch die selbstgewählte Bezeichnung „scène lyrique“, die auf eine Nähe zur Oper verweist, nur unzureichend wiedergegeben wird.[10] Von Anfang an (schon 1762) dachte Rousseau an eine Vertonung; die Musik hatte vor allem die

---

[4] Vgl. dazu E. A. Blackall: Goethe’s *Proserpina* in Context: The Two Faces of *Empfindsamkeit*. In: Patterns of Change: German Drama and the European Tradition. Essays in Honour of Ronald Peacock. Ed. by D. James and S. Ranawake. New York/Bern/Frankfurt a. M./Paris 1990. 45-58. – Nach Abschluß dieses Aufsatzes wurde mir bekannt I. Strohschneider-Kohrs: *Proserpina* in *Triumpf der Empfindsamkeit*. Goethes Selbstmaskierung. In: Euphorion. Goethe-Heft. August 1999. 139-167.

[5] Goethes Werke. Bd. X: Autobiographische Schriften II. München 8. Aufl. 1982. (Im Folgenden: HA X.) 431 (Hervorhebung nicht original C. J.)

[6] So P. Gülke: Unter Goethes Augen / komponiert: Carl Eberweins *Proserpina*. In: Festschrift für Klaus Hortschansky zum 60. Geburtstag. Hgg. v. A. Beer u. L. Lütteken. Tutzing 1995. 329-337, hier 330.

[7] Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter. Hg. v. M. Hecker. Leipzig 1913. 411.

[8] P. Gülke: Unter Goethes Augen. 335.

[9] Ebd. 331.

[10] Vgl. I. Strohschneider-Kohrs: Künstlerthematik und Monodramatische Form in Rousseaus ‚Pygmalion‘. In: Poetica 7 (1975), 45-73. – Zur Gattung allgemein vgl. jetzt H. Blank: Was ist ein Melodram? Von Rousseau über Mozart, Beethoven, Mendelssohn, Goethe, Schiller ... zu Schönberg, Strawinskij, Brecht: In: Literatur im interkulturellen Dialog. Fs. zum 60. Geburtstag von Hans-Christoph Graf v. Nayhauss. Hgg. v. M. Durzak v. B. Landenberg. Bern u. a. 2000. 314-328.

Aufgabe, die Inhalte und Empfindungen zu ‚malen'.[11] In der Tat wurde dann die Musik von Coignet in den 1770er Jahren hinzugefügt.

Aufgeführt wurde das Monodrama in deutscher Übersetzung in Weimar vor Goethes Ankunft dort, nämlich 1772 mit neuer Musik.[12] Goethe lernte es im gleichen Jahre durch Sophie Laroche kennen. Stets anerkannte er die historische Bedeutung dieses Werkes, obgleich er es nicht sonderlich schätzte.[13] Das Problem der Verbindung von Wort und Musik ließ ihn fortan nicht mehr los. So war sein späteres Interesse des Jahres 1815 an der *Proserpina* vor allem motiviert durch die Suche nach einem „Gesamtkunstwerk"[14], nach einer wahrhaften Einheit von Wort, Musik und Theater. Goethe suchte vor allem nach einer ‚moderneren' Musik (als sie der Weimarer Kammerherr Siegmund Freiherr von Seckendorf für die Ettersburger Aufführung 1778 komponiert hatte), und diese neue Musik lieferte ihm dann der Zelter-Schüler und (seit 1803) Hofmusikus Carl Eberwein, die von Goethe bis ins kleinste Detail beeinflußt wurde.[15] In einem (nicht ganz zuverlässigen, aber eine gewisse Stimmungslage wohl treffend wiedergebenden) 1856 publizierten Bericht erinnert sich Eberwein: „Groß und erhaben stellte er [Goethe] sich mir zur Seite, blickte in die Partitur und half mir während der Ouverture beim Umwenden der Blätter. Hierauf deklamierte der vierundsechzigjährige Dichter Proserpina mit einer gewaltigen Tiefe der Empfindung, so daß es mir bald warm, bald kalt wurde. [...] Proserpina, fügte er hinzu, wollte er in einer Weise in Szene setzen, wie man noch nichts Ähnliches gesehen habe."[16] Goethe war so überzeugt von dieser neuartigen Gesamtform, die er gefunden hatte, daß er sich als Theaterdirektor für eine Aufführung einsetzte, die dann auch (nicht zuletzt wegen der Schauspielerin Amalie Wolf) ein Erfolg wurde. In seinem am 8.6.1815 im *Morgenblatt* gedruckten Aufsatz nennt Goethe sechs „Elemente" der Darstellung: „1) Decoration, 2) Recitation und Declamation, 3) körperliche Bewegung, 4) Mitwirkung der Kleidung, 5) Musik [...] Alles dieses wird 6) durch ein Tableau geschlossen und vollendet."[17] Für die Dekoration orientierte Goethe sich an Landschaften des Malers Poussin („nicht sowohl öde als verödet") und an der unter dessen Einfluß entstandenen arkadisch-stilisierten Landschaftsmalerei (vor allem Ruinen- und Trümmerlandschaften) von Franz Innocenz Josef Kobell; für die geplante grandiose Aufführung auf der Berliner Bühne sollte sogar Schinkel eine „verödete Villa" entwerfen. Was die Musik angeht, so hoffte Goethe auf eine wechselseitige Steigerung des „mimisch-tanzartige[n] Theil[s] mit dem poetisch-rhetorischen". Eine besondere Bedeutung maß Goethe dem „Kleiderspiel" zu, d. h. dem Ab- und Anlegen der Schleier bei Proserpina. Im Hintergrund steht sein Interesse an „lebenden Bildern" („tableaux vivants"); in einem Brief Goethes vom Mai 1815

---

[11] Vgl. den der Wiener Ausgabe von 1772 beigefügten *Commentaire des intermèdes musicaux de Pygmalion.* In: J. J. Rousseau: Oeuvres complètes. 4 Bde. Paris 1957-69. Bd. II, 1929-1930.

[12] Vgl. Goethes Werke. Bd. IV: Dramatische Dichtungen II. München 11. Aufl. 1982. (Im Folgenden: HA IV.) 618.

[13] Vgl. Goethe: Dichtung und Wahrheit. Buch XI (WA I, Bd. 28. 67).

[14] W. Kayser: Nachwort. In: HA IV, 620.

[15] Vgl. dazu P. Gülke: Unter Goethes Augen. 332 ff.

[16] Goethe: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Hg. v. E. Beutler. Zürich 1950 ff. Bd. XXII, 724. – Riemer widersprach: er, nicht Goethe habe den Text rezitiert (Gespräche. Hg. v. W. Herwig. 4 Bde. Zürich 1965 ff. Bd. II, 901).

[17] Goethes Werke. Hg. i. A. der Großherzogin Sophie von Sachsen (=WA). I, Bd. 40. Weimar 1901. 106-118, hier 108. Das folgende ebd. 109, 113.

wird ein direkter Bezug auf die 1787 in Neapel erlebte Lady Hamilton hergestellt.[18] Das Monodrama erscheint, so urteilt P. Gülke, fast als „theatralische Ausfaltung des wie ein Gesellschaftsspiel gepflegten gestellten Bildes“[19], wie Goethe es selbst im *Proserpina*-Kommentar beschrieben hatte: „[...] jene Nachbildung eines gemahlten Bildes durch wirkliche Personen [...] zuletzt ein gleichfalls für sich bestehender Kunstzweig, der manchen Liebhaber reizt und beschäftigt, auch sich einzeln schon auf dem Theater verbreitet hat.“[20] So spricht Goethe explizit über „das unbewegte Tableau des Schlusses“, sieht die „erstarrte Königin“ als Teil eines Gemäldes des gesamten Orkus, und am Ende sitzt Proserpina mit ihrem Mann auf dem Thron. Anregungen und Einsichten wurden für den Helena-Akt des *Faust II* verarbeitet (Goethe wollte ursprünglich eine melodramatische Gestaltung der ersten Faust-Szene)[21].

II

Das Werk ist aber nicht nur aufgrund der Wahl der generischen Sonderform des Monodramas ungewöhnlich, sondern auch wegen der konzentrierenden Mythenrezeption und der dichterischen Ausgestaltung des Mythologems: alle drei Aspekte, Mythe, Symbolstruktur und Monodrama, bilden eine unauflösliche Einheit.[22] Als Gegenstück zu Iphigenies Eingangsmonolog nahm Goethe es (in frei rhythmisierter Fassung) in die *Schriften* von 1787 auf. Es ist die emphatische und expressive Redeszene einer mythologischen Figur: der Monolog der Proserpina im Hades, klagend über ihre Präsenz dort, eine Königin der Schatten, die sich aber nach dem wirklichen Leben sehnsüchtig verzehrt.

Die konzentrierende Mythen-Rezeption hängt vornehmlich mit der Quellensituation zusammen. In Benjamin Hederichs *Gründlichem mythologischen Lexicon* weist die Proserpina-Mythe drei isolierbare Teile auf: 1) Raub der Proserpina, 2) Proserpina in der Unterwelt, 3) Proserpinas Wiedergeburt. Proserpina, Tochter des Jupiter und der Ceres wird durch Pluto, ihren Onkel, geraubt und in die Unterwelt entführt (eine Parallele zu Orpheus‘ Abstieg in die Unterwelt). Daraufhin durchirrt ihre Mutter suchend die Erde und versengt sie mit ihrer Fackel zur Unfruchtbarkeit. Als sie bei Jupiter selbst vorstellig wird, entscheidet dieser, die Rückkehr ihrer Tochter aus der Unterwelt sei möglich, solange sie die Früchte der Unterwelt noch nicht gekostet habe – als Proserpina den Granatapfel genießt, fällt sie dem Orkus endgültig anheim. Bei Horaz entscheidet Jupiter, daß Proserpina jedes Jahr halbjährlich einmal zu ihren Eltern auf die Erde zurückkehren darf. „Immittelst blieb Proserpina die eigentliche Gemahlinn des Plutos und *Königinn der Hölle* und aller unterirdischen Dinge.“[23]

Bevorzugt wurde in der Rezeption meist der erste Teil: Der Sieg des Eros über die Jungfräulichkeit. Doch die Mythe enthält im zweiten Teil auch andere, dunkle, auf

---

[18] Vgl. dazu allgemein M. Diers: (Nach-)Lebende Bilder. Praxisformen klassizistischer Kunsttheorie. In: Die schöne Verwirrung der Phantasie. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800. Hgg. v. D. Burdorf u. W. Schweickard. Tübingen 1998. 175-206.

[19] P. Gülke: Unter Goethes Augen. 334. Das folgende ebd.

[20] HA I, 40. 117. Das folgende ebd. 113, 114 ff.

[21] Vgl. dazu H. M. Brown: Goethe in the Underworld. 155.

[22] So die Grundthese von I. Strohschneider-Kohrs, vorgetragen im Rahmen ihrer Vorlesung über ‚Goethes Dramen‘ im WS 1972/73 an der Ruhr-Universität Bochum. Vgl. jetzt ihren Aufsatz: *Proserpina* im *Triumph der Empfindsamkeit*. Goethes Selbsmaskierung. In: Euphorion 93 (1999), 139-167.

[23] Benjamin Hederich’s gründliches mythologisches Lexikon, ... Leipzig 1770. Sp. 2100-2104, hier 2102.

Klage gestimmte Töne. Goethe nimmt nicht nur diese Töne der Klage auf, er läßt auch den gesamten dritten Teil fort. Damit betont er die „finstere Ausweglosigkeit“ des Mythos, dessen „traurigste Figuren“ beschworen werden.[24] Diese Inhaltsreduktion ist gleichzeitig eine Konzentration auf eine einzige Situation, auf ihren Höhepunkt.

Diesem entspricht nun eine besondere Form der Symbolisation. Goethe hat nur das Mittelstück, den Kern des Vorganges, für seine Dichtung gewählt: das Essen des Granatapfels. Dabei ist natürlich die erotische Deutung des Granatapfels in älteren Bearbeitungen des Proserpina-Stoffes vorgebildet: ist der Granatapfelbaum ein Zeichen der Fruchtbarkeit, so ist der Granatapfel selbst ein Symbol der Verführung wie für Schwangerschaft und besiegelt als solches die Bindung an den Hades bzw. die Ehe mit Pluto. Für diese innere Mitte des Mythologems gibt Goethe kein einziges Wort der gedanklichen Erklärung. Auch die Erläuterungen aus dem Jahre 1815 bieten eine von aller Begrifflichkeit sich fernhaltende Deutung: „Die freundliche Frucht ist ihr ein Vorbote himmlischer Gärten. Sie kann sich nicht enthalten, von dieser Lieblingsfrucht zu genießen, die sie an alle verlass’ne Freuden erinnert. Weh der Getäuschten! Was ihr als Unterpfand der Befreiung erschien, urplötzlich wirkt es als magische Verschreibung, die sie unauflöslich dem Orcus verhaftet. Sie fühlt die plötzliche Entscheidung in ihrem Innersten. Angst, Verzweiflung, der Huldigungsgruß der Parzen, alles steigert sie wieder in den Zustand der Königin, den sie abgelegt glaubte: sie ist die Königin der Schatten, unwiderruflich ist sie es [...].“[25] Genau diese Szene ist in Ovids *Metamorphosen*, der wohl wichtigsten Quelle für Goethes Mythenkenntnis, vorgebildet: „[...] Und Ceres erhofft, sich die Tochter zu holen. / Aber das Schicksal läßt es nicht zu: denn es hatte das Mädchen / Schon dem Fasten entsagt: ohne Arg im Garten lustwandelnd, / Hatte sie einst vom Aste gebrochen den purpurnen Apfel, / Sieben Kerne sodann aus der gelben Schale genommen / Und mit den Lippen zerdrückt.“[26]

Bereits bei Ovid dominiert das Interesse an der Darstellung von Gefühlsbeziehungen. Dem diente auch Goethes Wahl der Gattung: Schon Rousseau wollte mit dem Monodrama eine Form des ‚Seelenausdrucks‘ gestalten, die mit traditionellen dramatischen oder musikalischen Mitteln nicht möglich war. Das Fehlen der äußeren Handlung (viel wird beim Zuschauer an Kenntnissen des Mythos vorausgesetzt) ermöglichte die Konzentration auf eine Person und deren emotionale Sprechhandlung, die von der Instrumentalmusik eindringlich unterstützt wird. Die monodramatische Form, die Rezeption der Mythe und die poetische Symbolisation schließen sich darin zusammen, daß *Proserpina* einen Moment der Ereignishaftigkeit zu fassen sucht: den Übergang von höchster Lebensgegenwärtigkeit zur Todesverfallenheit.[27] Ein einziges Individuum ist im Gespräch mit sich selbst, und die hier verwirklichte Einheit von Sprache und Geschehen macht diesen Vorgang zu einem eminent dramatischen: *Proserpina* bietet einen sukzessiv sich intensivierenden Vorgang mit deutlicher Peripetie. Hervorgehoben wird dies vor allem durch die Veränderung des Metrums. Der Abschluß der daktylischen Form beim Brechen des Granatapfels weist hin auf die Szene des Höhepunktes, der Peripetie. Dramatisch ist das Stück auch wegen des Kampfes zwischen der Unter- und der Oberwelt, der sich in der Seele Proserpinas abspielt: steht die Oberwelt

[24] P. Gülke: Unter Goethes Augen. 330
[25] HA I, 40. 108.
[26] Ovid: Metamorphosen. V, 385-571.
[27] So die These von I. Strohschneider-Kohrs (vgl. Anm. 22).

(nach der Proserpina sich sehnt) für Goethes ideale Vorstellung Griechenlands als einer Stätte, deren Bewohner in Harmonie mit der Natur leben[28], so die Unterwelt für Hoffnungslosigkeit, Schmerz, ewige Dunkelheit, Verdammung und ewiges „Schicksal“. Dieser Kontrast offenbart sich in dem Hin- und Hergerissensein Proserpinas zwischen entsetzlicher Gegenwart und freudvollen Erinnerungen.

Verschiedene Redeeinschnitte mit Themen- und Gedankenwechsel lassen sich erkennen. Das Stück beginnt mit der ermattet vom Umherirren in „der wüsten Öde des Orcus“[29] innehaltenden Proserpina. Weder vorwärts noch aufwärts kann sie sehen. „Wie tief bist du verloren!“ (V. 13)[30] Der ersten Klimax folgt der Rückblick: Proserpina erinnert sich an die Zeit als sie, „voll Lust zu leben“ (V. 27), mit ihren „Gespielinnen“ (V. 14) Blumenkränze wand und auf betauten Wiesen spazierenging. Dieses schöne Leben zerbrach jäh, als Pluto sie eines Tages beim Blumenpflücken mit den Nymphen (lokalisiert auf Sizilien) mit einem Erdbeben erschreckte und sie auf seinem Wagen entführte. Proserpinas erste Klage um das Geschehene beschließt diese Erinnerungen: „Weggerissen haben sie mich, / [...] Heruntergerissen / In diese endlosen Tiefen! / Königin hier! / Königin? / Vor der nur Schatten sich neigen!“ (V. 36, 45-49). Nach dieser zweiten Klimax redet eine stärker konkretisierende Sprache von der Umgebung der Proserpina: den Schatten. Proserpina wendet ihre Gedanken von der eigenen Situation zu der sie umgebenden Realität. Das Wort „Schatten“ hat hier gleichsam evokatorische Kraft. Verhaßt ist Proserpina die Würde einer „Königin der Schatten“ vor allem deshalb, weil sie das Leiden der „Schatten“ nicht mildern kann. „Göttin! / Königin! Selbst Sklavin des Schicksals!“ (V. 56 f.) Sie leidet mit Tantalus, der die Pein ständigen Hungers und Durstes ertragen muß, mit Ixion, der, mit Händen und Füßen auf ein windgewirbeltes, ewig rollendes Rad aufgespannt und festgeheftet, sich von den Furien geißeln lassen muß, und schließlich mit den Danaiden, die wegen Gattenmordes von den Schattenrichtern dazu verurteilt wurden, in ein durchlöchertes Faß oder in ein Sieb bis in alle Ewigkeit Wasser zu schöpfen. „Ach, so ist’s mit dir auch, mein Herz! / Woher willst du schöpfen? – und wohin? –“ (V. 76 f.) In dieser dritten Klimax wird Proserpina ihre ewige Trennung von den Göttern („Mein Weg ist nicht mit euch!“) schmerzhaft bewußt. Erneut beklagt sie ihr Schicksal, von Pluto geraubt worden zu sein: „Warum ergriff er nicht eine meiner Nymphen / Und setzte sie neben sich / Auf seinen kläglichen Thron? / Warum mich, die Tochter der Ceres?“ (V. 96-100).

Die evokatorische Kraft des Namens ‚Ceres‘ leitet einen erneuten semantischen Wechsel ein: die Bitte zu den Himmlischen. Hier wird die Hoffnung auf Errettung wach. Zunächst wird die Mutter angerufen: „Oh, Mutter! Mutter! / Wie dich deine Gottheit verläßt / Im Verlust deiner Tochter, / Die du glücklich glaubtest, / Hinspielend, hintändelnd ihre Jugend!“ (V. 100-105) Dann wird der Vater Jupiter angerufen: „Oh, du hörst mich, / Freundlichlieber Vater, / Wirst mich wieder, / Wieder aufwärts heben; / Daß, befreit von langer, schwerer Plage, / Ich an deinem Himmel wieder mich ergetze! / Letze dich, verzagtes Herz! / Ach! Hoffnung! / Hoffnung gießt / In Sturmnacht Morgenröte!“ (V. 160-169) Goethe spricht an dieser Stelle vom „Ausgang zum Licht“.[31] Diese Textstelle ist die Vorbereitung zur Peripetie.

---

[28] Vgl. H. M. Brown: Goethe in the Underworld. 148, Fn. 3.

[29] HA I, 40. 107.

[30] Die im Text in Klammern angegebenen Verszeilen beziehen sich auf die Numerierung in HA IV, 455-462.

[31] HA I, 40. 108.

In Vers 170-215 vollzieht sich die eigentliche Entscheidung. Hier ist der Höhepunkt des Ganzen. Die Bühnenwirklichkeit verbindet sich mit der Sprach- und Vorstellungswelt. Deutlich wird dies nicht allein an den Szenenanweisungen, sondern auch in der Rede Proserpinas selbst. Sie wird fähig zur Wahrnehmung des Sinnlichen: Die Umgebung erscheint anders („[...] nicht Fels, nicht Moos mehr; / Diese Berge / Nicht voll schwarzen Grauses!"), sie findet Blume, Blatt und Baum. Diese sinnenhafte Momentaneität führt zum actus und dann zur Peripetie: „*Sie bricht den Granatapfel ab*. Laß dich genießen, / Freundliche Frucht!" Diese Szene stellt den Übergang von sinnlichem Erleben zum Anheimfallen an eine Schattenwelt dar, ohne daß hier eine willentliche Entscheidung vollzogen würde: Teilhabe heißt Anheimfallen. „*Sie ißt einige Körner*. Wie greift's auf einmal / Durch diese Freuden, / Durch diese offne Wonne / Mit entsetzlichen Schmerzen, / Mit eisernen Händen / Der Hölle durch! --/ Was hab' ich verbrochen, / Daß ich genoß? / Ach, *warum* schafft / Die erste Freude hier mir Qual? / Was ist's? was ist's? -" (V. 198-208; Hervorhebung nicht original, C. J.) Diese Szene ist die konzentrierteste symbolisch-mythische Darstellung des Überganges vom Leben in den Tod. Eine Entscheidung ohne Willensentscheidung. Eine urplötzliche „magische Verschreibung", wie Goethe selbst dies bezeichnet hat.[32] Der Sinn dieses Abschnittes liegt in der Realisierung der intensiver werdenden Wirklichkeit dessen, was schon zu Beginn des Dramas gegeben war: die Zugehörigkeit zum Schattenreich.

Proserpinas Wort hat das Echo der Parzen evoziert: „Du bist unser! / Ist der Ratschluß deines Ahnherrn: / Nüchtern solltest wiederkehren; / Und der Biß des Apfels macht dich unser! / Königin, wir ehren dich!" (V. 216-221)[33] Mit diesem Chor der Parzen ist Proserpinas endgültige Verbannung besiegelt. Das Stück schließt mit Klage und Verzweiflung über die unwiderrufliche Zugehörigkeit zum Reich der Schatten, mit der Verfluchung der Parzen und dem Haß auf Pluto (der hier erstmalig mit Namen genannt wird): „Wie haß' ich dich, / Abscheu und Gemahl, / Oh Pluto! Pluto! / Gib mir das Schicksal deiner Verdammten! / Nenn es nicht Liebe! - / Wirf mich mit diesen Armen / In die zerstörende Qual!" (V. 266-270) Mit diesen Worten endet die Version im *Teutschen Merkur*. Im *Triumph der Empfindsamkeit* ist der Schluß leicht variiert: Unmittelbar vor der ersten Namensnennung tritt Pluto bei den Worten „Abscheu und Gemahl" selbst auf. Das letzte Wort haben die Parzen: „Unser! unser! hohe Königin!" Proserpina, so heißt es dann, „flieht vor ihm mit Entsetzen. Er erstaunt, sieht sich um, und folgt ihr voller Verwunderung." (Ende von Akt IV)[34] Ungeachtet der Variation dieses Schlußteils ist der Aufbau des Textes also folgender: Der Klage folgt die Zuwendung zum Reich der Schatten, der dritte Abschnitt ist eine große Retardation, der die Peripetie heraufführt, auf die dann die Aussage über das Wirklich-Gewordene folgt. Ein Verhängtes ist zu menschlich angeeignetem Geschick geworden.

III

Fragen wir abschließend noch einmal nach der spezifischen Behandlungsweise des Proserpina-Mythos durch Goethe, so fällt zunächst der Zusammenhang dieses Mono-

---

[32] Ebd.

[33] In diesen Zeilen sieht Schopenhauer eine Bestätigung seiner „Ansicht von der Geschlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus" (A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1. Leipzig 1919. [= Sämtliche Werke. Hg. v. O. Weiß. Bd. 1] 439 f.).

[34] J. W. Goethe: Erstes Weimarer Jahrzehnt 1775-1786. I. Hg. v. H. Reinhardt. (= J. W. Goethe: Sämtliche Schriften nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe. Bd. 2.1.) München/Wien 1987. 196 f.

dramas mit den Frankfurter *Prometheus*-Dichtungen auf: Der Absage an knechtische Unterwürfigkeit im Verhältnis zu Gott dort entspricht hier die „gegen ihr Schicksal, ihren Mann, ihre Eltern – also gegen Götter – rebellierende Frau“[35] Goethes Interesse am Mythos konzentriert sich auf dieser Stufe ganz auf das im Einklang mit den Göttern und der Natur sich abspielende Leben Proserpinas mit ihren Nymphen vor dem Raub durch Pluto; die Unterwelt selbst erscheint in einem ausschließlich bedrohlichen Licht.[36]

Goethe hat allerdings verschiedene Strategien entwickelt, sich diese Bedrohlichkeit der Unterwelt gleichsam vom Leibe zu halten. Die erste (frühere) Strategie ist die Ironisierung, die durch die Einbettung des *Proserpina*-Monodramas in die Satire *Triumph der Empfindsamkeit* gelingt. Der Ironisierung des Mythos dient hier vor allem der Prolog: dem Monodrama im vierten Akt des *Triumphs* geht nämlich ein Monolog voraus, gesprochen von Mandandanes Kammerdiener „als Askalaphus“.[37] Nach dem Mythos war Askalaphus derjenige, der Proserpina vom Granatapfelbaum essen sah und sie verriet; im Stück ist er Hofgärtner in Plutos Königreich, damit beschäftigt, dieses in einen zivilisierten Park zu verwandeln, damit „alles wohl sich präsentiert“.[38] Das Ergebnis soll ein perfekter Park sein, verschönert durch Kunst (Pagoden, Grotten, Ruinen etc.). Geben muß es aber vor allem eine sehr große hölzerne Brücke, denn heutzutage, so heißt es, könne kein Park ohne eine solche Brücke auskommen: „Auch in unsern toleranten Tagen / Wird immer mehr drauf angetragen, / Auf Kommunikation, wie bekannt, / Dem man sich auch gleich stellen muß; / Elysium und Erebus / Werden vice versa tolerant.“ Wenn die künstliche Verschönerung des Erebus auf der Verarmung des Elysiums beruht und in einer Überbrückung der Kluft zwischen beiden resultiert (und in wechselseitiger Toleranz), dann dient die Kunst der Realität. Ohne Brücke würde der ganze Park nutzlos.[39] Der Diener erzählt dann, wie Proserpina täglich hier herkommt auf der Suche nach „herrlichen Früchten“ als jede, die sie anzubieten haben. An dieser Stelle bringen zwei höllische Geister den Granatapfelbaum „in einem Kübel“, den der Gärtner in den Boden gräbt, um die Illusion zu erzeugen, er sei natürlich dort gewachsen. Damit ist das Grundthema bezeichnet, das Thema nämlich des Kontrastes zwischen Kunst und Natur (der Hades wird künstlich verschönt, das Elysium künstlerisch geplündert, um den Hades zu improvisieren). Diese Gegenüberstellung von Kunst und Natur bzw. von Phantasie und Realität verbindet den *Triumph* mit der *Proserpina*. Kunst und Natur, so die Botschaft des *Triumphs*, sind zwei völlig verschiedene Dinge. In der *Proserpina* ist der Granatapfelbaum eine Verkörperung der Kunst, die sich als Natur maskiert, und genau diese verdammt Proserpina ins Königreich der Schatten.[40]

Eine zweite Strategie der – um mit Blumenberg zu sprechen – ‚Depotenzierung‘ der nachtschwarzen Seite des Mythos ist das Bühnentableau. Diesen Weg ging Goethe 1815. Deutlich hat sich die Sicht der Unterwelt und der Landschaft zwischen dem Stück von 1778 und der Wiederaufnahme verändert. Jetzt, in der späteren Wiederaufnahme 1815, wird eine „sanftere“ Sicht der Unterwelt gestaltet, ja ein fast „versöhnli-

---

[35] P. Gülke: Unter Goethes Augen. 330.

[36] Vgl. H. M. Brown: Goethe in the Underworld. 148.

[37] Münchner Ausgabe. Bd. 2.1, 186.

[38] Ebd. 187 (v. 36). Das folgende ebd. 188 (v. 35-40).

[39] Vgl. ebd. 189 (v. 5-6): „Und bringen wir die Brücke nicht zusammen. / So will der ganze Park nichts bedeuten; [...].“

[40] So die These von E. A. Blackwall: Goethe’s *Proserpina* in Context. 53 f.

cheres“ Tableau der Unterwelt.[41] Charakteristisch dafür ist das von Goethe projektierte Schlußtableau, das als ‚tableau vivant‘ „zum Gemählde [erstarrt]“: Auf der linken Seite sieht man die Verdammten: Ixion, Sisyphus, Tantalus. Auf der rechten Bühnenseite werden diese ausbalanciert durch die Präsenz der „Seligen“, die ganz allgemein „das allgemeine Wonnevolk“ darstellen sollen wie „eine Mutter, die von vielen Kindern umgeben [ist]“. In der Mitte befindet sich der Doppelthron über der Parzen-Höhle; zunächst bleibt der Platz neben Pluto noch frei; doch dann, „als der Vorhang wieder aufstieg, sah man sie [Proserpina] neben ihrem Gemahl [...] sitzen und sie, die Bewegliche, unter den Schatten erstarrt.“[42] Überdeutlich wird hier, wie sehr Goethe sein Stück „im Horizont ba-rocker Mythen-Allegorese“ konzipiert hat.[43] Das hohe tragische Pathos der griechischen Tragödie (das bei Goethe selten ist) wird gleichsam entschärft durch die barocke Szenerie, und nicht zufällig rühmt Goethe in diesem Zusammenhang den Maler Kobell, folgte dieser doch in seinen Landschaftsvisionen ebenfalls einer spätbarocken Tradition. Ähnlich wie im *Faust II* wird hier die (von Karl Philip Moritz eigentlich überwunden geglaubte) Auffassung von der allegorischen Funktion des Mythos wieder revitalisiert, und – wieder ähnlich wie im *Faust II* – orientiert sich Goethe auch hier vor allem an Werken der bildenden Kunst (allerdings nicht an denen der italienischen Renaissance, sondern an der barocken und spätbarocken Landschaftsmalerei).[44] So müssen die Beziehungen zwischen dem *Proserpina*-Monodrama und dem *Faust II* wohl intensiver als bisher gesehen angenommen werden: die späte Wiederbelebung des *Proserpina*-Monodramas liefert nicht nur den Schlüssel zu Fausts „dunklem Gang“ zu den „Müttern“[45], sondern in der *Proserpina* wurde auch eine Mythosauffassung und –darstellung gleichsam erprobt, die dann im *Faust II* voll zur Geltung kam.[46]

---

[41] Vgl. H. M. Brown: Goethe in the Underworld. 155.

[42] HA I, 40. 113-115.

[43] Vgl. Goethe-Handbuch. Bd. 2. 66. – Dieser These hat Norbert Miller mündlich widersprochen und auf das Vorbild des 2. Aktes der Wiener Fassung von Glucks *Alceste* verwiesen.

[44] Das dreigliedrige Tableau der Unterwelt wurde später von Peter Cornelius auf einem seiner Münchner Fresken des Göttersaales „Die Unterwelt“ (1818-1823) dargestellt, auf dem Orpheus von Pluto die Rückkehr der Eurydike erbittet. (Abb. in: H. v. Einem: Deutsche Malerei des Klassizismus und der Romantik 1760-1840. München 1978. 238 [Abb. 147]).

[45] Vgl. H. M. Brown: Goethe in the Underworld. 150 ff.

[46] Vgl. dazu meinen Aufsatz: „alter Tage fabelhaft Gebild“. Goethes Mythen-Bastelei im *Faust II*. In: Interpreting Goethe’s *Faust* Today. Ed. by J. K. Brown, M. Lee, Th. P. Saine. Columbia, SC. 1994. 207-218.

Philotheos **5** (2005) 321-343

Clemens Tonsern
Graz

Alexander Herzens anthropologische These in den Briefen über das Studium der Natur[1]

Bereits in seinem 1832 entstandenen philosophischen Erstlingswerk *Über die Stellung des Menschen in der Natur*[2] befasst sich der russische Philosoph, Literat und Revolutionär Aleksandr Ivanovič Gercen[3] mit Fragen der philosophischen Anthropologie. Von Vissarion G. Belinskij im Jahr 1848 als „Prediger und Advokat der Humanität"[4] gewürdigt, nehmen anthropologische Fragestellungen fortan einen zentralen Stellenwert im literarischen und philosophischen Schaffen Alexander Herzens ein. Besonders deutlich tritt dies in den 1844/1845 verfassten *Briefen über das Studium der Natur* zu Tage. In Abkehr von Hegel stellt Herzen in dieser Schrift das Denken und Handeln des Einzelnen in den Mittelpunkt seiner anthropologischen Thesen. Einer religiösen Weltsicht gegenüber ebenso ablehnend eingestellt wie Feuerbach, dessen Schriften er kennt, entwirft Herzen auf ähnlicher materialistischer Grundlage wie sein Zeitgenosse Marx, das Ideal eines freien, mündigen und wahrhaft wissenschaftlich denkenden und handelnden Menschen. Dieser macht sich nach der Aneignung der von Herzen propagierten neuen Weltsicht der spekulativen Empirie, die eine einseitig idealistische Weltanschauung gleichermaßen hinter sich lässt, wie eine einseitig materialistische, an die Schaffung einer Welt, die er durch seine im Bereich der Naturwissenschaften gewonnenen Kenntnisse zum Wohl aller zu beherrschen weiß. Über die fortschreitende Vervollkommnung seines Wissens und die verantwortungsbewusste Anwendung seiner Erkenntnisse im Lebensalltag vermag der Mensch nicht nur materielles Wohlergehen und soziale Gerechtigkeit für alle zu erreichen, sondern kann dadurch auch sein metaphysisches Grundbedürfnis stillen.

1. Einleitung

In seinem in *Philotheos 3 (2003)* erschienenen Aufsatz *Русская философия* kommt Michail A. Maslin auch auf das philosophische Schaffen und Wirken von Alexander Herzen (1812-1870) zu sprechen. Dabei würdigt Maslin letzteren insbesondere als einen der Gründervater des russischen Sozialismus sowie als einen Wegbereiter der Volkstümlerbewegung[5] und gibt eine profunde Einführung in Herzens philosophisches

---

[1] Die endgültige Form des Aufsatzes geht auf einen regen Gedankenaustausch mit Wolfgang L. Gombocz im Rahmen meiner Grazer philosophisch-anthropologischen Diplomarbeit zurück. Ihm gilt mein aufrichtiger Dank; die inhaltliche Verantwortung für meine Ausführungen muss ich selbst übernehmen.

[2] *О месте человека в природе*.

[3] Hier weiter „Herzen" genannt.

[4] Zitiert nach Ziegengeist 414.

[5] In *Philotheos 3 (2003)* schreibt Maslin über Herzen u.a.: «Атмосфера философских дискуссий 30-40-х гг. XIX в. породила много замечательных мыслителей. Среди них выдающееся место принадлежит Александру Ивановичу Герцену (1812-1870) – основоположнику теории ‹русского социализма› и народничества» (Philotheos 201).

und politisches Lebenswerk. Allerdings bleibt bei Maslin gerade dasjenige Opus, welches sowohl von der marxistisch-leninistischen als auch von der außerhalb dieser Tradition stehenden Herzenrezeption als dessen wichtigste philosophische Schrift ausgewiesen wird[6], ungenannt. Bei diesem philosophischen Opus magnum Herzens handelt es sich um die zwischen Juli 1844 und Dezember 1845 verfassten acht *Briefe über das Studium der Natur*[7], die Herzen in den Jahren 1845-1846 unter der Ägide seines Freundes und Kritikers Belinskij im Journal *Vaterländische Annalen*[8] unter seinem Pseudonym Iskander veröffentlichen konnte.

Die Bedeutung der *Briefe über das Studium der Natur* innerhalb des herzenschen Gesamtoeuvres kann nicht groß genug eingeschätzt werden. Denn nicht zuletzt auf Grund seiner in den *Briefen über das Studium der Natur* vertretenen materialistischen Thesen wurde Herzen – in grober Missachtung seiner später insbesondere in *Vom anderen Ufer*[9] (1850) und auch in *An einen alten Freund*[10] (1870) geäußerten bemerkenswert ideologiekritischen Haltung – in das sowjetische Pantheon aufgenommen. Und das obschon der zeitlebens für die unterjochten russischen Bauern Partei ergreifende Herzen mit seinen in den *Briefen über das Studium der Natur* geäußerten Thesen – wie sich unten noch zeigen wird – nur bedingt für eine solche Vereinnahmung geeignet ist.

Darüber hinaus herrscht in der Sekundärliteratur zu Herzen bis heute Uneinigkeit darüber, ob Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* nun eine materialistische Position im Vorhof des wissenschaftlichen Sozialismus oder aber eine idealistische Position im Kielwasser von Hegel vertreten hat.

Im nun vorliegenden Aufsatz bin ich bemüht, die wichtigsten philosophischen Thesen Herzens aus den *Briefen über das Studium der Natur* darzulegen und die oben kurz angerissenen Problembereiche erneut zur Debatte zu stellen. Der Schwerpunkt meiner Analyse der *Briefe über das Studium der Natur* liegt dabei auf den anthropologischen Thesen Herzens.

Bei einer einlässlichen Auseinandersetzung mit der herzenschen Philosophie in den *Briefen über das Studium der Natur* muss zuerst dem Umstand Rechnung getragen werden, dass die Schrift in eine Darlegung der von Herzen vertretenen neuen, alle Einzelwissenschaften vereinenden Philosophie der spekulativen Empirie[11] sowie in einen

---

[6] Auf Seiten der marxistisch-leninistischen Lesart der Philosophie Herzens würdigt allen voran Vladimir I. Lenin im im Jahr 1912 erschienenen Aufsatz *Dem Gedächtnis Herzens* den Autor der *Briefe über das Studium der Natur* als überaus bemerkenswerten Philosophen. Bei Lenin steht: „Der im Jahr 1844 geschriebene erste der *Briefe über das Studium der Natur – Empirie und Idealismus* – zeigt uns einen Denker, der auch jetzt noch die unzähligen modernen Naturforscher-Empiriker und die Unmasse der heutigen Philosophen, Idealisten und Halbidealisten um Haupteslänge überragt“ (Lenin in: APS 8). Andrzej Walicki beurteilt in seinem 1979 englisch publizierten Werk *A History of Russian Thought* die *Briefe über das Studium der Natur* als „Herzens chief philosophical work“ (Walicki 131). Diese Ansicht teilt auch Nikolaj V. Solncev in seiner im Jahr 2001 veröffentlichten russischen Philosophiegeschichte, wenn er schreibt: «Основной философский труд Герцена – *Письма об изучении природы* (1844-1846)» (Solncev 144).

[7] *Письма об изучении природы*

[8] *Отечественные Записки*.

[9] Dieses Werk wurde zunächst 1850 anonym auf deutsch unter dem Titel *Vom anderen Ufer. Aus dem russischen Manuskript* herausgegeben. Auf russisch erscheint die Schrift 1855 als *С того берега (Vom andren Ufer)*.

[10] Diese im russischen Original als *К старому товарищу* erschienene, aus vier Briefen bestehende Schrift hat Herzen 1869 an die Adresse seines Freundes Michail A. Bakunin verfasst.

[11] Der Terminus „spekulative Empirie“ (Herzen APS 125) bezeichnet in den *Briefen über das Studium der Natur* genau genommen die Methode der von Herzen propagierten neuen Philosophie.

„originellen Abriss der Geschichte der Philosophie“[12] (Solncev 146) unterteilt werden kann.

Herzens philosophische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* können indes nicht von seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie[13] getrennt betrachtet werden. Denn Herzen benützt, wie sich unten mehrfach zeigen wird, die Beschreibung und die Kritik anderer philosophischer Lehrmeinungen häufig dazu, eigene Gedanken versteckt an der strengen zaristischen Zensur vorbei zum Ausdruck zu bringen.

2. Zum Inhalt der Briefe über das Studium der Natur

Das philosophische Kernanliegen Herzens in den *Briefen über das Studium der Natur* ist die Klärung und endgültige Aufhebung des die Geschichte der Menschheit prägenden Gegensatzes von Sein und Denken. Um zur Einheit von Sein und Denken zu gelangen, bedarf es nach Herzen einer Vereinigung der Philosophie und der Naturwissenschaft in einer neuen, die Einzelwissenschaften umfassenden Weltweisheit (Herzen APS 114). Herzen schreibt im ersten Brief:

> „Eine Philosophie, die sich nicht auf die Teilwissenschaften, auf die Empirie stützt, ist ein Gespenst, ist Metaphysik, ist Idealismus. Eine Empirie, die außerhalb der Philosophie Genüge findet, ist ein Sammelsurium, ein Lexikon, ein Inventar [...]“ (Herzen APS 114-115).

Die eingeforderte neue Philosophie soll sich der von Herzen propagierten Methode der spekulativen Empirie bedienen. Die spekulative Empirie macht weder bloß von der naturwissenschaftlich-empirischen Methode der Sammlung von Tatsachen samt deren Vergleich noch ausschließlich von der spekulativen Methode des idealistischen, abstrakten Denkens Gebrauch, denn die „Philosophie ist ohne die Naturwissenschaft ebenso undenkbar wie die Naturwissenschaft ohne die Philosophie“ (Herzen APS 106). Für Herzen sind die Methoden der antagonistischen Strömungen des Realismus[14] (Empirismus) und des Idealismus, sind Erfahrung und Spekulation zwei Stufen eines Wissens, wobei er die Spekulation (das abstrakt-logische Denken) als höher entwickelte Empirie begreift (Herzen APS 110). Die bisherige Geschichte der Menschheit kommt bei Herzen der Evolution des menschlichen Denkens und – was für ihn dasselbe bedeutet – der Emanzipation der Wissenschaft gleich.

---

[12] Bei Solncev steht: «В *Письма об изучении природы* Герцен включает оригинальный очерк истории философии» (Solncev 146).

[13] In seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie, der Herzen sechs der acht Briefe widmet und die ihn von den milesischen Naturphilosophen bis hinauf zu den französischen Enzyklopädisten führt, nimmt Herzen, wie er in einer Anmerkung einräumt, Anleihe bei Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Allerdings erhebt Herzen in seiner durchwegs kritischen Auseinandersetzung mit der hegelschen Philosophie den Anspruch, dabei erhebliche Abweichungen von Hegels einseitig idealistischem Gesichtspunkt vorgenommen zu haben (Herzen APS 160 Anm.).

[14] Herzen ist in den *Briefen über das Studium der Natur* im Gebrauch der Begriffe Realismus, Empirie (Empirismus) und Materialismus inkonsequent und unterscheidet sie nicht deutlich. So behandelt er im achten Brief die Philosophie von Francis Bacon, John Locke und David Hume, sowie die der französischen Aufklärer unter dem Titel „Realismus“. Als realistisch stuft Herzen auch die Philosophie der Antike ein (Herzen APS 158). Realismus und Empirie (Empirismus) scheinen von Herzen gleichbedeutend verwendet zu werden. Weiter kann gesagt werden, dass Herzen den Realismus (Empirismus) als Basis für den Materialismus betrachtet und er den Materialismus für eine zu einseitige Form des Realismus hält (Smirnova in: S I 443). Die extremste Ausformung des Materialismus sieht Herzen in der Philosophie der französischen Enzyklopädisten gegeben. Der Realismus vertritt nach Herzen eine materialistische Grundhaltung und geht von der vollständigen Erkennbarkeit der Natur aus, anerkennt aber im Unterschied zum Materialismus auch den Wert des abstrakten, wissenschaftlichen Denkens.

Herzen betrachtet die Geschichte der Menschheit offenkundig in Anspielung auf Hegels Werk *Phänomenologie des Geistes* als eine Phänomenologie des Denkens. Er will sich mit der Hervorhebung des konkreten menschlichen Denkens, das sich in einem dialektischen Prozess aus der Materie entwickelt hat, von Hegel absetzen. Nicht ein abstrakter Weltgeist drängt in der Geschichte nach seiner Verwirklichung, sondern das konkrete menschliche Denken eignet sich die Natur an. Das menschliche Bewusstsein ist dabei das Bewusstseinswerkzeug der Natur (Herzen APS 305), es ist eine aus der Entwicklung der Natur stammende Tätigkeit und begreift Denken und Gegenstand als „zwei Momente des Einen" (Herzen APS 300). Für Herzen stellt der Mensch die Krönung der Schöpfung dar; er schreibt: „Alle Bemühungen und Anstrengungen der Natur finden ihre Vollendung im Menschen; ihm streben sie zu, in ihm münden sie wie in einem Ozean" (Herzen APS 143). Herzen begreift das menschliche Bewusstsein als ein Produkt der Natur, als dessen höchstentwickelte Stufe das wissenschaftliche Denken anzusehen ist, das sich der Methode der spekulativen Empirie bedient.

Die Methode der spekulativen Empirie legt Herzen dort eingehend dar, wo er in seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie auf die Philosophie von Francis Bacon zu sprechen kommt. Die spekulative Empirie beruft sich auf die Erfahrung als Basis des Wissens, sowie auf die Annahme der Erkennbarkeit der Natur und ihrer Gesetze. Die Erfahrung bleibt dabei aber keine passive Rezeption der Außenwelt, sie ist keine mechanische Anhäufung von Kenntnissen (Herzen APS 277), sondern ist auf das abstrakte Denken angewiesen, denn der Sinn der Natur und ihrer Gesetze erschließt sich dem Menschen erst im logischen Prozess (Herzen APS 119).

Es ist ein von Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* immer wieder vorgebrachtes Anliegen, von einer einseitig idealistischen Haltung ebenso Abstand zu gewinnen, wie von einer einseitig materialistischen. Im siebenten Brief verweist Herzen darauf, dass sowohl Idealismus als auch Materialismus gar nicht in der Lage wären, ihre Ausgangsprinzipien – hier reines Denken, dort reine Erfahrung – konsequent durchzuhalten. Der Idealismus „beginnt mit angeborenen Ideen, wobei er vergißt, daß die angeborenen Ideen empirisches Geschehen darstellen, das sie übernehmen" (Herzen APS 284). Der Materialismus übersieht, dass die durch die Erfahrung gelieferten Tatsachen ohne Form, d.h. ungeordnet bleiben, wenn nicht auf das abstrakte Denken, auf die Wissenschaft zurückgegriffen wird (Herzen APS 285). Über den entscheidenden Fehler des Materialismus schreibt Herzen: „Der Materialismus stellt ständig die Frage: ‚Ist unser Wissen wahr?' und beantwortet sie mit der Antwort auf eine ganz andere Frage, nämlich die Frage: ‚Woher nehmen wir unser Wissen?'" (Herzen APS 285).

Wenn Herzen die Geschichte der Menschheit als Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens, als Evolution des menschlichen Bewusstseins darlegt, muss berücksichtigt werden, dass „Herzen dem Bewusstsein keinesfalls ein außernatürliches Wesen zuschreibt"[15] (Solncev 146). Das Denken fügt der Natur nichts Fremdes hinzu, sondern entwickelt sich geradezu notwendig aus der Natur (Herzen APS 119). Die Natur entfaltet sich in einem ewig tätigen, dialektischen Prozess (Herzen APS 169). Dabei vertritt Herzen eine Theorie der Selbstentwicklung und der Selbstbewegung der Materie. Die Materie zersetzt sich selbst und entwickelt sich von Form zu Form bis zu ihrer höchsten Stufe, dem menschlichen Bewusstsein (Herzen APS 269).

[15] Bei Solncev heißt es: „[...] при этом Герцен вовсе не приписывает сознанию какую-то сверхъестественную природу [...]» (Solncev 146).

Mit der von ihm in den *Briefen über das Studium der Natur* skizzierten Geschichte der Philosophie verfolgt Herzen die Absicht, seine These von der sich in der Geschichte der Menschheit vollziehenden ständigen Wissensemanzipation zu stützen. Herzen will zeigen, auf welchem Weg sich das menschliche Bewusstsein von seiner ursprünglichen Einheit mit der Natur in der Antike in einem dialektischen Prozess über die völlige Entzweiung mit der Natur zur Zeit der katholischen und protestantischen Scholastik[16] entwickelt hat. Als These tritt bei Herzen der Realismus (Empirismus) in Erscheinung, als Antithese der Idealismus, die Synthese sieht Herzen in der von ihm geforderten neuen Philosophie gegeben, die Realismus (Empirismus) und Idealismus vereint und den Gegensatz von Denken und Sein aufheben kann. Die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins vollzieht sich in Natur und Geschichte als ein vom Menschen getragener Prozess, welcher seinen Anfang in der sich dialektisch entwickelnden Materie nimmt (Herzen APS 269) und in der Herausbildung des wissenschaftlichen Denkens mündet. Die Geschichte des Denkens, d.h. den fortschreitenden Wissenserwerb des Menschen bezeichnet Herzen als die Fortsetzung der Geschichte der Natur (Herzen APS 144). A. T. Pavlov sagt pointiert über die Verbindung von Philosophie und Natur bei Herzen:

> „Die gesamte Geschichte der Philosophie zeugt nach Herzen vom Streben der Menschheit nach Wahrheit über die Überwindung des Dualismus von Geist und Natur, über die Erkenntnis dessen, dass der Geist außerhalb der Natur nicht existiert, dass sich die Natur selbst bis zum Geist entwickelt“[17] (Pavlov 179).

An der Frage, ob Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* der Materie oder aber der Idee das Prius einräumt, scheiden sich, wie oben bereits angesprochen, in der Sekundärliteratur die Geister. Insbesondere die marxistisch-leninistische Herzenrezeption ist von Lenin ausgehend bemüht, Herzen als einen eigenständigen, vormarxistischen materialistischen Philosophen darzustellen. Lenin schreibt in *Dem Gedächtnis Herzens*[18]: „Herzen kam dicht bis an den dialektischen Materialismus heran und machte halt vor dem – historischen Materialismus“ (Lenin in: APS 8). Andere Herzenforscher, unter ihnen Georgij V. Plechanov oder etwa auch Martin Malia, der über Herzen schreibt: „he was a rationalist, a naturalist, and an atheist to be sure, but all within the framework of idealism [...]“ (Malia 250), schätzen Herzen als idealistischen Philosophen ein, der nicht entschieden genug aus dem mächtigen Schatten Hegels treten konnte.

3. Der Materialismus Herzens

Innerhalb des Marxismus-Leninismus galt Herzen nicht nur als bedeutender revolutionärer Demokrat und einer der Gründerväter des russischen Sozialismus, sondern auch

---

[16] Herzen bezeichnet den deutschen Idealismus als eine Folgeerscheinung der katholischen Scholastik als „protestantische Scholastik“ (Herzen APS 260).

[17] Bei Pavlov lesen wir: «Вся истории философии, по Герцену, свидетельствует о стремлении человечества к истине через преодоление дуализма духа и природы, через уяснение того, что духа вне природы не существует, что сама природа развивается до духа» (Pavlov 179).

[18] Lenin verfasste seinen Aufsatz *Dem Gedächtnis Herzens* (*Памяти Герцена*) anlässlich des 100. Geburtstages des russischen Philosophen im Jahr 1912. Er bezeichnet Herzen darin als Schriftsteller und Philosophen, der als einer der Gründerväter der russischen sozialistischen Bewegung anzusehen ist. Gemäß Lenin hat sich Herzen intensiv mit Hegel beschäftigt und ist wie Feuerbach zum Materialismus vorgestoßen. Dabei ist Herzen aber zeitlebens einem unzureichenden bürgerlich-demokratischen Sozialismus verhaftet geblieben und konnte nicht zum historischen Materialismus von Marx und Engels vordringen. Lenin spricht Herzen das Verständnis der vormarxistischen sozialistischen Bewegung ab. Unbestritten bleiben neben dieser Kritik die Leistungen Herzens. Diese liegen nach Lenin in Herzens Annahme der hegelschen Dialektik und dem Fortschreiten über Hegel zum Materialismus, was sich deutlich in Herzens *Briefen über das Studium der Natur* widerspiegle (Lenin in: APS 7-14).

als wichtiger Apologet des vormarxistischen Materialismus. So waren etwa M. T. Iovčuk und I. Ja. Ščipanov in ihrem 1955 erschienenen Aufsatz *A. I. Gercen – klassik russkoj filosofii 19-ogo veka* sichtlich bemüht, Herzen für die marxistisch-leninistische Lehre zu vereinnahmen.

Iovčuk[19] stellt Herzen auf Grund der in den *Briefen über das Studium der Natur* dargelegten Thesen als einen überzeugten Materialisten dar, der behauptet, „[...] dass das Bewusstsein nicht ewig existiert, dass die Fähigkeit zur Erkenntnis bei der hochentwickelten Materie auftritt, dass die Erkenntnis ein Produkt des Gehirns ist“[20] (Iovčuk 200). Bei Herzen heißt es in den *Briefen über das Studium der Natur*: „Menschliches Bewußtsein ohne Natur, ohne Leib ist ein Gedanke ohne Gehirn, welches ihn denken könnte, und auch ohne einen Gegenstand, der ihn erregte“ (Herzen APS 305).

Von großer Bedeutung sei fernerhin die Erkenntnis Herzens, dass eine Philosophie, die für sich Wahrheit beansprucht, auf alle Bereiche der Naturwissenschaft zurückgreifen muss, um auf diese Weise zur Wissenschaft über die Materie, ihre Bewegung und ihre Erscheinungsformen zu werden (Iovčuk 206). Der in den *Briefen über das Studium der Natur* von Herzen vertretene Materialismus stelle darüber hinaus einen aktiven und schöpferischen Charakter zur Schau (Iovčuk 207), für Herzen seien Natur und Geschichte zwei Phasen eines einzigen materiellen Prozesses (Iovčuk 212). Auch die von Herzen vertretene dialektische Position kann gemäß Iovčuk als bemerkenswerte Vorarbeit für die Philosophie des dialektischen Materialismus angesehen werden. Weiters habe Herzen die entscheidende Rolle der dialektischen Methode, die von den materiellen Gegebenheiten ausgeht, als geeignetes Mittel der Wahrheitsfindung erkannt (Iovčuk 203). Herzen ist insbesondere dort als konsequenter dialektischer Philosoph einzustufen, wo bei ihm

> „[...] in der Entwicklung der Wissenschaft sich die Vorwärtsentwicklung über den Weg des Gebrauchs und der Aneignung vergangener Erkenntnisse und Theorien vollzieht, über alles, was von der Menschheit in den vergangenen Perioden der historischen Entwicklung angehäuft wurde“[21] (Iovčuk 211).

Diese Deutung der herzenschen *Briefe über das Studium der Natur*, die Herzen in die Nähe des dialektischen Materialismus rückt, lässt sich durch zahlreiche Zitate belegen und ist deshalb als gerechtfertigt anzusehen.

Jedoch verweist Iovčuk trotz dieser Hommage an Herzen, welcher mit Weitsicht bedeutende Thesen des dialektischen Materialismus vorweggenommen habe, auch darauf, dass sowohl der herzensche Materialismus als auch die herzensche Dialektik ernst zu nehmende Mängel aufweisen. Die materialistische Philosophie Herzens erscheint Iovčuk im Vergleich zum dialektischen Materialismus von Marx und Engels als unvollendet (Iovčuk 220). Über den entscheidenden Mangel der Philosophie Herzens in den *Briefen über das Studium der Natur* liest man bei Iovčuk:

> „Wenn Herzen davon spricht, dass der Mensch ein Teil der Natur ist, ihre Fortsetzung, übersieht er die wichtige Tatsache, dass der Mensch davon abgesehen ein Produkt der gesellschaftlich-historischen Bedingungen ist [...], dass nicht nur die Natur den Menschen schafft, sondern auch die gesellschaftlichen Verhältnisse, seine Werktätigkeit. Indem er

[19] In Folge wird hier stellvertretend für beide Verfasser des zitierten Aufsatzes nur Iovčuk genannt.

[20] Bei Iovčuk heißt es: „[...] что сознание существует не вечно, что способность к сознанию появляется у высокоразвитой материи, что оно – продукт мозга» (Iovčuk 200).

[21] Iovčuk schreibt: «[...] в развитии науки движение вперед происходит путем использования и усвоения прежних открытий и теорий, всего, что было накоплено человечеством в предшествующие периоды исторического развития» (Iovčuk 211).

nicht verstand, dass die Arbeit den Menschen geschaffen hat, konnte Herzen auch den Anthropologismus in seinen Betrachtungen über den Menschen nicht vollständig überwinden [...]"[22] (Iovčuk 213).

Der Vorwurf an Herzen, er habe in seinem materialistischen Weltbild die gesellschaftlich-historischen Bedingungen nicht berücksichtigt, ist – wie noch gezeigt werden wird – in der von Iovčuk vorgebrachten Schärfe nicht gerechtfertigt. Für Herzen stellt die bisherige Geschichte primär mit Sicherheit nicht die einer von Klassenkämpfen beherrschte dar (Marx/Engels AW I 416), wie es eingangs im *Kommunistischen Manifest* von Marx und Engels heißt, sondern in erster Linie eine Geschichte der Entwicklung des menschlichen Denkens, der Wissenschaft. Dabei berücksichtigt Herzen aber stets sehr aufmerksam die sozialen und gesellschaftspolitischen Auswirkungen der jeweilig vorherrschenden Weltanschauung und hebt an wichtigen Stellen in den *Briefen über das Studium der Natur* die zentrale Bedeutung des Wissenschaftsniveaus einer Gesellschaft für ihr materielles und soziales Wohlergehen hervor.

Darüber hinaus verfolgt Herzen mit der Unterstreichung der Notwendigkeit einer voll entwickelten Wissenschaft unmittelbar praktische Ziele. Denn auf den vollständigen Wissenserwerb folgt bei Herzen, wie er es bereits in seiner 1843/1844 veröffentlichten Schrift *Der Dilettantismus in der Wissenschaft* ausführt[23], auch in den *Briefen über das Studium der Natur* die Handlung, denn nur „die sittliche Tat [...] ist an sich Glückseligkeit" (Herzen APS 212).

3.1. Der Idealismusvorwurf von Plechanov

Strenger noch als Iovčuk geht Plechanov in seiner anlässlich des 100-jährigen Geburtstages von Herzen verfassten Schrift *Filosofskie vsgljady A. I. Gercena* mit dem herzenschen Materialismus ins Gericht. Die Kritik Plechanovs an Herzens *Briefen über das Studium der Natur* konzentriert sich auf den Vorwurf, dass es Herzen zwar gelungen ist, einen Fuß auf materialistischen Boden zu stellen, er aber dennoch als ein idealistischer Denker gelten muss (Plechanov 687). Plechanov vertritt den Standpunkt, „dass die Dialektik Herzens idealistisch geblieben ist"[24] (Plechanov 703). Als Beweis für Herzens idealistische Gesinnung zitiert Plechanov eine Stelle aus den *Briefen über das Studium der Natur*, an der Herzen die Dialektik Heraklits kritisiert. Herzen schreibt über den Mangel der heraklitschen Dialektik dort:

---

[22] Bei Iovčuk heißt es: «Говоря о том, что человек есть часть природы, ее продолжение, Герцен не видел того важного факта, что человек помимо этого является продуктом общественно-исторических условий [...], что человека создали не только природа, но и общественные отношения, трудовая деятельность. Не понимая, что труд создал человека, Герцен тем самым не сумел до конца преодолеть антропологизм во взглядах на человека [...]» (Iovčuk 213).

[23] In *Der Dilettantismus in der Wissenschaft* entwickelt Herzen eine vom wahrhaft wissenschaftlichen Denken des Gebildeten (nicht aber von dem des Dilettanten, des Fachgelehrten und des Buddhisten in der Wissenschaft) ausgehende Philosophie der Handlung. Herzen schreibt in *Der Buddhismus in der Wissenschaft* über das unmittelbar auf die Beschäftigung mit der Wissenschaft folgende Handeln des Gebildeten: „Im vernünftigen, sittlich-freien und leidenschaftlich-energischen Tun erreicht der Mensch die Wirklichkeit seiner Persönlichkeit und verewigt sich in der Welt des Geschehens. In einem solchen Tun ist der Mensch ewig im Zeitlichen, unendlich in der Endlichkeit, Vertreter der Gattung und seiner selbst, lebendiges und bewußtes Organ seiner Epoche" (Herzen APS 83). – Auf die von Herzen in *Der Dilettantismus in der Wissenschaft* eigenwillig entwickelte Terminologie betreffend unterschiedlicher Typen von Wissenschaftlern sowie auf eine mögliche Reduzierung dieser auf zwei Archetypen wird hier nicht näher eingegangen (vgl. Tonsern, 34-42).

[24] Bei Plechanov heißt es: «[...] диалектика Герцена оставалась идеалистической [...]» (Plechanov 703).

„Das Prinzip der Bewegung bei Heraklit ist die schicksalhafte, drückende Notwendigkeit, die sich in der Vielfalt durchsetzt, sich ungewiß wozu, als unabwendbare Macht, als Geschehen eindrängt, aber nicht als freier, bewußter Zweck. Einen Zweck hat Heraklit der Bewegung überhaupt nicht gegeben [...], sie verlangt laut nach einem Zweck, einem Konstanten“ (Herzen APS 173).

Für Plechanov macht sich Herzen durch die Forderung nach Zweck und Ziel der dialektischen Bewegung als Apologet des dialektischen Materialismus unmöglich und er schreibt in Reaktion auf diese Stelle: „[...] nur ein Idealist kann von einem *Zweck* der ewigen Weltbewegung sprechen“[25] (Plechanov 704). Als Zweck der dialektischen Geschichtsentwicklung ist bei Herzen, wie bereits oben abgehandelt, die Evolution des menschlichen Bewusstseins hin zum wissenschaftlichen Denken, das den Gegensatz von Denken und Sein aufhebt, auszumachen. Weil Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* eine Geschichte der Philosophie darlegt, die sich auf den Antagonismus der Weltanschauungen von Realismus (Empirismus) und Idealismus stützt, kann Plechanov mit Recht darauf verweisen, dass für Herzen in der historischen Entwicklung der Widerstreit der Meinungen das treibende Element darstellt (Plechanov 710).

Wenn Herzen durch die neue, den Gegensatz von Denken und Sein aufhebende Philosophie zur Befreiung der Menschen von der äußeren Notwendigkeit beitragen will (Herzen APS 305), dann handelt es sich dabei gemäß Plechanov lediglich um eine unzureichende ideelle Befreiung des Menschen (Plechanov 707). Für Herzen ist das menschliche Bewusstsein ein Produkt der Natur; er knüpft die Freiheit des Menschen an die vollständige Einsicht in die Naturgesetze und schreibt: „[...] die sittliche Welt ist in dem Maße frei von äußerer Notwendigkeit, wie sie mündig, d.h. bewußt ist“ (Herzen APS 305). Dabei übersieht Herzen nach Plechanov, dass sich die zu berücksichtigenden Gesetzmäßigkeiten nicht nur auf die Natur beschränken, sondern dass davon abgesehen auch Gesetze der historischen Entwicklung berücksichtigt werden müssen (Plechanov 712).

Weder die hier dargelegte materialistische Herzeninterpretation von Iovčuk noch die idealistische Herzenlesart von Plechanov wird der von Herzen propagierten neuen Philosophie der spekulativen Empirie voll gerecht. Dirk Uffelmann schreibt sehr bezeichnend zur Position Herzens außerhalb der gemeinhin geltenden Denktradition, die Idealismus und Materialismus strikt voneinander trennt: „Gercen verfolgt [...] weder einen klaren Idealismus, wie Plechanov meinte, noch einen eindeutigen Materialismus, wie ihn Lenin verstanden haben wollte, sondern die Kombination, die Verschränkung von beidem [...]“ (Uffelmann 285).

Es stellt sich nun die Aufgabe zu zeigen, auf welche Weise Herzen diese Verschränkung von Idealismus und Materialismus zu bewerkstelligen versucht und welche Konsequenzen sich daraus für sein Menschenbild ergeben.

3.2. Herzens „unvollständiger“ dialektischer Materialismus

Als eines der Hauptanliegen Herzens in den *Briefen über das Studium der Natur* kann die Forderung nach Vereinigung von Philosophie und Naturwissenschaft angesehen werden. Gemäß Herzen hebt der Mensch durch sein wissenschaftliches Denken das empirisch Gegebene in den Gedanken und erschließt sich auf diese Weise die Gesetze des Seienden (Herzen APS 125). Wahres, wissenschaftliches Denken ist bei Herzen

[25] Plechanov meint: «[...] только идеалист может говорить о *цели* вечного и мирого движения» (Plechanov 704).

„[...] apodiktischer Beweis des Seins; das Bewußtsein wird sich seiner selbst als untrennbar vom Sein bewußt – das ist unmöglich ohne das Sein“ (Herzen APS 264). Das Sein, die Materie, steht bei Herzen vor dem Bewusstsein, die sinnliche Anschauung ist parallel dazu Vorläufer des Gedankens (Herzen APS 110). Die Materie entwickelt sich von Form zu Form in einem Prozess, welchen Herzen mit dem der Gärung vergleicht, zum menschlichen Bewusstsein (Herzen APS 269), in dem sie ihre Vollendung findet. Das Denken ist bei Herzen in Hinblick auf die Materie, aus der es sich entwickelt „[...] ebenso natürlich wie die Ausdehnung, ist ebenso eine Stufe der Entwicklung, wie das Mechanische, das Chemische, das Organische, nur eine höhere“ (Herzen APS 304).

Ungeachtet dessen, dass Plechanov Herzen für einen idealistischen Philosophen hält, verweist er darauf, dass Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* spätere Thesen Engels aus dessen *Anti-Dühring* vorweggenommen hat. Plechanov führt dafür keine Belegzitate an, die Ähnlichkeit mancher Passagen aus den 1844 bis 1845 entstandenen *Briefen über das Studium der Natur* und wesentlicher Aussagen aus dem *Anti-Dühring*, der in der Zeit von 1876 bis 1878 verfasst wurde und der als eines der grundlegenden Werke für den dialektischen Materialismus gilt, ist tatsächlich auffallend.

3.3. Herzens Briefe über das Studium der Natur *im Vergleich zu Engels* Anti-Dühring

Die angesprochenen Ähnlichkeiten herzenscher Positionen mit Engels Thesen im *Anti-Dühring* betreffen indes ausschließlich den ersten Abschnitt des *Anti-Dühring*, in welchem Engels[26] über die Philosophie schreibt und dabei die Grundgesetze des dialektischen Materialismus darlegt.

Wie bei Herzen vor ihm heißt es bei Engels, dass der Mensch ein Naturprodukt sei und seine wissenschaftlichen Erkenntnisse ebenfalls als Naturprodukte anzusehen sind, die dem Naturzusammenhang entsprechen (Engels 41). Im Kapitel *Freiheit und Notwendigkeit* kann man bei Engels in kaum zu verbergender Affinität zu einer der Hauptthesen Herzens lesen: „Freiheit besteht also in der, auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung“ (Engels 138-139). Bei Herzen heißt es dazu gut 30 Jahre früher im achten Brief wörtlich:

> „Als ewige Unmündigkeit ist die Natur einem notwendigen schicksalhaften, für sie selbst unklaren Gesetz unterworfen, weil ihr eben dieses entwickelte Selbst, d.h. der Mensch fehlt; im Menschen kommt das Gesetz zur Klärung, wird zur Vernünftigkeit, die der Bewußtwerdung fähig ist; die sittliche Welt ist in dem Maße frei von äußerer Notwendigkeit, wie sie mündig, d.h. bewußt ist“ (Herzen APS 305).

Weiters gibt Engels im Kapitel *Negation der Negation*, in welchem eines der drei Hauptgesetze des dialektischen Materialismus dargelegt wird, in gedrängter Form die

---

[26] Anzumerken ist indes, dass Engels das Schaffen und Wirken Herzens sehr gering schätzte. Aus der Korrespondenz von Marx ist zu entnehmen, dass der Name Herzen spätestens 1850 sowohl Marx wie auch Engels ein Begriff war, wobei nicht auszuschließen ist, dass Marx in dieser Zeit Herzens Schrift *Vom andren Ufer* gelesen hat (Česnokov 1). Die beiden Gründerväter des wissenschaftlichen Sozialismus hielten reichlich wenig auf die Meinung des russischen Emigranten. Obwohl Marx, wie er gesteht, mit Herzen persönlich nicht bekannt ist, weigert er sich 1855 strikt, gemeinsam mit Herzen in einem Protestkomitee zu arbeiten (Herzen BD III 209). Engels verunglimpft Herzen in einem seiner Werke gar als „zum Revolutionär aufgebauschten panslawistischen Belletristen“ (Engels in: MEAW IV 359). Herzen zieht sich den Missmut von Marx und Engels insbesondere wegen seines hartnäckigen Bemühens zu, „[...] die russischen Bauern als die wahren Träger des Sozialismus, als geborene Kommunisten darzustellen“ (Engels in: MEAW IV 352). Darüber hinaus stand Herzen zeitlebens unmittelbaren politischen Gegnern von Marx und Engels nahe.

Geschichte der bisherigen Philosophie in Übereinstimmung mit der von Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* dargestellten Geschichte der Philosophie wieder. Bei Engels lesen wir:

> „Die antike Philosophie war ursprünglicher, naturwüchsiger Materialismus. Als solcher war sie unfähig mit dem Verhältnis des Denkens zur Materie ins reine zu kommen. Die Notwendigkeit, hierüber *klarzuwerden* führte zur Lehre von einer vom Körper trennbaren Seele [...], endlich zum Monotheismus. Der alte Materialismus wurde also negiert durch den Idealismus. Aber in der weiteren Entwicklung der Philosophie wurde auch der Idealismus unhaltbar und negiert durch den modernen Materialismus“ (Engels 169-170).

Der moderne Materialismus stellt bei Engels die „Negation der Negation“ dar, die alle Ergebnisse der bisherigen Entwicklung der Philosophie und Naturwissenschaft aufgehoben, d.h. überwunden und aufbewahrt hat (Engels 170). Herzen schreibt im achten Brief pointiert:

> „Der Grieche hatte weder den Menschen noch das Denken von der Natur klar getrennt; ihre Koexistenz bildete für ihn das Dasein, das zwar nicht ganz exakt zu verstehen, aber faktisch sinnfällig war; die neue Wissenschaft zerstörte in ihren Äußerungen (Realismus und Idealismus) diese Harmonie“ (Herzen APS 304 Anm.).

Der moderne Materialismus Engels erinnert an die herzensche Philosophie der spekulativen Empirie, die vermittels der notwendigen Vereinigung von Philosophie und Naturwissenschaft den Gegensatz von Sein und Denken und somit auch den Konflikt zwischen Realismus und Idealismus aufheben soll.

Darüber hinaus entspricht das bekannte materialistische Diktum Engels „Materie ohne Bewegung ist ebenso undenkbar wie Bewegung ohne Materie“ (Engels 70-71) durchwegs dem Materialismusverständnis Herzens, bei dem es heißt: „Bewegung ist unmöglich, wenn der Stoff lediglich stumm, untätig, passiv den Raum füllt; aber das ist auch völlig falsch: der Stoff [...] zersetzt sich selbst [...]“ (Herzen APS 269).

3.4. Herzens Absage an den historischen Materialismus

Der Materialismus Herzens in den *Briefen über das Studium der Natur* steht, wie an Hand des obigen Vergleiches gezeigt werden konnte, in wichtigen Bereichen dem dialektischen Materialismus, wie er 30 Jahre später von Engels im *Anti-Dühring* dargelegt wurde, nicht nur nahe, sondern nimmt sogar Bedeutendes vorweg.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem Materialismus Herzens und dem der beiden Gründerväter des wissenschaftlichen Sozialismus liegt darin, dass Herzen auf Grund seiner in den *Briefen über das Studium der Natur* vertretenen Thesen nicht als historischer Materialist bezeichnet werden kann. Die sozioökonomische Komponente der herzenschen Geschichtsschreibung bleibt, wie Plechanov und Iovčuk zu Recht kritisieren, vergleichsweise unterentwickelt. Politische Ökonomie und Klassenkampf sind für Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* nirgendwo von zentraler Bedeutung. Dennoch kommt Herzen durchaus auf in der Geschichte der Menschheit zu berücksichtigende soziale und materielle Faktoren zu sprechen. Aber er erörtert soziale und materielle Fragen dabei immer im Zusammenhang mit dem von ihm vertretenen Geschichtsmodell, das einer im Rahmen des Wettstreits der Weltanschauungen fortschreitenden Emanzipation des wissenschaftlichen Denkens gleichkommt. Sozialökonomische Fragestellungen behandelt Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* primär in Hinblick auf den Grad der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, in Hinblick auf das Wissens- und Bildungsniveau einer Epoche. Malia schreibt dazu:

> „More significantly still, for Herzen, it was ideas which made history and not the other way around […]. It was because men held erroneous beliefs that they were enslaved to reactionary governments. Revolution was much more the result of enlightenment than evolving social or economic forces" (Malia 251).

Herzen vertritt, was angesichts der im Marxismus-Leninismus geltenden Doktrin der unauflöslichen Einheit des dialektischen und historischen Materialismus (Fiedler 59) ein Ding der Unmöglichkeit darstellt, eine dialektisch-materialistische Naturphilosophie, aber keine materialistische Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie im Sinne des historischen Materialismus von Marx und Engels.

Ungeachtet manch bemerkenswerter materialistischer These kommt Herzen in seiner Geschichte der Philosophie in den *Briefen über das Studium der Natur* nicht zum Schluss von Marx, der in seiner beinahe zeitgleich entstandenen Schrift *Die Deutsche Ideologie* (1845/1846) u.a. schreibt, die „[...] ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens" (Marx/Engels AW I 213). Bei Herzen stehen zu dieser Zeit im Kontrast zu Marx nicht sozioökonomische, sondern ideelle Faktoren im Vordergrund seiner Geschichtsphilosophie und seines Suchens nach einem Mittel zur Veränderung der bestehenden ungerechten sozialen Verhältnisse.

Dabei nimmt Herzen diese Position eines aus marxistischer Sicht unvollendeten Materialismus (Iovčuk 220) weder wider besseren Wissens ein, noch weil er, wie A. I. Volodin in Anlehnung an Lenins Herzeninterpretation annimmt, unfähig war, „[...] mit der materialistischen Geschichtsauffassung fertig zu werden" (Volodin 533). Vielmehr sind die Gründe für die insbesondere im achten Brief geäußerte Skepsis gegenüber der Einseitigkeit der französischen Materialisten vor allem darin zu suchen, dass Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* seinen „Anthropologismus" nicht überwinden konnte (Iovčuk 213). Auf welche Weise dieser nach Meinung von Zen'kovskij das gesamte philosophische Oeuvre Herzens beherrschende Anthropozentrismus[27] (Zen'kovskij 74) in den *Briefen über das Studium der Natur* zum Ausdruck kommt, wird im nun folgenden Abschnitt zu zeigen sein.

4. Der Anthropozentrismus Herzens in den Briefen über das Studium der Natur

In der von Herzen dargelegten Geschichte der bisherigen Philosophie und Naturentwicklung kommt dem Menschen eine herausragende Rolle zu. Erstens ist der Mensch die „notwendige Folge" einer sich ununterbrochen dialektisch entwickelnden Natur (Herzen APS 143), deren Evolutionsgeschichte ihren Ausgangspunkt in der selbstbewegten Materie nimmt (Herzen APS 269). Diese Entwicklung vollendet sich im Menschen, die Evolution gipfelt in der Herausbildung des menschlichen Bewusstseins (Herzen APS 143). Herzen schreibt zum Hervorgehen des menschlichen Bewusstseins aus der Natur:

> „[...] das Bewußtsein ist für die Natur durchaus nichts Unbeteiligtes, sondern die höchste Stufe ihrer Entwicklung, der Übergang vom positiven, ungeschiedenen Dasein in Zeit und Raum, über die negative, geschiedene Bestimmung des Menschen im Gegensatz zur Natur, bis zur Aufdeckung ihrer wahren Einheit" (Herzen APS 142).

Zweitens sieht Herzen die Bedeutung des Menschen im Evolutionsprozess darin, dass der Mensch „Wahrheit *seiner selbst* und *eines anderen* (d.h. der Natur)" (Herzen

[27] Bei Zen'kovskij steht: «[...] основные философские искания Герцена – антропоцентричны» (Zen'kovskij 74).

APS 142) ist, „das Gehirn des Menschen ist das Bewußtseinswerkzeug der Natur“ (Herzen APS 305). Die Aufgabe des Menschen besteht darin, der Natur, die ein vom Menschen unabhängiges Eigendasein führt, das sich bereits lange vor der Entstehung des Menschen in einem beständigen Widerstreit der Materie entwickelt hat und lediglich in „vage miteinander verknüpften Einzelheiten“ organisiert ist (Herzen APS 146), Ordnung und Sinn zu geben. Herzen schreibt dazu im zweiten Brief: „Diesen Einzelheiten, von denen jede für sich existiert, fehlt irgendetwas: vergänglich ohne eine Spur zu hinterlassen, fallen sie auseinander; der Mensch gibt ihnen einen Mittelpunkt, und der Mittelpunkt ist er selber [...]“ (Herzen APS 147).

Zunächst befinden sich Mensch und Natur in einem Zustand der Einheit, der Mensch lebt in einem „kindlich-harmonischen Zusammensein mit der Natur“, entwickelt aber bald einen religiösen Drang, „aus der Erscheinungswelt in die über alle Erscheinungen herrschende Welt hinauszutreten“ (Herzen APS 148). Der Mensch ordnet sich nicht mehr länger als Teil des harmonischen Ganzen der Natur unter, sondern beginnt sich von seiner anfangs starken Bindung an die Natur zu lösen (Herzen APS 148), er entfremdet sich von seiner ursprünglichen Einheit mit ihr (Herzen APS 150-151). Diese Entzweiung vollzieht sich über die ständige Vervollkommnung des Wissens, der Herausbildung des wissenschaftlichen Denkens. Der Mensch hält es nämlich für möglich, sich die Natur denkend anzueignen, er verspürt das Bedürfnis sich Wissen zu verschaffen, mittels dessen die Natur beherrscht werden kann. In der gesamten Menschheitsgeschichte beobachtet Herzen übereinstimmend die Sicherheit der Menschen, die Natur und ihre Gesetze zunächst mittels religiösen, dann mittels wissenschaftlichen Denkens erkennen zu können. Herzen beschreibt die Geschichte der Menschheit, die für ihn die Fortsetzung der Geschichte der Natur verkörpert, als notwendigen dialektischen Prozess von der ursprünglichen Einheit des Menschen mit der Natur (These) über die Entzweiung des Menschen mit der Natur (Antithese) zu einer neuen, höheren Einheit des Menschen mit der Natur, die er durch die von ihm propagierte neue Philosophie erreichen möchte (Synthese).

Die neue Philosophie der spekulativen Empirie zielt auf eine Aufhebung des Gegensatzes von Sein und Denken ebenso ab wie auf eine erneute Vereinigung des Menschen mit der Natur auf einer höheren Stufe. Die wieder zu erlangende Einheit mit der Natur hat nichts mit einer „Verwilderung“ des Menschen zu tun. Denn nur ein gebildeter und wissenschaftlich denkender Mensch ist in der Lage, seine Einheit mit der Natur zu begreifen. Herzen schreibt: „Der Mensch hat sich nicht, wie die Denker des 18. Jahrhunderts glaubten, von seinem Naturzustand entfernt, er geht ihm entgegen; der Zustand der Wildheit ist für ihn der allerunnatürlichste [...]“ (Herzen APS 296).

Herzen rückt in Absage an Hegel den einzelnen Menschen und nicht die abstrakte Idee in den Mittelpunkt seiner Philosophie. Wilhelm Goerdt bemerkt zu diesem herzenschen Unterfangen in den *Briefen über das Studium der Natur*:

> „Was Herzen in diesen Texten vornimmt, ist der Umtausch des Abstrakten als Subjekt gegen das Konkrete, der Logik gegen das Leben, des Wissens vom Sein gegen das Sein selbst [...], der Idee gegen die Natur, deren Produkt auch ‚das vernünftige Wissen des Menschen’ ist, in dem die Natur sich selbst weiß. Hier ist der Idealismus für Naturalismus eingetauscht, sowie der Naturalismus als wahrer Humanismus entdeckt. Das Natur-Subjekt bringt sich im Menschen zur Sprache und Aussage, es prädiziert sich im und durch den Menschen“ (Goerdt 440).

Gemäß Herzen ist es höchste Zeit, die starren Grenzen zwischen dem materialistischen

und dem idealistischen Lager aufzubrechen. Wenn der Mensch sich auf eine Wissenschaft stützt, welche der vom Denken durchdrungenen Empirie von Bacon gleicht und die in der Lage ist, Philosophie und Naturwissenschaft zusammenzuführen (Herzen APS 279), kann er die Aufhebung des Widerspruches von Denken und Sein erlangen. Mit der Methode der spekulativen Empirie befreit der Mensch die in der Beschränkung einer einseitig materialistischen und einer einseitig idealistischen Weltanschauung eingeschlossene Wahrheit dadurch, dass er sich der Einheit seines Denkens mit der Natur, der Einheit von Geist und Materie bewusst wird (Herzen APS 141). Für Herzen steht der Geist nicht in einem strengen Gegensatz zur Natur, zur Materie, sondern stellt eine besonders hoch entwickelte Daseinsform der Materie dar. Deshalb schreibt Herzen im achten Brief auch: „*Die Natur ohne das Denken ist Teil, nicht aber Ganzes*; das Denken ist ebenso natürlich, wie die Ausdehnung, ist ebenso eine Stufe der Entwicklung wie das Mechanische, das Chemische, das Organische, nur eine höhere“ (Herzen APS 304).

4.1. Zur Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens

Herzen ist davon überzeugt, dass der Mensch vollständigen Einblick in die Naturgesetze gewinnen und objektiv gültiges Wissen über sich und die Welt erlangen kann (Solncev 145). Auf diesen Annahmen fußend formuliert Herzen im fünften Brief unter dem Deckmantel einer Einführung zur Philosophie von Jakob Böhme den Entwicklungsgang des menschlichen Bewusstseins bis hin zu dessen höchster Stufe, dem wissenschaftlichen Denken. Herzen schreibt: „Anfangs ist die Selbsterkenntnis des Menschen sein *Instinkt*, die unbewußte Verständigkeit des Tieres, dunkle, unwiderstehliche Triebe, deren Befriedigung, indem sie die tierische Seite beruhigt, die menschliche Seite weckt [...]“ (Herzen APS 255).

Als diese menschliche Seite erkennt Herzen die Vernunft des Menschen (Herzen APS 255), das Bedürfnis „aus der Erfahrung heraus zur vollkommenen Erfassung des Gegebenen durch das Wissen zu kommen“ (Herzen APS 116). Gemäß Herzen entwickelt der Mensch die Vernunft zunächst im Bereich des praktischen Lebens, was sich in der „Weisheit der Lebensführung, des alltäglichen Handelns“ äußert (Herzen APS 255). Der Mensch gelangt im Bereich der Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, der Arbeitsorganisation und der Güterproduktion zu wertvollem Wissen (Herzen APS 255), er beginnt den Bereich des praktischen Lebens mit seinem Denken zu durchdringen. Davon abgesehen „[...] meldete sich, kaum, daß der Mensch sich nach der schweren Arbeit der ersten Einrichtungen den Schweiß abgewischt hatte, bei ihm das Bedürfnis nach einer anderen Befriedigung [...]“ (Herzen APS 255).

Der Mensch will in einer metaphysischen Sphäre „außerhalb seiner selbst Versöhnung finden“, denn „der tiefe Sinn der schöpferischen Gesamtheit [...] geht verloren im Lärm der Hämmer, dem Staub, der Zersplitterung [...]“ (Herzen APS 255). Das Bedürfnis nach Wissen äußert sich bei Herzen nicht nur im Alltag, sondern auch in einer über dem praktischen Leben stehenden metaphysischen Ebene, die eine „vollkommene Erfassung des Gegebenen durch das Wissen“ (Herzen APS 116) und Einblick in die „schöpferische Gesamtheit“ (Herzen APS 255) des Lebens bieten soll. Sein metaphysisches Grundbedürfnis nach Einsicht in die harmonische Ordnung der Welt befriedigt der Mensch, niedergedrückt vom Schrecken der Natur, zunächst in der Religion (Herzen APS 148), er „[...] richtet das Goldene Kalb auf, eine nahe – aber falsche Zielsäule“ (Herzen APS 148). Indem der Mensch an eine Weltherrschaft der Vorsehung glaubt, betrügt er sich selbst, denn er ist es selbst, als Krönung der Naturentwicklung,

der die Herrschaft über den Kosmos antreten soll (Herzen APS 147). Der Mensch vollzieht diesen Schritt in einer ständigen Erweiterung des Wissens über die Welt und sich selbst, durch welches er sich die Welt Stück für Stück aneignet und unterwirft (Herzen APS 149).

Jede Stufe des Wissenschaftsfortschritts der Menschheit ist für Herzen notwendiger Teil einer dialektischen Entwicklung hin zum allumfassenden Wissen des Menschen über den Kosmos und sich selbst. Und jede wissenschaftliche Theorie ist, ungeachtet ihrer möglichen Unzulänglichkeiten als ein wertvoller Schritt zum absoluten Wissen über Natur und Mensch anzusehen (Herzen APS 154). Der Mensch kann zum allumfassenden Wissen, zum wahrhaft wissenschaftlichen Denken aber nur dann gelangen, wenn er sich nicht nur als Einzel-, sondern auch als Gattungswesen begreift.

4.2. Der Mensch als Gattungswesen

Ein wichtiger Gesichtspunkt der herzenschen Anthropologie in den *Briefen über das Studium der Natur* besteht darin, dass er den Menschen nicht nur als Individuum, sondern auch als Gattungswesen versteht. Denn wenn der Mensch sich tatsächlich auf die vollständige Erkenntnis der Natur hinbewegen möchte, muss er „seine ganze Vergangenheit in sich tragen“ (Herzen APS 144), „er muß sich verallgemeinern“ (Herzen APS 149). Gemäß Herzen kann es dem Menschen nur als Gattungswesen gelingen, zu vollständigem Wissen über sich und die Natur zu gelangen. Als allen Menschen gemeinsames Gattungsmerkmal ist das Bedürfnis nach Wissen auszumachen (Herzen APS 149). Herzen schreibt im ersten Brief: „Der Mensch empfindet das unüberwindliche Bedürfnis, aus der Erfahrung heraus und zur vollkommenen Erfassung des Gegebenen durch das Wissen zu kommen“ (Herzen APS 116). Um zu einem vollständig ausgeprägten menschlichen Bewusstsein zu gelangen, um wahres Wissen über sich und die Welt zu erhalten „[...] muß der Mensch sich von sich als einer Einzelheit lossagen und sich als Gattungswesen begreifen“ (Herzen APS 149).

Erst wenn der Mensch sich als Gattungswesen versteht, kann er das wissenschaftliche Denken entwickeln, ein „Denken, das des persönlichen Charakters entkleidet ist“ (Herzen APS 208).[28] Herzen bezeichnet die Beschäftigung des Menschen mit der Wissenschaft auch als Gattungstätigkeit des Menschen (Herzen APS 145), das wissenschaftliche Denken ist für ihn mit dem Gattungsdenken gleichzusetzen (Herzen APS 205). Der Begriff des Gattungsdenkens umfasst dabei wesentlich, dass der gegenwärtig vorherrschende Wissensstand alle Entwicklungsschritte der in der Vergangenheit gültigen wissenschaftlichen Theorien umschließt und nicht lediglich als deren unzulängliche temporäre Daseinsform, sondern als deren zeitgemäße Erfüllung anzusehen ist (Herzen APS 145). Für Herzen ist jenes Denken mit dem wahren wissenschaftlichen Denken zu vergleichen, das „[...] selbst die ganze Morphologie der Natur durchlaufen und sich nach und nach zum Bewußtsein seiner Eigengesetzlichkeit erhoben hat: in jeder Epoche setzt sich in regelmäßigen Kristallen ihr Wissen [das der Wissenschaft] als unabhängige [...] Theorie ab [...]“ (Herzen APS 145).

Die Menschheit bewegt sich, getrieben vom Widerstreit der beiden antagonistischen Weltanschauungen des Realismus (Empirismus) und des Idealismus, auf den voll-

[28] Diesen Gedanken entwickelt Herzen in ähnlicher Form bereits in *Der Dilettantismus in der Wissenschaft*, wo er etwa in *Der Buddhismus in der Wissenschaft* schreibt: „Wer von der Wissenschaft aufgerufen wird, muß seine Persönlichkeit opfern [...] und sie beim Eintritt in den Tempel der Wissenschaft zusammen mit allen privaten Überzeugungen von sich abtun“ (Herzen APS 77).

ständigen und allseitigen Wissenserwerb zu. Letztlich wird sich ihr „der tiefe Sinn der schöpferischen Gesamtheit der Welt“ (Herzen APS 255) auftun. An dieser Stelle tritt der von Plechanov bei Herzen kritisierte „Zweck der Geschichte“ als Gattungsmerkmal des Menschen zu Tage. Für Herzen hat das menschliche Bedürfnis nach Wissensvervollkommnung das Ziel, dem Menschen Freiheit von äußerer Notwendigkeit zu verschaffen (Herzen APS 305). Der Mensch soll zuallererst durch seine Wissensvervollkommnung, und erst dann aus der daraus folgenden Veränderung der sozioökonomischen Verhältnisse ein Leben in Sittlichkeit und Tugend erreichen (Herzen APS 211).

Gemäß Herzen vollzieht sich die fortschreitende Wissenserweiterung der Menschheit als ein dialektischer Prozess gesetzmäßig, keineswegs aber unabhängig vom Denken und Handeln des einzelnen Menschen. Uffelmann ist der Meinung, dass für Herzen in Anlehnung an Hegel die Geschichte der dialektischen Selbsterkenntnis des Geistes gleichkommt, wobei Herzen eine praktizistisch-realistische Aufpfropfung vornimmt (Uffelmann 303). Tatsächlich stellt für Herzen aber der Geist lediglich eine hoch entwickelte Daseinsform der Materie dar. Des Weiteren fühlt sich Herzen in klarer Absage an Hegel dem Materialismus insbesondere deshalb weit mehr als dem Idealismus verbunden, weil die materialistische Weltsicht der lebensfremden Abstraktheit der hegelschen Theorie entbehrt. Als weitere Gründe für die Ablehnung der Philosophie Hegels in den *Briefen über das Studium der Natur* sind die Hervorhebung des konkreten menschlichen Denkens und die entscheidende Rolle, die dem Individuum im Weltprozess beigemessen wird, anzusehen.

4.3. Die bisherige Geschichte – ein Kampf von Weltanschauungen

Die Geschichte der Menschheit sieht Herzen vom Konflikt zweier gegensätzlicher Weltanschauungen geprägt, die sich in ihrer Betrachtungsweise des Verhältnisses von Sein und Denken unterscheiden. Auf der einen Seite steht als eine Weltsicht, welche auf das materielle Sein konzentriert ist und auf „der bedingungslosen Hinnahme der Wirklichkeit der Welt, der Natur, des Lebens“ (Herzen APS 158) beruht, der Realismus. Als realistisch charakterisiert Herzen in seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie die griechische Philosophie, die empiristische Philosophie beginnend mit Bacon sowie die Weltsicht der französischen Enzyklopädisten. Die Bezeichnung „Realismus“ erscheint bei Herzen dem Terminus „Materialismus“ weitgehend bedeutungsgleich, wobei Materialismus eine extreme und einseitige Ausformung des Realismus verkörpert.

Dem Realismus steht gemäß Herzen in der Geschichte der Idealismus als zweite bedeutende Strömung gegenüber. Unter Idealismus versteht er sowohl die katholische als auch die protestantische Scholastik (d.i. den deutschen Idealismus), eine Weltanschauung die im Gegensatz zum Realismus der Antike von einem starken Dualismus geprägt ist. Die von Herzen dargelegte Geschichte der Philosophie kommt einem ständigen Kampf des Realismus mit dem Idealismus gleich. Auf das realistische Weltbild der Griechen, die weder den Menschen noch das Denken von der Natur getrennt haben (Herzen APS 304), folgt die stark dualistisch ausgerichtete Scholastik, „die Apotheose des abstrakten, formalen Denkens“ (Herzen APS 242). Als Reaktion auf die scholastische „Welt der Vernichtung alles Unmittelbaren“ (Herzen APS 242) folgt der Realismus von Bacon, auf Bacon die protestantische Scholastik des deutschen Idealismus, die wiederum den für Herzen bereits zu extremen Materialismus der französischen Enzyklopädisten provoziert.

In der Lebenszeit Herzens soll nun, wie bereits erwähnt, eine neue Philosophie den Wettstreit der Ideologien beenden, d.h. eine vom Denken durchdrungene Empirie (Herzen APS 277) soll den Gegensatz von Sein und Denken, von Natur und Mensch, mit dem Bewusstsein der Einheit der gegensätzlichen Momente aufheben. Der Mensch soll vollkommenes Wissen über sich selbst und die Natur erlangen, er soll mündig und frei von äußerer Notwendigkeit werden (Herzen APS 305).

Herzen kommt nirgendwo in den *Briefen über das Studium der Natur* deutlich darauf zu sprechen, was er in concreto unter dem Freisein von äußerer Notwendigkeit verstanden wissen will. Indes darf angenommen werden, dass Herzen dabei mehr als nur eine „ideelle Befreiung“[29] (Plechanov 707) des Menschen im Sinne hatte. Denn Herzen versteht unter Realismus bzw. unter Idealismus in den *Briefen über das Studium der Natur* wie auch schon in *Der Dilettantismus in der Wissenschaft* nicht nur abstrakte philosophische Lehrmeinungen ohne jede Bedeutung für die Lebenspraxis, sondern Weltanschauungen, die das Leben und Handeln der Menschen grundlegend beeinflussen.

Wenn Herzen den Entwicklungsgang des wissenschaftlichen Denkens von den griechischen Naturphilosophen bis zum Idealismus Hegels nachzeichnet, dann tut er das mit aufmerksamen Blick auf die sozialen und gesellschaftspolitischen Folgen der vorherrschenden Weltanschauung. Herzen wird in den *Briefen über das Studium der Natur* nicht müde, immer wieder auf die Folgen dieser und jener Weltsicht für das Individuum und die Gesellschaft hinzuweisen. Und er gibt klar zu verstehen, dass ihm bei aller Wertschätzung des theoretischen Gehalts der Philosophie Hegels nicht daran gelegen ist, die Abstraktheit und Lebensferne der hegelschen Philosophie noch weiter zu kultivieren (Herzen APS 135). Für Herzen ist das wissenschaftliche Denken, ist der wissenschaftliche Entwicklungsgrad der Gesellschaft ein ausschlaggebender sozialer Faktor und nicht nur Schlüssel zu einer ideellen sondern auch zur einer materiellen und sozialen Befreiung der Menschen.

4.4. Zur Bedeutung und Aufgabe der Wissenschaft

Im siebenten Brief schreibt Herzen über den entscheidenden Mangel seiner Generation: „Eines der besonderen Kennzeichen unsres Jahrhunderts besteht darin, daß wir alles wissen und nichts tun [...]“ (Herzen APS 287).

An mehreren Stellen in den *Briefen über das Studium der Natur* bringt Herzen zum Ausdruck, dass sich eine angemessene Beurteilung von Realismus und Idealismus nicht auf die Berücksichtigung ihrer Verdienste im Bereich der abstrakten Wissenschaft beschränken darf. Den deutschen Idealisten kreidet Herzen an, dass sie sich ihrer Abgehobenheit vom Alltagsleben auch noch brüsteten und dass sie im Namen einer vermeintlich weit über dem materiellen Sein hinausgehenden Wissenschaft philanthropische Lehren gering schätzten (Herzen APS 286 Anm.). Herzen schreibt über das verwerfliche Gebaren der deutschen Idealisten: „Es kam ihnen dabei nicht in den Sinn, dass ein Mensch, der sich seiner Zeit und seiner Mitwelt gegenüber als Fremden betrachtet, kein praktischer Mensch und zumeist keine höhere Natur ist, sondern ein hohler Mensch [...], das Opfer einer künstlichen Zivilisation“ (Herzen APS 286 Anm.).

Andrerseits lobt Herzen die französischen Enzyklopädisten oder etwa auch Sokra-

[29] Bei Plechanov heißt es: «Но о каком освобождении идет здесь речь? Об *идейном* освобождении человека» (Plechanov 707).

tes, Hume und Bacon für ihre Praxis- und Menschennähe. Es ist Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* wie auch schon in *Der Dilettantismus in der Wissenschaft* ein Anliegen, Wissenschaft und Lebensalltag zu verbinden. In seinen Ausführungen zu Bacon, die auch als Hinweis auf die von Herzen vertretenen philosophischen Positionen verstanden werden wollen, schreibt Herzen über Bacons großes Verdienst:

> „Er spricht mit der gleichen Abscheu vom Skeptizismus wie von der Metaphysik [...]; er braucht tätige Entwicklung, er braucht die Wahrheit und ihre praktische Anwendung; eine Philosophie, die nicht zur Sache führte, hielt er für nichtig; für ihn sind Wissen und Tat zwei Seiten ein und derselben Energie“ (Herzen APS 282).

In seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie streut Herzen immer wieder Bemerkungen zu sozialen und gesellschaftspolitischen Konsequenzen der vorherrschenden Weltanschauungen ein. Andrzej Walicki schreibt zu diesem Anliegen Herzens: „On closer examination it becomes clear, that the argument about the relative merits of empiricism and idealism is of practical consequence and has some bearing on the ethical and sociohistorical problems that interested Herzen [...]“ (Walicki 131).

So führt Herzen etwa im fünften Brief mit einer eingehenden Schilderung der Folgen der Wissensentwicklung in der ausgehenden Scholastik vor Augen, auf welche Weise der Faktor der Bildung unmittelbaren Einfluss auf das Sozialleben jener Zeit nimmt. In dieser Epoche bildet sich nach Herzen ein das weitere Geistesleben Europas entscheidend prägender Bildungs- und Wissensadel heraus (Herzen APS 253), während hingegen „die Massen durch diese Umwälzung der gröbsten Ignoranz verfallen“ (Herzen APS 253). Das Aufkommen des sogenannten Wissensadels, d.h. einer Schicht von Gebildeten, welche die wissenschaftliche und kulturelle Entwicklung an sich reißt, bewirkt, dass „die armen Kleinbürger, die Arbeiter, die Proletarier“ (Herzen APS 253), dem Hauptstrom der Wissensentwicklung von da an noch ferner stehen als je zuvor. Während die armen Bevölkerungsschichten im Mittelalter ihr metaphysisches Bedürfnis noch durch die Reden der Prediger und Mönche sowie durch Legenden und Volksmärchen stillen konnten und somit zumindest peripher am Bildungsleben Anteil hatten (Herzen APS 253), werden mit dem Aufkommen des Wissensadels die einfachen Menschen gegenüber Wissenschaft und Kunst zunehmend teilnahmsloser. Bildung wird schließlich zur alleinigen Sache der „materiell gesichert und untätig lebenden Menschen“ (Herzen APS 253).

Zu Beginn des sechsten Briefes geht Herzen sogar so weit, die politische und ökonomische Organisationsform einer Gesellschaft nicht nur als wesentlich von der vorherrschenden Weltanschauung beeinflusst anzusehen, sondern auch umgekehrt zu folgern, dass Wissenschaft und Weltsicht nicht frei von den sozioökonomischen Verhältnissen einer historischen Epoche sind (Herzen APS 261). Herzen formuliert in sehr knappen Worten die These, wonach der Übergang der europäischen Gesellschaft vom Feudalismus zum Geldfeudalismus auch eine Ablöse der bis zu diesem Zeitpunkt das wissenschaftliche Denken beherrschenden Scholastik bewirkt hat (Herzen APS 262). Mit diesem Gedankengang begibt sich Herzen mit dem von ihm in den *Briefen über das Studium der Natur* vertretenen Materialismus sogar in die Nähe des historischen Materialismus von Marx und Engels.

Ungeachtet dessen räumt Herzen, wie oben ausgeführt, dem Niveau des wissenschaftlichen Denkvermögens, das wesentlich an die vorherrschende Weltanschauung gebunden ist, nicht aber sozioökonomischen Faktoren die entscheidende Bedeutung in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte ein. Herzen definiert den Menschen nicht

etwa wie Marx durch seine Arbeit, sondern durch sein Wissen. Das wird besonders dort deutlich, wo Herzen durchblicken lässt, weshalb der Mensch abgesehen von der überaus wichtigen Aufhebung des Widerspruchs von Sein und Denken auf der metaphysischen Ebene unbedingt zu vollständigem Wissen über sich und die Welt gelangen sollte. Schon im ersten Brief schreibt Herzen über das entscheidende Verdienst der verschiedenen Wissenschaftszweige der Naturwissenschaft:

> „Durch Maschinen, [...] dadurch daß sie komplizierte und schwere Produktionsweisen vereinfachten, daß sie die Möglichkeit aufzeigten, nicht mehr Anstrengungen aufzuwenden, als zur Erreichung des Ziels wirklich nötig sind, nehmen sie an der Lösung der wichtigsten sozialen Fragen teil. Sie liefern die Mittel, um die Hände des Menschen von ununterbrochener, beschwerlicher Arbeit frei zu machen“ (Herzen APS 107).

Sich mit der Wissenschaft zu beschäftigen, muss gemäß Herzen mehr bedeuten, als sich lediglich dem abstrakten Denken zu widmen und sich gleichzeitig vor dem Lebensalltag zu verschließen, wie es etwa die deutschen Idealisten tun. Für Herzen birgt die Wissenschaft das Potential in sich, nicht nur an der Klärung der dringlichsten sozialen und materiellen Problemen der Menschen Anteil zu nehmen, sondern dazu den entscheidenden Beitrag zu leisten. Und so durchzieht Herzens Frage nach der Lebens- und Praxisnähe der unterschiedlichen Lehrmeinungen wie ein roter Faden die von ihm dargelegte Geschichte der Philosophie.

Herzen beleuchtet in den *Briefen über das Studium der Natur* an mehreren Stellen das Verhältnis der Wissenschaft zur Gesellschaft, die Beziehung zwischen Weltanschauung und den sich daraus ergebenden sozialen Konsequenzen für die Menschen. Als besonders bedeutend erachtet Herzen in dieser Hinsicht den Einfluss des Christentums, welches für ihn die sittliche Grundlage des westeuropäischen Soziallebens verkörpert (Herzen APS 238). Nicht zuletzt darum analysiert Herzen den Aufstieg des Christentums zur vorherrschenden Weltdeutung sehr ausführlich. Der Übergang vom antiken zum christlichen Denken vollzieht sich gemäß Herzen im konfliktreichen Abtausch zwischen Neuplatonismus und Christentum. Den entscheidenden Vorteil des frühen Christentums in der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus, aus welcher es als siegreiche Weltanschauung hervorgegangen ist, bestand vor allem in der christlichen Lebens- und Menschennähe. Der Neuplatonismus trat hingegen als eine abstrakte und dem Volk unverständliche Lehrmeinung auf, die nur eine kleine Gruppe der Gebildeten zu begeistern vermochte (Herzen APS 221). Das Christentum setzt sich auch deshalb gegen den Neuplatonismus durch, weil es sich nicht vor von bisherigen Weltsichten vernachlässigten Bevölkerungsschichten verschließt und die Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen achtet (Herzen APS 238). Herzen wörtlich zur anfänglich fortschrittlichen Bedeutung des Christentums: „[...] Rom würdigte voller Stolz eine Schar von Auserwählten seines Bürgerrechts – das Christentum bot allen die Wassertaufe an“ (Herzen APS 239).

Sehr ähnlich beurteilt Herzen im sechsten Brief den Konflikt zwischen Idealismus und Materialismus. Herzen gibt dem Materialismus trotz logischer Mängel den Vorzug, weil die materialistische Weltanschauung gegenüber der idealistischen von größerer Bedeutung für das praktische Leben ist. Herzen wörtlich über den Materialismus:

> „Er hat eine andere große Bedeutung gehabt, eine rein praktische, auf das Wesen angewandte, in seinen Händen lag die ganze Masse der menschlichen Kenntnisse, er erarbeitete sie, erforschte sie, und er verwandte sie großmütig für die Verbesserung des materiellen und sozialen Wohlergehens des Menschen [...]“ (Herzen APS 286).

Die Verbesserung des materiellen und sozialen Wohlergehens des Menschen durch eine Wissenschaft, die aktiv an der Lösung sozialer Fragen teilnimmt, ist Herzen zweifellos ein überaus wichtiges Anliegen. Iovčuk, ein Vertreter der marxistisch-leninistischen Herzenrezeption, schreibt diesbezüglich:

> „Herzen wollte die Philosophie mit der Naturwissenschaft, mit der Lebenspraxis und den Anforderungen der Zeit verbinden. Er strebte danach, eine neue Philosophie zu begründen, die von großer Bedeutung für das Leben der werktätigen Klassen der Gesellschaft und der revolutionären Umgestaltung der Welt gewesen wäre“[30] (Iovčuk 209).

Auch wenn es Iovčuk in diesem Zitat sichtlich daran gelegen ist, den Sozialisten in Herzen hervorzukehren, darf ungeachtet der ideologischen Überzeichnung der herzenschen neuen Philosophie diese Einschätzung, die ein in den *Briefen über das Studium der Natur* zu konstatierendes soziales Anliegen Herzens hervorhebt, als durchaus berechtigt gelten. Denn für Herzen sind gesellschaftspolitische Fragen zeitlebens von signifikanter Bedeutung. In den 1840er Jahren teilt Herzen weitgehend die gesellschaftspolitischen Vorstellungen der französischen utopischen Sozialisten, wobei auf ihn insbesondere die Lehre von Saint-Simon einwirkt[31] (Plechanov 715-716). Indes finden sich in den *Briefen über das Studium der Natur* mit Ausnahme des Verweises auf die entscheidende Rolle von Bildung und Wissenschaft für die soziale und materielle Lage der Gesellschaft keine verwertbaren Hinweise darauf, auf welche Weise Herzen für sozial und materiell gerechtere Verhältnisse in der Gesellschaft eintreten wollte.

Das diesbezügliche Schweigen Herzens erklärt sich allerdings primär daraus, dass die strenge zaristische Zensur jede offen zum Ausdruck gebrachte gesellschaftspolitische Äußerung Herzens als willkommenen Anlass dazu genutzt hätte, die *Briefe über das Studium der Natur* nicht zur Veröffentlichung freizugeben. Dessen ungeachtet ist es Herzen in den *Briefen über das Studium der Natur* gelungen, die für ihn gesellschaftspolitisch relevante Botschaft zu vermitteln – nämlich, dass eine neue Wissenschaft, die niemanden vom Erwerb ihrer theoretischen Grundlagen ausschließt, ihre Errungenschaften im technischen und theoretischen Bereich zum Wohl der Menschheit einsetzen soll. Wissenschaft und Bildung sind für Herzen grundlegende soziale und gesellschaftspolitische Faktoren und in ihnen sieht er auch das Potential für eine rasche und grundlegende Veränderung der zu seiner Zeit vorherrschenden ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse gegeben. Thomas Masaryk schreibt mit Blick auf die gesellschaftspolitischen Vorstellungen Herzens in den *Briefen über das Studium der Natur* über die sozial-fortschrittliche Grundhaltung Herzens im Allgemeinen: „Sein Sozialismus ist die positivistische materialistische Weltanschauung“ (Masaryk 362).

4.5. Zur Bedeutung und Aufgabe des Individuums

In den *Briefen über das Studium der Natur* thematisiert Herzen in seinem Abriss der Philosophiegeschichte neben dem Verhältnis der Weltanschauung zum Sozialleben auch immer wieder das Verhältnis der Weltanschauung zum Individuum. Besonders

---

[30] Iovčuk schreibt : «Герцен хотел связать философию с естествознанием, с практикой жизни, с потребностями времени. Он стремился создать новую философию, которая имело бы жизненно важное значение для трудящихся классов общества, для революционного преобразования мира» (Iovčuk 209).

[31] In seiner Autobiographie *Mein Leben. Memoiren und Reflexionen* (*Былое и думы*) schreibt Herzen über seine seit Studientagen bestehende Vorliebe für die sozialistischen Ideen von Saint-Simon: „Der Saint-Simonismus wurde zur Grundlage unserer Überzeugungen und ist es im wesentlichen auch unverändert geblieben“ (Herzen BD I 209).

augenscheinlich wird das Interesse Herzens für dieses Thema dort, wo er die Auseinandersetzung von Neuplatonismus und frühem Christentum schildert. Nach Herzen setzt sich in diesem Konflikt das Christentum durch, weil es, wie erwähnt, lebensnah und sozial integrativ wirkte, vor allem aber auch deshalb, weil es als erste Weltgesamtdeutung dem einzelnen Menschen dessen Bedeutung und Wert als Individuum klar machen konnte. Während die Antike die „Sammelpersönlichkeit der Polis" über das Individuum stellte, propagierte das Christentum „[...] feierlich die Rechte des Menschen, und die Menschen hörten zum erstenmal, *was sie sind*" (Herzen APS 239).

Die von Herzen beschriebene fortschreitende Wissensaneignung der Menschen lässt sich auch anhand der Entwicklung der Rechte und Möglichkeiten des Individuums vom Stadium der Unterordnung unter die Sammelpersönlichkeit der Antike, über die Periode des Erkennens des eigenen Wertes im Mittelalter bis hin zum noch zu erreichenden Typus des mündigen und sittlichen Menschen (Herzen APS 210) beschreiben. Während der einzelne Mensch im Mittelalter seinen Wert als Individuum im Recht auf die Verachtung der Natur noch falsch einschätzte (Herzen APS 242), wird der zukünftige mündige Mensch die Natur in einem allliebenden Denken verstehen (Herzen APS 242). Der mündige und sittliche Mensch wird sich in seinen moralischen Prinzipien nicht durch Sentenzen beschränken lassen, wie Herzen in Anspielung auf die Morallehre der Stoiker anmerkt (Herzen APS 210), sondern sein Denken und Handeln nach den realen Begebenheiten ausrichten und sich den aktuell vorherrschenden Dogmen nicht in blinder Ergebenheit unterordnen. Herzen verteidigt die Mündigkeit und Freiheit des Einzelnen ausdrücklich vor Unterordnung unter die „abstrakte Regel" (Herzen APS 210). Mit dieser Überzeugung steht er dabei der antiken Geringschätzung für den Wert des Einzelnen genauso ablehnend gegenüber wie der lebensfremden Scholastik, die den Wert und die Mündigkeit des Individuums der strengen katholischen Dogmatik zum Opfer bringt.[32]

Für Herzen sind dogmatisch festgelegte Verhaltensregeln „[...] in der Moralphilosophie etwas Häßliches; sie erniedrigen den Menschen [...]" (Herzen APS 210). Auch wenn Herzen die bisherige Geschichte der Menschheit als Kampf der Weltanschauungen, als Auseinandersetzung von Realismus und Idealismus betrachtet, geht er nirgendwo so weit, den einzelnen Menschen von einer aktiven Einflussnahme auf die Ereignisse auszuschließen. Ganz im Gegenteil spricht Herzen in Hinsicht auf die Möglichkeiten des Einwirkens auf den Geschichtsverlauf durch das Individuum von einem „weiten Raum für die Freiheit des Geistes, ja für die Freiheit der von Leidenschaften hingerissenen Persönlichkeiten" (Herzen APS 152).

Der Handlungsträger im Geschichtsmodell von Herzen ist der einzelne Mensch, nicht aber ein wie auch immer geartetes metaphysisches Grundprinzip. Denn einen von einem solchen Grundprinzip streng vorgeschriebenen Geschichtsverlauf anzunehmen, „[...] wohin der Zufall keinen Zugang hat, wo selbst die Persönlichkeit nicht Aufnahme findet, wo nichts die gradlinige Entwicklung stört – das bedeutet überhaupt nichts wissen vom Charakter der Geschichte und der Natur" (Herzen APS 153).

---

[32] In seinem 1848-1850 entstandenen Werk *Vom andren Ufer* wird Herzen diesen Gedanken dahingehend weiterführen, als dass er vor einer menschenverachtenden Unterordnung des Einzelnen unter jedwede dogmatische Glaubenssätze, auch unter solche sozialistischer Provenienz, eindringlich warnt. Im Kapitel *Omnia mea mecum porto* schreibt Herzen: „Die Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gesellschaft, das Volk, die Menschheit, die Idee ist die Fortsetzung des Menschenopfers, die Hinrichtung des Lamms zur Versöhnung Gottes, der [sic] Kreuzigung eines Unschuldigen an Stelle der Schuldigen" (Herzen APS 473).

Wie erwähnt wird bei Herzen dem Individuum die Gattung gegenübergestellt, der Mensch ist für Herzen wesentlich auch Gattungswesen. Die besondere Hervorhebung des Wertes des Individuums einerseits und der Blick auf den Menschen als Gattungswesen andrerseits widersprechen sich bei Herzen nicht. Denn die geforderte Einheit von Philosophie und Naturwissenschaft, die Aufhebung des Konflikts zwischen Realismus und Idealismus bewirkt nicht nur die Schaffung einer neuen Philosophie, sondern auch das Auftreten eines neuen, wissenschaftlich-denkenden, mündigen und freien Menschen. Walicki schreibt zum Kernanliegen Herzens in den *Briefen über das Studium der Natur*: „The task [...] was to bring [...] a synthesis of enlightened materialism and Hegelian idealism. This synthesis would benefit not only science but also – even chiefly – the development of the human personality" (Walicki 132).

Herzen findet im Materialismus eine Stütze für seinen Individualismus (Masaryk 355), will ihn aber nicht zur Grundlage seiner Persönlichkeitstheorie machen, denn Herzen fürchtet eine durch ein materialistisches Weltbild begünstigte soziale Atomisierung der Gesellschaft (Walicki 133). Am Idealismus schreckt Herzen zuallererst dessen Abstraktheit und Dogmatismus ab, andrerseits kann er sich von einer idealistischen Weltsicht nicht völlig lossagen, weil er das wissenschaftliche Denken als Gattungstätigkeit der Menschen auf dem Weg hin zu einer den Gegensatz von Materialismus und Idealismus aufhebenden Weltsicht verstanden wissen will.

Herzen steht in den *Briefen über das Studium der Natur* einem materialistischen Weltbild aus vielerlei Gründen näher, als einem idealistischen. Der Idealismus (dabei vor allem die Philosophie Hegels) erscheint ihm als überlebt, lebensfremd und abstrakt. Die materialistische Weltsicht hingegen imponiert Herzen ebenso wegen ihrer Praxis- und Menschennähe, wie ob der Verdienste der Naturwissenschaften und der größeren Wertschätzung gegenüber dem Individuum, schließlich auf Grund des nach Meinung von Herzen schlüssigen, rationalistischen und religionskritischen Weltbildes. Ungeachtet dessen fürchtet Herzen den Materialismus als eine Strömung, die das metaphysische Grundbedürfnis des Menschen nicht zufrieden stellen kann und die hinsichtlich ihres abstrakt-wissenschaftlichen Gehalts im Vergleich mit dem Idealismus als roh und unterentwickelt erscheint. Herzen ist der Überzeugung, dass der Mensch einer über den Lebensalltag stehenden, metaphysischen Stütze bedarf; als solche will er das Vertrauen in eine Wissenschaft etablieren, die alle ihre Bemühungen und Ergebnisse auf die Verbesserung der sozioökonomischen Verhältnisse der Gesellschaft richten soll, ja richten muss, wenn sie dem Vorwurf der idealistischen Einseitigkeit und Abstraktheit entgehen und ihr volles (d.h. für die Lebenspraxis jedes einzelnen Menschen relevantes) Potential ausschöpfen will.

Walicki schreibt zum herzenschen Weg zwischen einer materialistischen und idealistischen Betrachtungsweise des Individuums und der Gesellschaft:

> „The main outline of this conception is clear: in the postulated synthesis of materialism (empiricism) and objective idealism, materialism was to protect the personality against the tyrannic of „logic", against the hypostatization of universals [...]. Idealism, on the other hand, was to defend the personality against disintegration, to organize the environment into a rational structure [...]" (Walicki 133).

Herzen verteidigt den Wert und die Freiheit des Individuums ebenso, wie das Vorhandensein einer alle Individuen einenden „Idee". Diese Idee kann jedoch weder dogmatisch ein für alle Mal festgelegt werden, noch gibt sie den Entwicklungsgang der Menschheit im Detail vor. Vielmehr soll diese Idee den Anforderungen der Zeit und

der Lebenspraxis möglichst gut entsprechen. In den *Briefen über das Studium der Natur* kommt bei Herzen dieser Idee im Idealfall eine materialistische positivistische Weltanschauung gleich. Vom Nutzen einer solchen „allgemeinen Idee“ (Herzen APS 211), einer für die Mehrheit der Menschen gültigen Weltdeutung ist Herzen überzeugt. Er schreibt dazu im vierten Brief:

> „Der sittliche Mensch muß sich tief im Inneren bewußt sein, wie er sich in jedem Fall zu verhalten hat, und dieses Bewußtsein muß durchaus nicht auf einer Reihe von Sentenzen beruhen, sondern auf einer allgemeinen Idee, aus der man gegebenenfalls stets ableiten kann; er improvisiert sein Verhalten“ (Herzen APS 210-211).

Herzen versteht die allgemeine Idee als notwendige und wertvolle Stütze für die Menschen in einem Alltagsleben, in welchem der Sinn der schöpferischen Gesamtheit des Lebens im Lärm der Hämmer verloren zu gehen droht (Herzen APS 255). Die allgemeine Idee, bei Herzen die positivistische materialistische Weltanschauung, die vom beständigen Fortschritt der Wissenschaft zum Wohl aller Menschen ausgeht, soll dem Menschen ein wirklich freies Denken und Handeln ermöglichen. Die verantwortungsvolle Beschäftigung mit der Wissenschaft sichert dem Menschen durch die Ergebnisse und Errungenschaften der Einzelwissenschaften nicht nur materielles Wohlergehen, sondern bietet dem Menschen auch die Möglichkeit, sein metaphysisches Bedürfnis nach Einsicht in die schöpferische Gesamtheit des Lebens zu befriedigen.

Literaturverzeichnis:

HERZEN, Alexander I.: 1949. Ausgewählte philosophische Schriften. Aus dem Russischen übersetzt von Alfred Kurella. Moskau: Verlag für fremdsprachige Literatur, 652.

HERZEN, Alexander I.: 1962. Mein Leben. Memoiren und Reflexionen 1812-1847. Band I. Herausgegeben von Eberhard Reißner. Aus dem Russischen übersetzt von Hertha v. Schulz. Berlin: Aufbau Verlag, 999.

HERZEN, Alexander I.: 1962. Mein Leben. Memoiren und Reflexionen 1852-1868. Band III. Herausgegeben von Eberhard Reißner. Aus dem Russischen übersetzt von Hertha v. Schulz. Berlin: Aufbau Verlag, 799.

GERCEN, Aleksandr I.: 1955. Sočinenja v deviati tomach. Tom 2. Diletantizm v nauke. Pis’ma ob izučenii prirody. Stat’i i fel’etony. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel’stvo chudožestvennoj literatury, 515.

ČESNOKOV D. [...]: 1941. Marks – Engel’s – Lenin o Gercene. In: Literaturnoe nasledstvo 39-40. A.I. Gercen. Moskva: izdatel’stvo Akademii nauk SSSR, 1-28.

ENGELS, Friedrich: 1960. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. „Anti-Dühring“. Berlin: Dietz Verlag, 532.

FIEDLER, Frank [et al.] (Hrsg.): 1979. Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium. Berlin: Dietz Verlag, 509.

GOERDT, Wilhelm: 2002 (1984). Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg, München: Alber, 686.

IOVČUK, M[...]. T.; ŠČIPANOV, I[…] Ja.: 1952. A. I. Gercen – klassik russkoj filosofii XIX veka. In: I[...] Ja. ŠČIPANOV (Hrsg.): Iz istorii russkoj filosofii. Sbornik statej. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel’stvo političeskoj literatury, 166-226.

LENIN, Vladimir I.: 1912. Dem Gedächtnis Herzens. In: Alexander I. HERZEN: 1948. Ausgewählte philosophische Schriften. Aus dem Russischen übersetzt von Alfred Kurella. Moskau: Verlag für fremdsprachige Literatur, 7-14.

MALIA, Martin: 1961. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. Cambridge: Harvard University Press, 477.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: 1982. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Band I. Berlin: Dietz Verlag, 680.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: 1982. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Band IV. Berlin: Dietz Verlag, 562.

MASLIN, Michail A.: 2003. Russkaja filosofija. In: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 3, 188-215.

MASARYK, Thomas G.: 1965 (1913). Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. Band 1. Unveränderte Neuauflage 1965. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 388.

PAVLOV, A[...] T.: 2001. A. I. Gercen, N. P. Ogarev: Filosofija prirody, čeloveka i obščestva. In: Michail A. MASLIN [et al.] (Hrsg.): 2001. Istorija russkoj filosofii. Učebnik dlja vuzov. Moskva: Respublika, 176-184.

PLECHANOV, Georgij V.: 1912. Filosofskie vsgljady A. I. Gercena. In: ders.: 1958. Izbrannye filosofskie proizvodenija v pjati tomach. Tom IV. Moskva: Izdatel'stvo social'no-ėkonomičeskoj literatury, 679-738.

SMIRNOVA, Z[...] V.: 1955. Primečanija. In: Aleksandr I. GERCEN: Sočinenja v deviati tomach. Tom 2. Diletantizm v Nauke. Pis'ma ob izučenii prirody. Stat'i i fel'etony. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, 417-460.

SOLNCEV, Nikolaj V.: 2001. Russkaja filosofija. Imena. Učenija. Teksty. Moskva: Ves' mir, 489.

TONSERN, Clemens: 2004. Das Menschenbild des Philosophen Alexander Herzen (Aleksandr Ivanovič Gercen). Eine Darstellung auf Grund seiner Werke aus den Jahren 1842-1850. Graz: unveröffentlichte philos. Diplomarbeit, 135.

UFFELMANN, Dirk: 1999. Die russische Kulturosophie. Logik und Axiologie der Argumentation. Slavische Literaturen. Texte und Abhandlungen. Herausgegeben von Wolf Schmied. Bd. 18. Bern, Berlin, Frankfurt a.M.: Lang, 451.

VOLODIN, A[...] I.: 1971. Lenin als Philosophiehistoriker der russischen revolutionären Demokraten des 19. Jahrhunderts. In: M[...] M. Rosental [et al.]: 1971. Lenin als Philosoph. Herausgegeben von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU. Berlin: Dietz Verlag, 588.

WALICKI, Andrzej: 1979. A History of Russian Thought. From the enlightment to marxism. Translated from the polish by Hilda Andrews-Rusiecka. Stanford: University Press, 449.

ZEN'KOVSKIJ, Vasilij V.: 1991 (1948). Istorija russkoj filosofii. Tom 1. Čast' 2. Leningrad (Pariž): Ego (UMSA-Press), 280.

ZIEGENGEIST, Gerhard (Hrsg.): 1953. Belinski. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Weimar: Thüringer Volksverlag, 508.

Kurzbezeichnungen:

Herzen APS ..... Herzen: *Ausgewählte Philosophische Schriften*
Herzen S II ..... Herzen: *Sočinenja v devjati tomach II*
Herzen BD I,III ..... Herzen: *Mein Leben. Memoiren und Reflexionen* (*Былое и думы*)
Marx/Engels AW I, IV ..... Marx/Engels: *Ausgewählte Werke I, IV*

Philotheos **5** (2005) 344-361

Сергей Анатольевич Нижников
Москва

Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова

В настоящее время существенно возрос интерес научной общественности к антропологической тематике. Проблема человеческой личности, ее духовных устоев является актуальной как с точки зрения общественной, так и собственно научной. Наблюдается своеобразный "антропологического ренессанса". Особенно интересно в этой связи творчество В.И. Несмелова, оригинальные идеи которого вот уже несколько лет находятся под пристальным вниманием не только специалистов по истории русской философии, но и вообще у читателей, интересующихся духовной культурой прошлого. Сейчас, пожалуй, не проходит ни одной конференции по русской философии, на которой не звучало бы имя Несмелова. Его творчеству уже был также посвящен целый ряд диссертационных работ. Однако концептуально и проблемно творчество казанского мыслителя еще не представлено. Между тем именно Несмелову удалось актуализировать определенный исторически сложившийся тип антропологического учения, заключенного в православном философском теизме.

"В России всегда были люди 'светлые' с глубокой религиозной жаждой, с подлинной духовной жизнью, люди вдохновенные…".[1] Эти слова, сказанные Н. А. Бердяевым, в полной мере могут быть отнесены к В.И. Несмелову. Вместе с тем Бердяев, высоко оценивший учение Несмелова, говорил о том, что "его совсем не знают и не ценят, его нужно открыть и приобщить к современности".[2] Можно сказать, что скромный казанский философ Виктор Иванович Несмелов (1863-1937) мог быть фактически забыт, если бы не хвалебный отзыв о нем Н.А. Бердяева: "Несмелов – самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых замечательных религиозных мыслителей. По своей религиозной и философской антропологии он интереснее Вл. Соловьева, но в нем, конечно, нет универсализма последнего, нет размаха мысли, нет такой сложности личности".[3] Сейчас, конечно, уже нельзя сказать, что Несмелов неизвестен, а творчество его вовсе не изучено. Тем не менее, нельзя сказать и о том, что оно изучено.

О биографии Несмелова известно немного. Он родился в семье священника, окончил Казанскую духовную академию, где и преподавал, будучи профессо-

---

[1] *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 269.
[2] Там же, с. 272.
[3] Цит. по: *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства //Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 54*.

ром философии, до ее закрытия в 1920 году. Умер в 1937 г. Занимаясь философией, первоначально склонялся к эмпиризму и отрицал возможность метафизики. Однако в дальнейшем своем духовном и интеллектуальном развитии он создает именно метафизическое учение о человеке с ярко выраженным "антропологическим", онтологическим уклоном.

В 1895 г. Несмелов изложил основы своего мировоззрения в лекции "Вопрос о смысле жизни человека в учениях Новозаветного Откровения", которое затем в полную меру развернулось в "Науке о человеке" в 2-х тт. (т. I – "Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни", 1896; т. II – "Метафизика жизни и христианское откровение", 1903). Тем не менее, идеи философа, особенно его антропологические, гносеологические и метафизические воззрения до сих пор не вошли полновесно в научный оборот. Стремясь развивать свою философию на основе православной традиции В.И. Несмелов создал совершенно оригинальную концепцию "антропологического теизма", разработал антропологический вариант онтологического доказательства бытия абсолюта.

"Познай самого себя – … в решении этой именно загадки должна заключаться вся полнота человеческой мудрости".[4] "Для человека, – продолжает Несмелов, – не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что *природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной*".[5] Только личность есть единственная тайна в мире и чудо, все остальное относится лишь к непознанному. Разгадке этой тайны казанский философ и посвятил свое творчество, следуя заветам Достоевского.

Помимо наиболее известной "Науки о человеке" перу В.И. Несмелова принадлежат такие выдающиеся произведения, как "Догматическая система св. Григория Нисского" (магистерская диссертация, 1887 г.) и "Вера и знание с точки зрения гносеологии" (1913 г.).

Приоритетной темой и сущностным ядром творчества Несмелова являлась проблема человека, нравственное достоинство личности, поэтому и его "Наука о человеке" – это, конечно, не наука в привычном смысле этого слова, а живое учение о человеке. Это мировоззрение и мироощущение – вечно живое и вечно волнующее. Прежде чем говорить о том, почему Несмелов обращается к человеку, делая его предметом своей философии, стоит отметить, что антропология его все-таки религиозная и потому центральное место в ней, несмотря на интерес к человеку, занимают проблемы веры, религии, отношения между человеком и абсолютом, точнее было бы сказать, что человек рассматривается им через призму религиозного сознания. Однако и в рамках теистического мировоззрения Несмелов ставил и решал собственно философские проблемы. Этим в какой-то мере объясняется и название его работы именно как *науки* о человеке – Несмелов стремится дать в ней основанное на разуме обоснование метафизике человека.

В.В. Зеньковский писал, что "начиная с Ф.А. Голубинского, русская христианская философия все же пыталась с возможно большей адекватностью придать 'форму разумности' основным интуициям веры", "*философски выразить то, что открывает нам христианство в* ***человеке***". Этот тип философствования Зеньковский называет как *схоластикой*, вкладывая в него позитивный историче-

---

[4] *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1. К., 1994. С. 3.

[5] Там же, с.16.

ский смысл, так и *экзистенциальной философией*.[6] Он полагал, что антропология Несмелова, получая экзистенциальное истолкование, вводит нас, вместе с тем, в область метафизики.[7] Поэтому антропологию Несмелова, беря ее в широком контексте, можно с полным основанием определить как *метафизику человека*. Это происходит потому, что антропология Несмелова основывается на понятии сверхсущего и трансцендентного начала. Данное определение в отношении творчества Несмелова, пожалуй, впервые применил В.В. Зеньковский в своем фундаментальном труде "История русской философии".[8] Г.Флоровский считал, что возможны два пути – от Бога и от человека, от Откровения (патристика и схоластика) или от опыта (так наз. "новое богословие"). Именно второй, "антропологический уклон" и представляет собой философия Несмелова.

Казанский мыслитель, находясь в общем русле развития русской философии, во многом отталкивался от каппадокийского и византийского исихастского антропологического опыта, где дан определенный образ человека. Но, как указывает С. Хоружий, "наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает нераскрытой, 'не доведенной до сведения современного сознания'. Между тем человек в этой традиции представлен как уникальное 'онтологическое орудие', находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*".[9] С. Хоружий отмечает, что "православие утверждает более смелый, уходящий дальше и шире взгляд на сущность и назначение человека, чем это мыслит современная культура".[10] Духовные открытия восточнохристианского монашества, являясь порождением определенной эпохи и среды, по своей сущности "не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды".[11] Несмелов был одним из первых, кто попытался раскрыть духовную метафизику восточного христианства.

Архим. Киприан (Керн) впервые в отечественной науке создал обширный очерк всей восточнохристианской метафизики человека – "Антропология св. Григория Паламы". Однако основанная на метафизике человека антропология Византии до сих пор еще слабо изучена, ибо все огромное богатство творений, "разбросанное в рукописях по библиотекам монастырей и частных лиц не было не только правильно изучено (оно и в наше-то время не дождалось этой чести!), но и не было, хотя бы приблизительно, систематизировано. Запад дал в XIII веке одно из замечательнейших явлений в истории богословия – св.Фому Аквината; Византия не дождалась ничего подобного. Разобраться во всем безбрежном море отеческих творений становится все труднее". Причины такого состояния архим. Киприан видит в "отсутствии систематического богословского образования в Византии", а также в запрете богословствовать мирянам и тем, кто к этому не санкционирован церковными и светскими властями.[12]

Казанский мыслитель наиболее глубоко продвинулся в анализе данного во-

---

[6] *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х тт. Т.2. Ч.1. Л., 1991. С. 103 и 104.
[7] Там же, с. 111.
[8] Там же, с. 115.
[9] *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991. С. 4.
[10] Там же. С. 32.
[11] Там же. С. 3.
[12] *Киприан (Керн*), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 34 и 34.

проса среди всех представителей духовно–академической философии и вошел в состав ярчайших представителей русского религиозно–философского ренессанса именно разработкой своей оригинальной антропологии, хотя и находящейся в целом в рамках религиозной традиции. Он увидел также всю специфику данной точки зрения, чему способствовало его изучение творчества Григория Нисского. Рассматриваемая специфика заключается в онтологизме и антропологизме, в том, что на Востоке "богословское видение открылось не академическим путем, а в непосредственном откровении…". Аскетику поэтому называют областью преимущественно "*опытного богословия*", где богооткровенные догматы не столько анализируются, сколько непосредственно переживаются.[13]

Метафизика человека в восточнохристианской антропологии выражена в исихазме, развивавшемся в лоне "философии пустыни", т.е. в аскетическом направлении. В современных исследованиях установлено, что исихазм есть явление, восходящее к самым истокам монашества. "Исихазм – это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры. Это достояние всего христианского мира, всего человечества, и пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее".[14]

Ряд философов отмечает экзистенциальность как существенную черту восточнохристианской антропологии (Г. Флоровский и И. Мейендорф). Но с такой оценкой не соглашается еп.Василий Кривошеин, считая ее недопустимой "модернизацией". С.С. Хоружий, детально разбирая само понятие "экзистенциальный", считает правомерным, если понимать его употребление не в качестве томистской противопоставленности "сущностному", но как принадлежащий цельному человеческому бытию, "соборности", а также в противовес отвлеченному рассудочному познанию. Экзистенцию здесь можно соотнести с понятием "сердца". Ближе всего к такому пониманию подошел М.Хайдеггер, кроме того, у него экзистенция, хотя и связана с трансценденцией, не носит теологического характера. Экзистенциальное познание является противоположностью отвлеченно-рассудочной деятельности ума, его стремлению к внешнему познанию. Вера утверждает сверхразумный характер духовной жизни, в связи с чем логическое доказательство не может служить единственным критерием истины. В большей степени здесь может выступать "экзистенциальный" критерий, отсылающий к внутреннему опыту человека. Несмелов не стремился к употреблению новомодных терминов, тем более рожденных вне изучаемого им контекста. Именно поэтому его видение и понятийный аппарат являются аутентичными традиции.

Так как духовный опыт восточного христианства основывается на понятии трансцендентного начала, то его адекватное изучение способно осуществить только такая философия, которая исходит из метафизических оснований. Поэтому соответствующая антропология превращается в метафизику человека. И если исходить из нее, то задача состоит не просто в "облечении религиозных интуиций в философские формы",[15] а в метафизическом осмыслении сущности человека, что и предпринял Несмелов задолго до современных исследователей.

---

[13] См. предисловие А.И.Сидорова к кн.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996. С. XXXI.

[14] *Экономцев И.Н.* Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 192-193.

[15] *Хоружий С.С.* Указ. соч. С. 10.

Философски осмыслять антропологические вопросы в истории русской философии первым, пожалуй, стал Г.С. Сковорода. “Познай самого себя” – вот девиз его философии. Как позднее и у Несмелова – мир, сущность человека и абсолют открываются через самопознание. А.Ф.Лосев в этой связи писал, что в XVIII в. Сковорода был, “сам того не зная, провозвестником своеобразной русской философии; все остальное в России XVIII в. было привозным и неорганичным”.[16] Но в метафизике человека Сковороды обнаруживаются и противоречия: он философствовал исходя как из “индивидуализма Библии, в которой личность человеческая занимает первостепенное место”, так и из “несколько отвлеченного универсализма Платона”.[17] Несмелов, наследуя направление философствования Сковороды, преодолевает платонизм в своей метафизике человека.

У славянофилов личность находится в рамках целого и не получает самостоятельного осмысления. О личности и ее суверенности писали В.Г. Белинский и А.И. Герцен. Последнего Бердяев рассматривал как одного из родоначальников персоналистической философии в России. Учение о “критически мыслящих личностях” создавал П.Л. Лавров. Однако революционные демократы не смогли заложить действительно философские основания для понятия личности, ибо рассматривали ее только в социальном контексте, а не в метафизическом.

Ранее в отношении духовно-академической философии существовало два противоположных предубеждения. Первое, по большому счету, отрицало наличие в ней собственно философских идей в силу связанности религиозным сознанием (Б. Яковенко, Г. Шпет, Н.А. Бердяев, А.И. Введенский),[18] второе, напротив, занимало исключительно апологетическую позицию, исходящую из религиозной идеологии (А. Никольский и М.С. Иванов, например).[19]

В последние годы наметился перелом в отношении к духовно-академической философии: после более десяти лет всеобщего увлечения философскими учениями Соловьева, Бердяева и др. авторов отмечается рост интереса к развитию профессиональной философии в стенах духовных академий. Обнаружилось, что, несмотря на религиозно-догматические ограничения, данная философская традиция разрабатывала и собственно философские проблемы, имеет свою онтологию (метафизику), гносеологию и антропологию. Умозрительные построения духовно–академических философов существенно отличаются от традиционного богословия по своей структуре: в то время как догматическое богословие развивает теоретические обоснования вокруг основополагающих христианских догматов (творения, боговоплощения, спасения и т.д.), центральными пунктами духовно-академической философии становятся традиционные философские темы. Духовно академическая философия не ограничивалась констатацией догматических основоположений, но стремилась прийти к ним на основе разума. В ее рамках была предпринята попытка философской интерпретации православного учения о

---

[16] *Лосев А.Ф.* Русская философия //Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 222.

[17] *Эрн В.Г.* С.Сковорода. М., 1912. С. 253.

[18] *Яковенко Б.* Очерки по истории русской философии. Берлин, 1922. С. 79-80; *Шпет Г.* Сочинения. М., 1989. С. 182-183; *Бердяев Н.А.* О характере русской религиозной мысли XIX в. // Бердяев Н.А. О русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 7; *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. М., 1898. С. 29.

[19] *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. Харьков, 1907. № 2; *Иванов М.С.* Академическое богословие. Исторический обзор // Журнал Московской патриархии. 1968. № 1.

взаимоотношениях абсолюта и человека. Особенно интересны в этом отношении идеи П.Д. Юркевича и В.И. Несмелова, предпринявших попытку модернизировать трактовку основных идей православного учения, наполнить его философско–антропологическим содержанием. Случилось даже так, что когда в 1861 году преподавание философии в университетах России было возобновлено, туда пришли профессора из духовных академий: П.Д. Юркевич – в Московский, С.С. Гогоцкий – в Киевский. Первый отечественный труд по истории русской философии был написан в 1840 г. профессором Казанской духовной семинарии архимандритом Гавриилом (В.Н. Воскресенским).

Духовно-академическая философия не представляла собой монолитного единства. В ее рамках были представлены различные течения, прежде всего, "рационалистические"[20] (20-80-е гг. XIX в.: Ф.А. Голубинский, Ф.Ф. Сидонский, С.С. Гогоцкий, В.Н. Карпов, В.Д. Кудрявцев–Платонов и др.) и этико–антропологические (90-е гг. XIX в. – начало XX в.: В.И. Несмелов, М.М. Тареев и др.). "Рационалистическое" направление в духовно–академической философии отталкивалось от той части апологетики и патристики, которая не отрицала вклада античной философии в развитие христианского мировоззрения (Иустин Философ, Григорий Нисский и др.). Так Иоанн Дамаскин (675-750 гг.) активно использовал аристотелевский рационализм для обоснования православных идей. Он защищал философию от критики со стороны мистиков, полагая, что "нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма".[21]

Однако русское традиционное православие, основанное на святоотеческом предании, опиралось в основном на мистико–созерцательную линию в восточной патристике и поэтому считало излишним философское обоснование сущности человека. Вместе с тем интеллектуальные потребности российского общества требовали новых концептуальных форм обоснования традиционных религиозных идей. Эту задачу пыталась решить духовно–академическая мысль XIX в.

Хотя духовно–академическая философия развивалась в определенных, установленных извне рамках, она имела возможность углубленного изучения фундаментальных собственно философских проблем, оказалась способной внести свой существенный вклад в развитие философии в России, повлияла на светскую философию, особенно это проявилось в оценке творчества Несмелова Бердяевым. Духовно–академическая философия, пишет в своем исследовании И.В. Цвык, оказала влияние на развитие основной проблематики русской религиозной философии, на формирование языка и стиля, системного метода в русской философской традиции.[22] Наличие философской традиции в российских духовных академиях XIX в., наряду с существованием университетской русской философии, доказывает наличие и развитие в России профессиональной философии.

Среди основных идейных источников духовно–академической философии можно выделить три основных. Это христианизированный платонизм и неоплатонизм, святоотеческая традиция, особенно ее умеренно-рационалистическое направление, и западноевропейская философская традиция, в первую очередь, не-

---

[20] Под рационализмом в данном случае понимается не западноевропейская традиция, противостоящая эмпиризму, а как не тождественная крайне мистическим и антирационалистичеким идеям. Тем не менее и академисты-"рационалисты" стремились обосновать доказательство бытия абсолюта.

[21] *Иоанн Дамаскин*. Диалектика, или философские главы. СПб., 1999. С. 38.

[22] См.: *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

мецкая классическая философия.[23] Среди этих трех источников доминировала установка, исходящая из православной традиции, но при этом методология носила во многом выработанный в западноевропейской философии характер. В.И. Несмелов сумел создать оригинальный синтетически цельный вариант метафизики человека, учитывающий все представленные мировоззренческие типы. Однако и у него исходная интуиция носит теистический характер.

Подходя хронологически к развитию духовно–академической мысли, можно выделить следующие временные этапы, характеризующиеся определенной направленностью идей:

1) 10-60-е гг. XIX в. – время становления духовно–академической философии;

2) 70-90-е гг. XIX в. – шла активная разработка основных принципов философского обоснования религиозных идей, осуществлялась попытка создания новой, отвечающей духу времени системы философской интерпретации религии;

3) 90-е гг. XIX в. – начало XX в. – кризис логико-рационалистических интерпретаций религиозного сознания и, в связи с этим, появление новых форм философского обоснования теизма, в которых приоритетной становится этико–антропологическая проблематика.

С 90-х годов XIX в. рационалистическая система философского обоснования религиозных истин в стенах духовных академий перестала соответствовать запросам российского общества. К этому времени уже далеко вперед ушла литература (Ф.М. Достоевский и др.) и светская философия в лице Вл. Соловьева и его соратников. В этих условиях духовно-академическая философия все в большей степени подвергалась критике за свой схоластически–назидательный стиль, ограниченность и робость в философских поисках, за стремление не выйти из рамок традиции.

В этих условиях основной проблемой новых философских построений конца XIX – начала XX века становится сам человек, уникальность и неповторимость его индивидуального бытия. На Западе эта потребность реализуется в волюнтаризме и философии жизни А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, экзистенциальной философии. Эта тенденция получает развитие и в России, прежде всего в творчестве Достоевского, предшественника философского экзистенциализма. В Европе в целом начинает развиваться философская антропология. В этой связи центральными проблемами и академической философии в начале XX в. также становятся антропологические проблемы: природы человека, взаимосвязи человеческого и божественного, свободы и необходимости, духовного опыта, антропо- и теодицеи.

Уже П.Д. Юркевич, выходец из Киевской духовной академии, а затем профессор философии Московского университета, предлагал не столько рационалистическое, сколько антропологическое решение философско-религиозных проблем. В работе “Сердце и его значение в душевной жизни человека по учению слова Божьего” он провозгласил необходимость создания новой науки о человеческом духе, в которой “философия сердца” должна выступить в качестве основного антропологического принципа. Философская антропология, ориентированная на философию сердца, должна, по его замыслу, преодолеть свойственное рациональной философии отрицание человеческой духовной свободы и отказаться от признания ведущей роли мышления.

---

[23] Эти влияния определены А.И.Абрамовым в написанной им главе “Философия в духовных академиях (см.: “История русской философии”. М., 2002. С. 285).

В западноевропейской культуре уже Б. Паскаль осознал, что “мы познаем истину не только разумом, но также и сердцем” и что “у сердца есть свои основания, которых разум не знает”. Фейербах основные догматы христианства называет “осуществленными желаниями сердца”, из чего следует, что “сущность христианства есть сущность чувства”. Сердце, считал Фейербах, есть не форма религии, но ее сущность.[24]

Русская философия, опираясь на традицию, начиная со Сковороды и славянофилов, не рассматривала рассудок и одно только мышление как метод познания истины. Она мыслила шире и в качестве органа познания выделяла не столько ум, сколько сердце. Таково понимание познания и у Несмелова. В русской культуре признавалось, что сердце является органом веры, а значит, требует осмысления со стороны метафизики человека. Понятие сердца объединяет в себе онтологический и гносеологический аспекты метафизики человека. С онтологической – оно символизирует сущность человека, причем не только в восточнохристианской традиции, но и в других. Так, согласно Упанишадам Атман, незримая сущность человека, “скрыт в тайнике сердца”. Согласно даосской философии сердце управляет духовной энергией (“*шэнь*”) и волей (“*чжи*”). С гносеологической точки зрения сердце есть орган познания веры, хотя и не только ее. При анализе гносеологии сердца важно подчеркнуть, что “в познавательном действовании, исходящем от *сердца*, неотделимы восприятие факта и его оценка”. “Это разум ‘отделился’ и стал отдельной, самостоятельной ‘познавательной силой’, а сердце хранит в себе единство двух функций (познавательной и оценивающей)”.[25] То мышление, которое мыслит в со-гласии с бытием, не есть просто рефлексия, но целостное духовное состояние, которое Платон определял как созерцание, а Хайдеггер как захваченность особым метафизическим настроем.

Вместе с тем уже в античности возникли две конкурирующие точки зрения на то, где заключается сущность человека – “мозгоцентрическая” и “сердцецентрическая”. То, что мозг является органом души, утверждали Алкмеон (врач из Кротоны, живший в VI в до н.э.), Демокрит и Гиппократ. Платон также помещал разумную часть души в голове, а в груди – “яростную” и “вожделеющую”. Аристотель, в свою очередь, полагал, что органом души является сердце, в то время как мозг представляет собой аппарат, регулирующий жар крови.

Что касается христианства, то существенное влияние на его гносеологическую терминологию оказала философия платонизма. Так если по представлению Библии *нус* (νοῦς) есть лишь одно из свойств духа, то, согласно античной философии, это понятие закрывает, заполняет собой почти все содержание понятия пневмы (πνεῦμα). В стремлении согласовать греческий “нус” и библейское “сердце” в патристической литературе возникла неопределенность и смешение этих понятий, что привело к терминологической неточности. Кроме того, некоторые черты и философские определения “разума” (νοῦς) были перенесены на “сердце” (καρδία), в результате чего они часто рассматривались как взаимозаменимые. Так, например, каппадокийская патристика не полагает существенного различия в названии высшей стороны сущности человека, употребляя в данном смысле и “ум” (νοῦς), и “дух” (πνεῦμα), и “сердце” (καρδία).

---

[24] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т. I. С. 172 и 108.

[25] *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 47.

Несколько иначе рассматриваются данные понятия в собственно аскетической литературе. В соответствии с Писанием “сердце” здесь является основным органом духовного восприятия и самопознания. Особенно характерно такое понимание для Макария Египетского. Разум в аскетике может пониматься как нечто, входящее в понятие сердца. Если гносис или *ведение* и относятся к деятельности ума, то сердце объемлет его. У преп. Исаака Сирина “самая жизнь ума есть в сущности дело сердца”. Сердце также направляет деятельность ума, наделяет его моральными критериями. Такое понимание сердца перешло и в духовную культуру Руси, что было выражено в русском исихазме у Сергия Радонежского, Нила Сорского и др.

В.В. Зеньковский отмечает, что в русской философии именно Киреевский впервые заговорил о “первозданной неделимости духа”, выраженной в понятии сердца.[26] Речь у Киреевского идет “не о подчинении разума вере, а о внутреннем преображении *всего* человека, а потому и об ‘обновлении’ ума”.[27] По мнению Г. Флоровского русская философия вообще есть “*философия цельного знания, философствование цельного духа*”.[28] Зеньковский рассматривает сердце как “носитель и основу индивидуальности человека, разум, который проявляет себя в личности, но как ‘надличная’ сила”.[29]

Однако в русской философии понятие сердца трактуется противоречиво. Так П.Д. Юркевича пишет: “Человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца…”.[30] В этом смысле Юркевич является продолжателем традиции, развиваемой своим предшественником – Г.С. Сковородой. Юркевич отмечает, что нужды современной ему практической философии коренятся в области нравственности, которая вырастает из сердца человека.[31] В 1860 г. была опубликована работа Юркевича “Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия”, представляющая собой трактат по библейской психологии. Сердце он понимает как символ эмоционально-интеллектуальной и волевой сущности личности, берущей свои истоки еще в ветхозаветной традиции. Однако анализу Юркевичем библейского текста присущ натурализм и психологизм. Вместе с тем Юркевич выступает критиком той философской традиции, которая сводит все многообразие духовных способностей человека и его сущность к мышлению. Согласно ему “в самой душе есть нечто *за-душевное*, есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления”.[32]

Философ, можно сказать впервые в России заговорил об одном из центральных понятий метафизики человека с университетской кафедры, да еще и в то время, когда был популярен и понятен лишь грубый материализм и примитивный позитивизм. Несмотря на методологическую ограниченность, Юркевич все же дает некоторое духовное представление о сущности человека, отчасти преодолевает свойственный его методологии психологизм, натурализм, субъективизм и имманентизм. Сущность человека, в понимании Юркевича, коренится в сердце

---

[26] *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 86.

[27] Там же, с. 87.

[28] *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. – М., 1998. С. 26.

[29] *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. – М., 1997. С. 49.

[30] *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе //Философские произведения. – М., 1990. С. 181.

[31] *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия //Там же, с. 102.

[32] *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека… //Там же, с. 76-77.

(онтология). Сердце, кроме того, способно привести разум и веру в “гармоничное отношение” (гносеология).[33]

Итак, сущность человека, символизируемая сердцем, характеризуется личностностью, целостностью, аксеологичностью, совпадением онтологического и гносеологического аспектов. Это черты, свойственные метафизике человека, разрабатываемой в русской философии. Эту традицию в самом существенном пункте и продолжил В.И. Несмелов, создавая свой вариант учения о человеке, свою метафизику человека, заимствуя, вместе с тем, и ряд односторонностей своих предшественников, особенно П.Д. Юркевича.

Стремлению Несмелова построить метафизику человека свойственны, как будет обнаружено далее, тот же психологизм, онтологизм и, отчасти, натурализм, что и у Юркевича. Вместе с тем двух мыслителей объединяет единая метафизическая интуиция, хотя у Несмелова она носит более традиционный характер, он более критически настроен по отношению к учению Канта, чем Юркевич.

Влияние Юркевича на русскую философию и Несмелова было опосредованным и косвенным. Однако через своего ученика Вл. Соловьева Юркевич оказал влияние на русский религиозно–философский ренессанс конца XIX – нач. XX в.

В.И. Несмелов, являясь наиболее оригинальным мыслителем третьего этапа развития духовно–академической философии XIX в., внес огромный вклад в целом в русскую и мировую философскую традицию. Его вклад обусловлен попыткой философски выразить исконно восточнохристианскую интуицию богоподобия человека, его способности познать непостижимое через развертывание собственной сущности, обнаружение личности в человеке.

Взгляды Несмелова не являются типичными для академического философствования XIX в., хотя и опираются на него. В своей антропологической интерпретации сознания человека он вышел далеко за пределы, очерченные духовно–академическими мыслителями XIX в. В.И. Несмелов мыслит как философ, и, вместе с тем, его мысли не вступают в противоречие с традицией, существенно ее обогащая мыслительными определениями, размышлениями о сущности человека и способах ее познания и раскрытия.

Стоит отметить, что в концепции официального русского православия до второй половины XIX в. антропологическая сторона учения была теоретически не развита. Несмелов является, таким образом, фактически одним из первых православных философов, предпринявших попытку синтеза знаний о человеке, углубления в его духовную природу.

Наряду с онтологизмом в построениях Несмелова присутствует и чрезмерный психологизм, который приводит автора чуть ли не к солипсизму, от которого он вынужден был уходить отталкиваясь от Декарта и Канта. Но эта логика привела Несмелова к оригинальным умозаключениям о субстанциальности и необъективируемости человеческого “я”, что разрушает доводы Юма о личности как “пучке восприятий” и, одновременно, гносеологический скептицизма Канта. Так Несмелов пишет: “Кант требовал возможности познания о духе по образу и подобию познания о мире и такой возможности, разумеется, не нашел, потому что она совершенно немыслима. Быть объектом себя самого, т.е., мыслить себя, как не себя самого, субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что быть объектом себя самого это значит не иное что, как одновременно быть и не

[33] *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека… //Там же, с. 93 и 103.

быть собою самим. Поэтому, самосознание не есть представление себя самого, как не себя, а есть утверждение себя в его действительном отличии от всякого действительного ограничения его, и потому самосознание в качестве познания не есть выражение себя, как явления для себя, потому что это – вопиющая бессмыслица, а есть утверждение себя как существующего предмета на ряду со всеми другими существующими предметами. Это именно утверждение себя самого, как единственное непосредственное познание, в содержании которого сознание и бытие оказываются вполне тождественными, и служит для человека единственным основанием для суждения о реальной состоятельности всякого другого познания. Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в этом мире".[34] Кант также не отрицал существования мира и исходил из субъекта, однако он отказывался мыслить субъекта в рамках традиционной метафизики: он был противником субстантивации понятия души.

Кант, продолжает Несмелов, не пришел к идее о субстанциальности человеческой личности потому, что хотя и мыслил о духе как о бытии в себе, но "искал это *бытие в себе* между *явлениями*". Казанский философ делает справедливое замечание: "если дух есть бытие в себе, то он уже не может сознавать себя ни как явление, ни как сумму явлений, потому что все явления душевной жизни могут быть только выражениями деятельности духа, а не самим духом". На этом основании скептические заявления Канта Несмелов считает несправедливыми. Для Канта содержание бытия не дается вместе с его сознанием, но даже в таком случае, заключает Несмелов, "сомневаться можно все таки не в бытии духа, а только в познании его", говорить же "об иллюзорности человеческого самосознания просто значит – под видом научного объяснения действительности создавать невообразимую нелепость".[35] Несмелов заключает, что "*по самой природе своей дух, как субъект сознания может сознавать себя не посредством представления, а только непосредственно.* Поэтому возражать против действительного существования духа только на том основании, что он не подлежит чувственному восприятию, можно лишь по чистому недоразумению".[36]

При отрицании субстанциального бытия личности "все содержание человеческой жизни представляет собою какой-то непостижимый сон с богатым развитием всяких великих и чудных грез, но без всякой сущности, которая бы видела этот удивительный сон, и без всякой реальной жизни, о которой грезится во сне. Между тем, основным и единственным содержанием этого удивительного призрака служит указание на субстанциальное бытие, и потому *человеческая* мысль совершенно не может мыслить явления иначе, как только в связи с мышлением субстанциального бытия, которому нечто является. В силу же этой решительной невозможности обойтись в мышлении бытия без понятия о сущности, критическому мыслителю необходимо приходится сделать одно из двух: или допустить, что не все есть явление, или же объявить, что и сама мысль есть лишь некоторый сон о сне познания бытия".[37] Принять последнее, для Несмелова, конечно, абсурдно, ибо это значило отвергнуть правду всякого мышления и отнять у себя возможность вообще что-либо утверждать или отрицать.

---

[34] *Несмелов В.В.* Наука о человеке. С. 128.
[35] Там же, с. 212 и 213.
[36] Там же, с. 211.
[37] *Несмелов В.В.* Наука о человеке. С. 204.

Но как можно положительно если не доказать, то хотя бы установить, показать существование духовной сущности личности как субстанциального бытия? Несмелов находит весьма оригинальный ответ на этот вопрос: “существование духа – личности – субъекта сознания – самого сознания, как бытия, не допускается мыслью в качестве следствия из некоторых разумных оснований, а непосредственно дано для мысли в качестве факта действительности. На это именно непосредственное бытие сознания и опирается мысль, как на единственное основание в построении всяких доказательств, и реальность всякого мышления утверждается не чем либо другим, а только действительным бытием самого сознания. Поэтому бытие субъекта, как единственное бытие, непосредственно известное себе самому, необходимо лежит вне цепи всех возможных доказательств, так как всякое доказательство имеет свое приложение не в отношении субъективного бытия, т.е., бытия непосредственно сознаваемого, а исключительно только в отношении объективного мира, известного субъекту лишь под формою представления”. Для мысли же “быть непосредственным фактом сознания и существовать в действительности – это совершенно одно и то же”, и если “внешнее бытие утверждается самою мыслью”, то “бытие субъекта дано для мысли”.[38]

Несмелов, хотя и отталкивается в решении некоторых проблем от Канта, не согласен с ним относительно онтологического и гносеологического статуса личности. Человеческую личность он, в противовес Канту, называет не “вещью в себе”, а “бытием в себе”, которое непосредственно дано в самосознании человека. Из этого он делает противоположный Канту и Юму вывод: “если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно”. Самосознание, полагал Несмелов, не может обманывать человека, а потому “человек в своей внутренней природе действительно есть то, чем он сознает себя, т.е. свободно-разумное бытие для себя – субстанциальная личность”.[39]

При таком понимании должна измениться и сама философия, из науки о бытии она должна превратиться в искусство самопознания: она не может более “претендовать на значение положительной науки, потому что она не могла давать человеку никаких положительных знаний. Вся задача ее целиком сводилась к тому, чтобы разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности”. В силу этого философия должна “вращаться более в области идеалов, чем в области фактов”, являться скорее “выразительницей нравственного сознания, чем научного”.[40]

Это осознание родилось в истории философии вместе с антропологическим переворотом в ней, ознаменованным деятельностью Сократа. Несмелов пишет, что “для древних мыслителей со времени Сократа наука и философия были существенно различны: одна давала человеку знание, другая делала его мудрецом”.

Вместе с тем Несмелов по-своему интерпретировал Аристотеля, представив его как заинтересованного только в естественнонаучном познании и сводящим к нему всю философию. Так он пишет, что “по грубой ошибке Аристотеля, за предмет философии был принят не человек, а мир, и мир не в отношении его к человеку, а мир в себе самом, т.е., совершенно независимо от человека. Вследствие

---

[38] *Несмелов В.И.* Указ. соч.С. 210.
[39] Там же, с. 213.
[40] Там же. с. 5.

этого предмет философии совпал с предметом положительной науки о мире…”.[41] Однако именно Аристотель сформулировал метафизические основания “первой философии”, принципиально отличной по предмету и методу от всех иных наук.

Тем не менее, Несмелов выделяет в истории развития древнегреческой мысли два разных типа философствования: “Одна философия вполне совпадала с наукой и помимо науки не существовала, другая рядом с наукой и совершенно независимо от нее”, одни мыслители “хотели жить для того, чтобы знать, тогда как противники их хотели жить и знать для того, чтобы жить”, “одни естественно стремились объяснить мир и лишь в нем человека, как одно из явлений мира; другие же, напротив, прежде всего стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир, как средство к развитию человеческой жизни и деятельности. Следовательно, одни создавали знание, другие творили человеческую жизнь”.[42] Конечно, данное разделение древнегреческой философии весьма условно, так как создание знания и есть творчество жизни, но для Несмелова было важным привнести в философию живой дух, чтобы яснее противопоставить ее кабинетной науке, вращающейся лишь в своих абстракциях.

Несмелов приходит к заключению, что человек никогда не сознает себя как явление сознания, но сознает себя исключительно как “я”, сущее в метафизическом смысле слова: “Я человека по своему содержанию есть не явление сознания, а данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания, как бытия”. Причем “время и условия возникновения идеи Я по отношению к реальному достоинству этой идеи никакого значения не имеют”. Сам себя человек оказывается способным сознавать не иначе “как только в сверхчувственном содержании своей личности”. Несмелов приходит к выводу, что проблема человеческой личности есть, прежде всего, проблема духа (метафизики), а не души (психологии), “и заключается эта проблема не в объяснении явлений сознания, откуда и как возникают эти явления, а в объяснении того замечательного факта, что человек не в каких нибудь умозаключениях и выводах *предполагает* объективное существование идеального мира, а в себе самом *непосредственно сознает* действительное существование двух разных миров – чувственного и сверхчувственного, физического и духовного”.[43] То есть получается, что любой человек, глубоко в себя заглянувший, с неизбежностью открывает в себе фактически, т.е. в наличии идеальный, духовный мир. И тогда он уже не просто верит, но и непосредственно знает то, во что он верит, – в духовное существование собственной личности, от бытия которой Несмелов умозаключает и к бытию личности абсолютной.

Несмелов стремился онтологию и метафизику человека целиком основать на религиозной антропологии, а эту последнюю – на “научном анализе” человеческой природы, “на психологической истории и критике основных вопросов жизни”. Однако недостатки самой “психологической антропологии”, ее несостоятельность в вопросах веры, заставили его перейти к разработке метафизической или духовной антропологии, антропологии личности, – к действительной метафизике человека.[44] Несмелов следующим образом открывает себе путь в сферу

---

[41] *Несмелов В.И.* Указ. соч. С. 7 и 303.

[42] Там же, с. 9, 11 и 12.

[43] Там же, с. 202, 262.

[44] К указанным выводам приходит и Н.С.Нижников в работе “Метафизика веры в русской философии”. М., 2001.

духовного определения личности: “Существует ли какой-нибудь другой мир, кроме налично данного, – этого человек *научно* не знает и не может знать; но что в пределах налично данного мира существует не одна только чувственная материя, но и связанная с материей сверхчувственная личность, – это он непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого. И может ли сам человек когда нибудь и как нибудь существовать вне условий и отношений физического мира, – этого мы *научно* не знаем и не можем знать, но что *Личностью может быть одно только безусловное бытие,* – это каждый человек непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого… не зная о существовании другого *мира*, кроме наличного, он достоверно знает о существовании другого бытия, кроме условного, так как он в себе самом предметно выражает двоякое бытие – условное и безусловное”.[45]

Однако в дальнейшем пути развития метафизики человека в русской философии не были простыми. В “Чтениях о Богочеловечестве” у Вл. Соловьева (1877) можно прочитать следующее: “Личность человеческая… не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек, – имеет безусловное, божественное значение”.[46] Тем не менее, это значение у Соловьева развернуто не было. Несколько иной точки зрения придерживался родоначальник персоналистической философии в России Л.М. Лопатин, к которому можно применить высказывание Аристотеля “Платон мне друг, но истина дороже”, ибо он был с детства другом Вл. Соловьева. Свою метафизику личности он строил, обращаясь к монадологии Лейбница. Важную роль в развитии персонализма в России сыграли также Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, В.И. Несмелов и Н.А. Бердяев.

П. Флоренский в работе “Иконостас” (1922) приводит анализ понятий “лика”, “лица” и “личины”. Понятие “лика” он связал с “образом и подобием Божиим”, а “лица” – с “эмпирической личностью”. Лицо-личность представляет собой реальность, изначально пронизанную “ликом”, стремящуюся к духовному идеалу. Если же происходит ее извращение, то возникает личина–маска.[47] Карсавин, попытавшийся сделать метафизику всеединства метафизикой личности, потерпел неудачу.[48] Лишь в своих предсмертных записях в концлагере он освобождается от иерархийной структуры бытия, довлеющей над личностью.[49] Для действительного обоснования метафизики человека и, на ее основе, свободы, метафизика всеединства в своем традиционном виде оказалась непригодной.

В XX в. становление метафизики человека шло в русской философии различными путями. Бердяев полагал, что “тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была…”.[50] Несмелов, напротив, был убежден, что традиция содержит всю полноту метафизики человека, а философия повинна в том, что не раскрыла ее в понятиях. Если Бердяев полагал антропологию восточного христианства неразвитой и стремился ликвидировать этот недостаток разработкой своей антроподицеи через творчество, то Несмелов, напротив, исходил из метафизической традиции и разработал собственную оригинальную антропотеоди-

---

[45] *Несмелов В.И.* Указ. соч. С. 264.

[46] *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 3. 2-изд. СПб., б.г. С. 19.

[47] *Флоренский П.А.* Собр. соч. Т.1. Париж, 1985. С. 215.

[48] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30.

[49] См.: Терцины //Вестник РСХД. Париж, 1972. № 104-105. С. 307.

[50] Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902-1903 гг.). СПб., 1906, с. 427 и 430.

цею. Проблема личности занимала также важное место в “христианской антропологии” В.В. Зеньковского.

Общий итог развития духовной антропологии в России наиболее ярко выразил С.Л. Франк, подчеркивая, что человеческая личность “всегда и по самому своему существу есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем”, она есть “в некотором смысле бесконечность”. И “именно поэтому всякая личность, всякое духовное существо есть некая исконная тайна не только в том смысле, что мы не можем здесь исчерпать конкретный состав личности никаким логическим анализом, никаким комплексом отвлеченных признаков, но и в том смысле, что самый род ее реальности в его общем существе есть некое *чудо*, превосходящее все наши понятия”. Поэтому “неизбежно оказываются несостоятельными все попытки *рационально* понять духовное бытие и личность”. Личная духовная жизнь, – продолжает Франк, – “впервые конституируется именно ее причастием трансцендентному духовному бытию”.[51] Вместе с тем, Франк выступает против понимания личности лишь в аспекте трансцендентности, которая уничтожает ее самостоятельность. В этом он обвиняет рациональное богословие и рациональную философию.[52] Однако и лишение понятия личности трансцендентных аспектов, ее всецелая имманентизация – прямой путь к имперсонализму.

Н. Бердяев стремился к разработке “очищенной” антропологии, экзистенциального персонализма.[53] Бердяев говорит о религиозной невыраженности в христианстве человеческого начала. С его точки зрения христианский индивидуализм, ищущий личного спасения, равнодушен к судьбе человеческого общества. Он выступает против “монашески-аскетического Православия” и “*трансцендентного эгоизма*”. Бердяев ратует за “космическое понимание христианства”, выдвигая идею “просветления и преображения мира, обожения твари”.[54] Имея превратное представление о духовно-аскетическом пути в христианстве он писал, что “бесстрастие, безразличие ко всякому человеку и всему человеческому есть как бы основное условие подвижнического пути”. Вместе с тем Бердяев справедливо отмечает, что вне творчества нет ни личности, ни спасения.

Бердяев так и не смог окончательно избавиться как от установок “нового религиозного сознания”, так и от панентеизма, что привело к искажениям в его персонализме. В истолковании личности Бердяев, как и Франк, чрезмерно сближает трансцендентный ее аспект (дух) и имманентный (душу), в силу чего между ними стираются четкие границы и возможно сползание к человекобожию, которое критиковал С. Булгаков у Фейербаха. На этот же недостаток персонализма Бердяева указал и Л. Шестов.[55]

Духовная антропология должна органически вырастать из метафизики человека, базирующейся на понятии сущности человека, характеристиками которой, как и отмечал Бердяев, являются личностность, свобода и способность к творчеству. Развитию, выявлению и определению этих понятий Бердяев посвятил свою жизнь и свое философское творчество. Однако такая, во многом “богоборческая” с традиционной точки зрения позиция, была чужда Несмелову, который пошел своим неповторимым путем.

---

[51] *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 411 и 412.
[52] Там же, с. 412.
[53] *Бердяев. Н.* Спасение и творчество //Там же, с. 161.
[54] *Бердяев. Н.* Указ. соч. С. 162-168.
[55] *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 265.

Проблему происхождения зла и теодицею Несмелов разбирает во втором томе “Науки о человеке”. Отталкиваясь от традиции, он усматривает источник зла в свободной воле разумных существ. В этом он исходит из творчества Григория Нисского, полностью с ним соглашаясь. Те же вопросы, на которые традиция не дает ответа (например, как высший ангел мог пасть *сознательно*?), Несмелов, вслед за Григорием Нисским, называет совершенно непостижимыми, и что в этом случае догматические определения следует “принимать на веру”.[56] В “Науке о человеке” Несмелов рассматривает проблему происхождения зла фактически в отрыве от теодицеи. Абсолют для него беспрекословно совершенно благ, а чтобы найти источник зла Несмелов исследует природу падшего ангела, стремясь в его эмоциях и страстях найти источник падения: “виновником в мире зла, по библейскому учению, несомненно является разумное Божие создание – высший дух на небе и первая пара людей на земле”.[57] Однако такая ангелология находится уже в рамках чисто мифологического богословия, не затрагивая философского аспекта данной темы.[58] Несмелов если и замечает встающие в теизме проблемы теодицеи, то не задумывается над ними и не останавливается на них. Хотя Достоевский уже вскрыл данные проблемы в романе “Братья Карамазовы”.

Вместе с тем Несмелов признает, что “библейское учение – не философская доктрина” и не призвана, поэтому отвечать на недоуменные вопросы человеческой мысли. На эти вопросы призвана отвечать философия. При этом Несмелов утверждает невозможность философского построения теистического миропонимания.[59] Этот заколдованный круг, в который попала мысль Несмелова, обусловлен, видимо, тем, что он являлся профессором духовной академии. Казанский философ отказывается от философских спекуляций, стремясь отталкиваться от буквального толкования библейских сюжетов в решении проблемы происхождения зла. До проблемы собственно теодицеи как необходимости оправдания абсолюта перед лицом существующего в мире зла его мысль не поднимается, останавливаясь на догматических формулировках, которые не подвергаются толкованию. В этом смысле светская философия пошла гораздо дальше, спровоцированная парадоксами, заданными Достоевским.

Несмотря на указанные противоречия в творчестве Несмелова и Бердяева, подводя итог можно сказать, что русская философия, в своем основном идеалистическо–религиозном направлении, строя метафизику человека, утверждает субстанциальность “Я” в отличие от Юма и Канта; персонализм – в противовес Гегелю; духовное происхождение личности – в отличие от Фейербаха. Достоевский, Несмелов, Бердяев и другие отечественные мыслители признают именно человека величайшей загадкой в мире, то, что личность есть духовное начало в нем. Не общество, а дух, Бог, свобода и ответственность творят личность. Творческий процесс Бердяев определяет не только как опыт философствования, но и путь веры, как “особый религиозный опыт и путь”[60], что аутентично и взглядам Несмелова.

Основная проблема творчества Несмелова – это вопрос о сущности человека, онтология и гносеология смыкаются в антропологии, основывающейся на те-

---

[56] *Несмелов В.И.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб, 2000. С. 412-413.
[57] *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. II. С. 234.
[58] Там же, с. 190-289.
[59] Там же, с. 234-235.
[60] *Бердяев Н.А*. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 339.

истической метафизике, в связи с чем концепцию Несмелова можно определить как метафизику человека. По Несмелову философия, наука и религия имеют один источник знания о своих объектах – сознание человека, формирующееся в процессе духовного познания. Исходя из этого, Несмелов полагал важнейшим прояснение тайны сущности человеческого "я", которое можно осуществить только в рамках нового антропологического религиозно-философского подхода к проблеме метафизики человека. В этом плане критика Несмеловым логико–рационалистического истолкования религиозных идей и создание им системы философско–антропологического их обоснования явились закономерным продолжением общей линии развития духовно-академической философии, ориентированной на использование философской методологии.

Оценивая творчество Несмелова, И. Цветков пишет, что тот "добросовестно выполняет задачу, обратную общепринятой в русской религиозной философии, начиная с Соловьева, – столичные мыслители от Логоса спускаются к миру, кончая личностью с ее измерениями, заражая при этом последние всеми заблуждениями, которые они имеют об Абсолютном, – провинциальный же философ скромно и методично… строит антропологическую лестницу к небесам".[61] Зеньковский, в свою очередь, утверждает, что Несмелов развивал интересные и оригинальные воззрения в связи с метафизикой человека.[62] Можно согласиться с выводом ряда исследователей о том, что Несмелов стоит у истоков отечественного религиозного экзистенциализма.[63] Предметом философии, согласно Несмелову, может быть только духовная сфера человека. "Объект, который надлежит философии исследовать, – пишет Несмелов, – есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта".[64]

Благодаря творчеству Несмелова в конце XIX в. не только в академической, но и в русской философии вообще стал возникать совершенно новый метод познания, отличный как от схоластического, так и патристического. В духовно–академической мысли его определяют как "антропологическое богословие", развивающееся из внутреннего опыта. Однако у Несмелова переосмыслено и само понятие "внутреннего опыта": оно не уводит в сторону мистики и ссылок на особые озарения, а ориентируется на естественное развертывание сущности человека, рост личностного самосознания, что определяется в работе как духовное познание, основанное на вере.

Несмелов пришел к выводу, что все стремления философов "объяснить" бытие абсолюта вне и независимо от индивида (личности), обречены на неудачу, ибо "мир не подобен Богу". В связи с этим встала необходимость выработки нового метода такого доказательства, которое бы основывалось не столько на рационально-"объективных" доказательствах, сколько вытекало бы из бытия самой человеческой личности. И Несмелов действительно преуспел в этом. Выработанное им доказательство бытия абсолюта можно определить как личностное и духовно–антропологическое. Оно органически вытекает из всей метафизики чело-

---

[61] *Цветков И.* Вершины и неудачи "Науки о человеке" // Несмелов В.И. Наука о человеке. К.,1994.С. 5.

[62] *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 111 и 115.

[63] Наряду с В.В.Зеньковским это определение употребляет и *Л.Е.Шапошников* ("Несмелов Виктор Иванович" //Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 315).

[64] *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910, С. 227.

века Несмелова, представляя собой высший ее пункт. Мораль является уже следствием утверждения субстанциальности личности и бытия абсолюта.

Творчество Несмелова оформлялось во многом в полемике с западноевропейскими концепциями человека. Г.Флоровский отмечал, что русское философское пробуждение вообще начиналось с рецепции немецкого идеализма.[65] Однако относительно метафизики человека Несмелова можно сказать, что западные идеи сыграли в его сознании лишь роль гипотезы оформления. Поэтому было бы ошибочным преувеличивать значение и роль германского идеализма в возникновении русской философии и развитии метафизики человека. Из немецкой философии русская мысль, особенно в лице Несмелова, заимствовала "не столько готовые решения, сколько вечные вопросы и очередные задания, которые сразу наполнились новым, своим, живым и выстраданным содержанием".[66]

Для русского мировоззрения характерно стремление к целостности, к последней высшей ценности, подчеркивал С.Л.Франк. Вместе с тем, как отмечал Н.Лосский, "общий характер всех рассмотренных систем тот же, что и у Соловьева: это – конкретный идеал-реализм", когда в составе мира учтена и реальная, и идеальная сторона.[67] Наиболее ярко это выразилось в метафизике человека у В.Несмелова, которая сугубо персоналистична. В ней признается субстанциальность как божественной, так и человеческой личности.

Философское учение Несмелова – о человеке и для человека. Он признает человеческое достоинство, его право на счастье, свободу воли и выбора. Человек для него – личность, личность свободная, разумная и по природе своей нравственная, ибо стремится к отражению в себе личности безусловной – своего духовного идеала. Философское учение о человеке у Несмелова, таким образом, проникнуто светом добра и надежды.

Вместе с тем человек – существо противоречивое, неуверенное, разрывающееся между миром физическим, условным и миром безусловным. Несмелов настойчиво говорит о том, что человеку есть к чему стремиться, мало того, ему есть зачем стремиться, зачем жить вообще. Несмелов по своему, на материале русской философии и традиции дал ответ на три фундаментальных вопроса, поставленных Кантом: "Что я могу знать?", "Что я должен делать?" и "На что я имею право надеяться?".[68] Ответы Несмелова исходят из признававшегося необходимым и Кантом *идеала высшего блага*.[69]

Говорить о достоинствах "Науки о человеке" и всей концепции Несмелова можно бесконечно, а можно высказаться и в двух словах: он возвращает человеку его самого, обращает его от животного и суетного существования к жизни как бытию под знаком вечности и идеала собственной личности. Судьба человека в его руках: в этом его достоинство и его трагедия, ибо никто не сделает человека Человеком. Только осознав себя как существо, несущее помимо природы биологической нравственную сущность, осознав свою ответственность как свободно–разумной личности, человек сможет, наконец, стать цельным и свободным, реализовать себя и выполнить свою миссию в мире.

---

[65] *Флоровский Г.* Вселенское предание и славянская идея //Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 258.

[66] *Флоровский Г.В.* Указ. соч. С. 258.

[67] *Лосский Н.* Преемники Вл.Соловьева //Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 286.

[68] *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 449.

[69] Там же, с. 452.

Philotheos **5** (2005) 362-393

Abdurrahman Aliy
Adana, Türkei

Phänomenologie und Interpretation

Wenn man sich die Herkunft und Bedeutung einiger Wörter vor Augen hält, wird manches klar, was zuvor im dichten Nebel des alltäglichen Umgangs mit ihnen verborgen blieb. Man stellt gewissermaßen die Linse des Geistes scharf ein und erblickt Inhalte, deren Existenz man ohne dieses Teleskop kaum hätte gewahr werden können.

Man nehme (etwa wie bei den Zutaten im Kochbuch) beispielsweise das Wort *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit* hat *Wirkung*. Der Artikel kann getrost weggelassen werden, da es hier nicht um *eine* Wirkung geht, sondern das Wirken schlechthin steht hier zur Debatte. Wirklichkeit selbst ist ja auch nicht ein jeweils einzelnes Phänomen; tatsächlich hat man es immer mit ganzen *Zusammenballungen* von Eindrücken zu tun; so etwa, wenn man durch einen Botanischen Garten geht: selbst wenn man still steht, bleiben im Gesichtsfeld unzählige Formen von Blüten, Blättern, Stängeln, ganzen Sträuchern und Bäumen, sowie das gesamte Arrangement präsent. Bleiben wir noch eine Weile stehen. Haben wir nicht schon drei verschiedene Ebenen von Wirklichkeit vor uns? Da wären einmal Blüten, Blätter und Stängel, also einzelne Formen (es würde zu weit führen, zu zeigen, wie wir an die *Formen* geraten). Dann sehen wir Sträucher und Bäume, also *Ansammlungen* von Blüten, Blättern und Stängeln. Auf der dritten Ebene haben wir es mit dem *Arrangement* zu tun, in dem die Phänomene der ersten und zweiten Ebene zusammengefasst sind.

Das wird noch komplexer, wenn wir uns jetzt in Bewegung setzen. Wir sehen, wie die einzelnen Arrangements *zueinander* stehen, und schließlich kommen wir in die Lage, den gesamten Botanischen Garten zu überblicken. Und dennoch bleiben viele Tatsachen unberücksichtigt, weil sie mehr so nebenher laufen, wenn wir uns nicht bewusst auf sie aufmerksam machen. Vielleicht scheint die Sonne? Ein Windhauch zerzaust das Haar? Der Fuß quatscht in eine Pfütze? Und was ist mit Geräuschen? Bienen umsummen die bunten Blüten? Eine Mücke surrt am Ohr? – Und noch etwas bleibt außer acht: der Botanische Garten befindet sich in einer bestimmten Stadt, in einem bestimmten Land, auf einem bestimmten Kontinent, auf einem bestimmten Planeten, in einem bestimmten Sonnensystem, in einer bestimmten Galaxie...

Tatsächlich ist es ja wohl so – wenn wir das obige wirklich ernst nehmen – dass in der Betrachtung eines Dinges die gesamte Welt *mitschwingt, mitwirkt*! Das Ausmaß der Schwingungen hängt dabei von der Nähe zum betrachteten Objekt ab.

Man stelle sich ein Mobile vor, bei dem der Mittelpunkt den Konzentrationspunkt der Betrachtung bildet. Der Konzentrationspunkt hat natürlicherweise die höchste Schwingungs*frequenz*, aber dadurch auch die niedrigste Schwingungs*amplitude*; er *pfeift* geradewegs deutlich hörbar für den Beobachter. Anders ist es mit den Objekten,

die am äußersten Rand des Mobiles aufgehängt sind (hier hinkt der Vergleich, da die Welt keinen äußersten Rand hat; dennoch...). Sie schwingen nur ganz schwach und langsam, dafür aber umso ausladender; sie *brummen* nur undeutlich und kaum wahrnehmbar. Bis – ja, bis wir ihnen die entsprechende Beachtung schenken und sie somit jeweils zum Konzentrationspunkt machen. Damit geht das ganze Spiel wieder von vorne los.

Und auf einer weiteren Ebene spielen sich Dinge ab, die es gilt zu betrachten. Hier geht es um Träume, Illusionen, Täuschungen – sind Täuschungen wirklich? Selbstverständlich, denn sie *wirken* ja schließlich. So betrachtet spielen sie *als* Täuschungen keine Rolle. Tatsächlich kann man davon ausgehen, dass sie – entgegen der allgemeinen Einschätzung – sogar notwendig und sinnvoll sein können.

> „Man darf nicht mehr wissen oder zu wissen vermeinen, was richtig und was unrichtig ist, um die Fülle des Lebens nicht auszuschließen, sondern man muß sein Augenmerk ausschließlich auf das richten, was wirklich ist. *Wirklich aber ist, was wirkt.* Ist das, was mir als Irrtum erscheint, wirksamer und stärker als die Wahrheit, so liegt es mir zunächst ob, dem Irrtum zu folgen, denn in ihm liegt Kraft und Leben, die ich verliere, wenn ich bei dem, was mir wahr scheint, bleibe. Das Licht bedarf der Dunkelheit, wie anders könnte es denn Licht sein?“[1]

Was Jung in dem obigen Zitat jedoch als „Wahrheit“ bezeichnet, bleibt merkwürdig nebulös und schwammig. Das „Licht“? Was ist wohl damit gemeint? Haben nicht sowohl Licht als auch Dunkelheit teil an der Wirklichkeit? Aber kann man *Wirklichkeit* und *Wahrheit* gleichsetzen? Man kann, wenn man von der *Wirkmächtigkeit* der Wahrheit ausgeht. Aber diese steckt plötzlich in einer etymologischen Falle. Wie das? *Wahrheit* und *Wahrnehmung* sind wie Tante und Nichte, also recht eng miteinander verwandt. *Wahrnehmung* jedoch beruht darauf, dass wir etwas *für-wahr-(an)nehmen*! Mit der Wahrnehmung stellen wir also eine Annahme, eine Vermutung auf. Diese mag sich bewähren oder auch nicht (davon später), im Bereich der Wirkmächtigkeit liegt sie auf der gleichen Ebene wie Täuschung, Traum und Illusion. Jetzt fragt sich nur: wie kommen wir überhaupt zu diesen unterscheidenden Begriffen, wenn doch alles wirkmächtig ist? Nun, es ist halt nicht alles *gleich* wirkmächtig – zumindest nicht für einen seelisch halbwegs „gesunden“ Menschen. Selbstverständlich kann es Leute geben, die von Träumen etwa so sehr mitgerissen werden, dass dieses Erleben in Wahnvorstellungen mündet, oder, dass durch die Hingabe an eine Illusion die Lebensfähigkeit im Alltag stark beeinträchtigt wird. Wie aber ist es zu verstehen, dass sowohl Täuschung als auch das, was gemeinhin als „Wahrheit“ bezeichnet wird, in gewisser Weise auf die gleiche Stufe gestellt werden können?

Betrachten wir einmal ein neueres Phänomen der Wirklichkeit, gleichsam eine Erweiterung unseres Bestandes: den *Cyberspace*. Für dieses Beispiel sind jedoch nicht alle Teile des *Internets* berücksichtigt, obwohl häufig genau dies darunter verstanden wird. Hier geht es um den durch elektronische Mittel erzeugten Raum, der mit Hilfe von „Masken“ und „Anzügen“ erfahrbar wird. Für viele Nutzer dieser Technologie entsteht dadurch eine geradewegs *faszinierende* Wirkmächtigkeit, die dazu führen kann, dass dieser Raum von einigen nur noch ungern verlassen wird. Aber irgendwann muss es wohl sein, da die Wirkmächtigkeit des eigenen Körpers nun mal größer ist als die des *Cyberspace*, und man wird dann doch gezwungen, etwas zu essen oder zur Toilette zu gehen oder dergleichen.

---

[1] Carl Gustav JUNG, *Psychologie und Religion*, München 1994, S. 127.

Es ergeben sich also *Grade* von Realität, die jedoch nicht zu einer Mannigfaltigkeit von „Wirklichkeiten“, sondern eher zu *graduellen Unterschieden der Wirkmächtigkeit* innerhalb der *einen* Wirklichkeit führen.

Gibt es überhaupt einen festen Punkt, einen Halt in dieser Wildnis der Eindrücke und deren Verarbeitung? Gibt es etwas, das unumstößliche Gewissheit hat, außer dem Wirken selbst, von dem wir bisher noch gar nicht wissen, wie es überhaupt funktioniert? Woran kann man sich in einer derart komplexen Welt halten, womit zurechtfinden?

Die einzig *gewisse* Wahrnehmung ist die des eigenen Denkens. (Gleichzeitig haben wir es hier – nebenbei bemerkt – mit einem feinen Beispiel für *außersinnliche Wahrnehmung* zu tun.)

Selbstverständlich weiß *jeder*, was man unter „Denken“ zu verstehen hat. Denken wir nicht alle? Aber – so will es scheinen – Denken ist wohl eine *Glaubensfrage*, in dem Sinne, dass man *glaubt* zu wissen, was Denken ist.

Manche glauben, dass Denken darin bestünde, gewisse Meinungen zu vertreten: „Ich denke, dass dies nicht der richtige Zeitpunkt ist, eine derart wichtige Entscheidung zu treffen.“ Andere glauben, hier ihre Phantasie ausleben zu können: „Ich denke mir etwas dabei.“ Wiederum andere glauben, hier ein Hindernis für ihre Emotionen gefunden zu haben: „Denk nicht weiter, gib dich nur einfach hin!“ Viele reduzieren es auf einen geringfügigen Teil ihrer geistigen Aktivitäten: „Sei still, ich muss denken!“ Noch andere sehen es vollkommen mechanisch: „Diese Formel ist reine Denkarbeit.“ Allgemein wird Denken wohl als etwas Rationales betrachtet. Überrascht?

Hier jedoch soll Denken als eine Aktivität betrachtet werden, die *jegliche* geistige Regung umfasst. Will heißen: Denken ist die universale Aktivität des Geistes. Was mag das bedeuten? Jede Regung des Geistes, die ein Ziel – emotionaler, rationaler oder voluntaler Natur – umfasst und dieses Ziel mit eben den geistigen Mitteln erreicht, ist – Denken. Ähnlich, also, wie ein Gärtner harkt, umgräbt, säht, pflegt, züchtet und erntet – so soll auch der Denker unterwegs sein.

Allerdings trägt das Beispiel nicht ganz. Das Denken hat keinen Rückhalt irgendwo anders. Es *beruht* auf nichts anderem, außer auf sich selbst. Das macht seine Sonderstellung aus. Es ist selbstgewiss, weil es nicht auf etwas anderes zurückzuführen ist.

Diese Selbstgewissheit des Denkens ist deshalb vorhanden, weil es schlechthin nicht hintergehbar ist. Das liegt daran, dass der Akt des Denkens und dessen Produkt – der Gedanke – in eins fallen, also *gleichzeitig* ins Bewusstsein treten. Darauf kommt es letztlich an – und nicht darauf, ob der Akt des Denkens im *Un*bewussten *vor* den Gedanken vonstatten geht. Es ist gleichsam so, als würde man ein Objekt aus dem Schlamm ziehen und es hochhalten, um es näher betrachten zu können. Das Hochziehen und das *erste* Betrachten fallen gewissermaßen ineinander.

Diese Deutung des Denkens zeigt nun ganz offenbar das, was dadurch hervortritt (nämlich auch diese Annahme); was also die Welt trägt.

> „Ich kann in keine andere Welt hineinleben, hineinerfahren, hineindenken, hineinwerten und -handeln als die in mir und aus mir selbst Sinn und Geltung hat.“[2]

Dieser Satz deutet auf die Unmöglichkeit hin, dass es vielleicht eine Alternative gäbe. Das wäre unsauber gedacht und enthielte daher in sich bereits den Keim zu einer *pathologischen Interpretation* (hier: der Welt), da eine *Kontinuität des Denkens* nicht vorhanden wäre. Diese Kontinuität ist jedoch unerlässlich; wäre das nicht der Fall, dann

[2] Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1992, S. 22

würde bei jeder Diskontinuität jeweils unser gesamtes Welterleben in die Brüche gehen, etwa so, als risse jedesmal ein Film. Allerdings ist die Analogie zum Film nur bedingt gültig, da wir dabei eine gewisse *Pseudokontinuität* vorliegen haben; eine Illusion des Gleichlaufes durch die schnelle Folge von Standbildern. Denken, jedoch, ist ständig in Bewegung.

▪ Nun ist *Wirkung* nicht die einzige Komponente der Realität. Einen nicht zu unterschätzenden Anteil daran hat auch das *Handeln* bzw. die *Reaktion* auf die Wirkung. Auch in diesem Fall lassen sich „Hierarchien" finden, nämlich gemäß der Sicht *auf* die Welt. Hier lassen sich zunächst vier „Sorten" des Realismus unterscheiden:

Naiver Realismus	Es gibt eine reale Welt; sie ist so beschaffen, wie wir sie wahrnehmen.
Kritischer Realismus	Es gibt eine reale Welt; sie ist aber nicht in allen Zügen so beschaffen, wie sie uns erscheint.
Streng kritischer Realismus	Es gibt eine reale Welt; aber keine ihrer Strukturen ist so, wie sie uns erscheint.
Hypothetischer Realismus	Wir nehmen an, dass es eine reale Welt gibt, dass sie gewisse Strukturen hat und dass diese Strukturen teilweise erkennbar sind, und prüfen, wie weit wir mit diesen Hypothesen kommen.[3]

Zwar hält Vollmer den hypothetischen Realismus für die schwächste Version, da durch diesen sämtliche Welterscheinungen hypothetisch würden, aber das ist ja eigentlich seine Stärke. Schließlich ist ja *alles* in der Welt hypothetisch – mehr oder weniger, wie wir bereits gesehen haben.

Wenn man die *Reihenfolge* der obigen Aufzählung betrachtet, dann fällt auf, dass man Schritt für Schritt in eine größere Tiefe gerät; eine Durchdringung dessen, was man aktiv nachvollziehen kann. Der hypothetische Realismus wird so zur am tiefsten durchdachten Version, die nahe legt, der gesamten Welt *hypothetischen Charakter* zuzusprechen. Was das zu bedeuten hat, wird bald klar.

Gehen wir noch einen Schritt weiter und untersuchen den *Erscheinungscharakter* der Welt selbst. Was bedeutet das für den, der *wahrnimmt*? Um sich darüber Klarheit zu verschaffen, muss man zunächst zwischen *Erscheinung* und *Idee* unterscheiden. Dieses Begriffspaar ist verwandt mit dem von *Vorstellung* und *Begriff*.

Diese beiden Paare haben ihre Wurzel in der Dichotomie von *Konkretion* und *Abstraktion*. *Vorstellung* ist die etwas flüchtigere Version der *Erscheinung*. Beide sind jedoch durchaus konkret. Ein erschienener Baum ist ebenso einmalig wie die Vorstellung dieses bestimmten Baumes. In beiden Fällen handelt es sich jeweils um einen konkreten Baum. *Konkret* darf hier allerdings nicht mit *tatsächlich* verwechselt werden, da es durchaus sein kann, dass sowohl der erschienene als auch der vorgestellte Baum ein reine Phantasieprodukt ist – eine Täuschung. Ein weiteres Argument dafür, dass wir es hier mit einer bestenfalls *zweitrangigen Realität* zu tun haben, liegt darin, dass der konkrete Baum zwar *Anteil* an der „Baumhaftigkeit" (also an der Idee bzw. dem Begriff) hat, diese jedoch *nicht ausmacht*. Die „Baumhaftigkeit" des Baumes ist seine unzweifelhafte Realität (da diese auf dem Denken fußt), aber genau deshalb ist sie *nicht vorstellbar*.

---

[3] Gerhard VOLLMER, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1975, S. 35.

Das klassische Beispiel für die Zweitrangigkeit der Erscheinung gegenüber der Idee bzw. der Vorstellung gegenüber dem Begriff ist zweifellos das platonische Höhlengleichnis aus dem 7. Buch der *Politeia*:

„[...] Stelle dir Menschen vor in einer unterirdischen Wohnstätte mit lang aufwärts gestrecktem Eingang, entsprechend der Ausdehnung der Höhle; von Kind auf sind sie in dieser Höhle festgebannt in Fesseln an Schenkeln und Hals; sie bleiben also immer an der nämlichen Stelle und sehen nur geradeaus vor sich hin, durch die Fesseln gehindert ihren Kopf herumzubewegen; von oben her aber aus der Ferne von rückwärts leuchtet ihnen ein Feuerschein; zwischen dem Feuer aber und den Gefesselten läuft oben ein Weg hin, längs dessen eine niedrige Mauer errichtet ist [...]

Längs dieser Mauer [...] tragen Menschen allerlei Gerätschaften vorbei, die über die Mauer hinausragen und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und Menschenwerk verschiedenster Art, wobei, wie begreiflich, die Vorübertragenden teils reden teils schweigen. [...]

[K]önnen denn erstlich solche Gefesselten von sich selbst sowohl wie gegenseitig voneinander etwas anderes gesehen haben als die Schatten, die durch die Wirkung des Feuers auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle geworfen werden? [...]

Durchweg also würden diese Gefangenen nichts anderes für wahr gelten lassen als die Schatten der künstlichen Gegenstände. [...]

[W]enn einer von ihnen entfesselt und genötigt würde plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, sich in Bewegung zu setzen und nach dem Lichte empor zu blicken, und alles dies nur unter Schmerzen verrichten könnte, und geblendet von dem Glanze nicht imstande wäre jene Dinge zu erkennen, deren Schatten er vorher sah, was, glaubst du wohl, würde er sagen, wenn man ihn versichert, er hätte damals lauter Nichtigkeiten gesehen, jetzt aber, dem Seienden nahegerückt und auf Dinge hingewandt, denen ein stärkeres Sein zukäme, sehe er richtiger?“[4]

An dieser Stelle ist es angebracht, die Darstellung ein wenig zu raffen, da jetzt, gemäß der dialogischen Form des Textes, die Frequenz der Repliken sich erhöht und der Text zu keiner zusammenhängenden Prosa gebracht werden kann.

Der Befreite sieht zunächst das Feuer und endlich das Licht der Sonne. Völlig geblendet sieht er gar nichts und muss geführt werden. Allmählich gewöhnen sich seine Augen an die Außenwelt, indem er des Nachts die Sterne und den Mond betrachtet. Schließlich kann er tagsüber die Sonne schauen, was ihm zu Anfang Schmerzen bereitet, doch langsam gewöhnt er sich auch daran und kann nun die Dinge sehen, wie sie sich ihm im Licht des Tages darstellen.

Nun bemitleidet er seine ehemaligen Mitgefangenen, die stets und immer noch der Meinung sind, die an die Wand geworfenen Schatten seien die einzige Wirklichkeit. Mithin hat er keineswegs den Wunsch, zu einem solchen Leben zurückzukehren.

Schließlich gelangt Sokrates zu dieser Schlussfolgerung:

„[D]ie durch das Gesicht uns erscheinende Raumwelt setze der Wohnstätte der Gefesselten gleich, den Lichtschein des Feuers aber in ihr der Kraft der Sonne; den Aufstieg nach oben aber und die Betrachtung der oberen Welt mußt du der Erhebung der Seele in das Reich des nur Denkbaren vergleichen, wenn du eine richtige Vorstellung von meiner Meinung bekommen willst [...]. Gott mag wissen, ob sie richtig ist.“[5]

Aufgrund des bisher Gesagten können wir davon ausgehen, dass sie richtig ist. Nun stellt sich allerdings noch die Frage, in welchem Verhältnis Erscheinung und Idee

---

[4] PLATON, *Sämtliche Dialoge*, Bd. 5: *Der Staat*, übers. v. O. Apelt, Hamburg 1993, 514St.-515St.

[5] Ebd., 517St.

zueinander stehen und welche Berechtigung Erscheinungen überhaupt haben. Man kann davon ausgehen, dass die – wie sich gezeigt hat – fundamentale Tätigkeit des Denkens Spuren hinterlässt, so, wie es bei jeder Tätigkeit der Fall ist. Die Spuren, die das Denken hinterlässt, sind seine *Kontrollmanifestationen*, und diese nennt man gemeinhin *Erscheinungen*. Das Denken spiegelt sich gewissermaßen in den Erscheinungen, und dies tut es auf eine dynamische Weise, indem es die Erscheinungen *als Realsymbole* oder schlechthin als *Weltmetaphern* generiert, die in einem Assoziationszusammenhang zueinander stehen.

> „Jedes System der Symbolik hat [...] seine eigenen Assoziationen und diese Assoziationen sind entwicklungsbedingt, wachstumsbedingt. Sie sind nicht auf abstrakter Logik aufgebaut, sie sind nicht intellektuell ausgedacht, sondern reifen und entfalten sich im Laufe der Zeit. Sie sind wie Dinge, die sich in Bewegung befinden: die Aufeinanderfolge verschiedener Bewegungsphasen hängt von vielen Faktoren ab, von der anfänglichen Richtung, dem ursprünglichen Impetus, der Umgebung, den Widerständen oder neuen Bewegungsanstößen usw.“[6]

Wenn nun also die (erschienene) Welt realsymbolischen oder gar metaphorischen Charakters ist, erweist es sich wohl als angebracht, den oben angeführten Kategorien des Realismus’ von Vollmer eine weitere hinzuzufügen. Es ist nahe liegend, von *metaphorischem Realismus* zu sprechen.

Wo, nun, findet dieses gesamte Welterleben statt? Gibt es eine Instanz, in der sich die Eindrücke des Erlebens setzen? Dass dies nicht das Gehirn sein kann, müsste bei der Betrachtung all dessen, was bisher gesagt wurde, klar sein. Jung argumentiert so:

> „Es ist ein fast lächerliches Vorurteil, wenn man annimmt, Existenz könne nur körperlich sein. Tatsächlich ist die einzige Form von Existenz, von der wir unmittelbar wissen, psychisch. Wir können im Gegenteil ebenso gut sagen, dass die physische Existenz eine bloße Schlussfolgerung sei, da wir von der Materie nur insoweit etwas wissen, als wir psychische Bilder wahrnehmen, welche uns durch die Sinne übermittelt werden.“[7]

Da also alle Welteindrücke nur *seelisch* erfahrbar sind, muss man konsequenterweise von einer *Seelenwirklichkeit* der Welt sprechen. Ähnlich äußert sich Husserl, wenn er von *transzendentaler Subjektivität* spricht. Im Grunde handelt es sich um das gleiche Konzept, das auch Jung darstellt. Allerdings würde sich Husserl dagegen verwehren, hier von Seele zu sprechen. Ihm geht es mehr um die *geistige* Aktivität. *Transzendental* bedeutet in diesem Fall die Außerachtlassung des Konkreten zugunsten des rein Geistigen in seiner Wirksamkeit in der Welt. Auf dem Wege zur Objektivität verweilt Husserl bei dem, was er *Inter*subjektivität nennt. Dies ist so zu verstehen, dass durch die Appräsentation selbst und die ihr als Appräsentation notwendige Einheit mit der für sie mitfungierende Präsentation (vermöge deren überhaupt ein Anderer und in Konsequenz sein konkretes Ich (Ego) für mich ist) ist schon der Identitätssinn „meiner“ primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt. Ganz rechtmäßig heißt es also Fremdwahrnehmung, und in weiterer Folge Wahrnehmung der objektiven Welt.[8] Durch diese Denkhaltung gelingt es Husserl, Subjektivität und Objektivität in der Welt miteinander zu versöhnen.

▪ Nun ist für die Erkenntnis aber nicht nur *diskursives*, sondern auch *intuitives* Denken von Bedeutung. Im ersten Fall handelt es sich eher (aber nicht ausschließlich) um das

---

[6] Lama Anagarika GOVINDA, *Grundlagen tibetischer Mystik*, Bern 1994[9], S. 210f.
[7] a.a.O., S. 14:
[8] a.a.O., S. 127.

Paar *Analyse* und *Synthese*; im zweiten geht es jedoch eher (aber auch hier nicht ausschließlich) um *Analogie* und *Synergie*.

Das analytische Denken befasst sich im Allgemeinen mit dem rationalen Teil unserer Fähigkeit zu denken: Kausalschlüsse werden gezogen und somit Kausalzusammenhänge aufgedeckt bzw. angenommen. Das analytische Denken ist also vorzugsweise *diskursiv*, da sich der *Diskurs* fast ausschließlich mit Ursache-Wirkungs-Phänomenen beschäftigt und so das weite Feld der logischen Schlussfolgerungen beackert. Aus dem bisher Gesagten muss man jedoch folgern, dass dies nicht immer ohne Reibungen vonstatten geht. Beispielsweise geschieht es sehr leicht, dass die *formale* und die *inhaltliche* Ebene nicht immer sauber voneinander unterschieden werden.

Nehmen wir an, dass ein Stall brennt und wir öffnen das Tor, um die Tiere herauszulassen. Bei Kühen geht das ganz leicht, weil sie sofort durch die Öffnung flüchten. Vielleicht haben wir das schon des Öfteren erlebt und haben die feste *Vorstellung einer Kausalkette*. Doch dies eine Mal befinden sich Pferde im Stall. Die aber verhalten sich völlig anders als Kühe, beginnen um sich zu schlagen und können sich dabei ernsthaft verletzen.

Wir können also die inhaltliche Ebene nicht *hinunterziehen* auf die formale und diese *vermischen*, da es dadurch zu einer Katastrophe kommen könnte. Wenn wir aber wissen, dass wir beispielsweise in die Luft schießen können, um die Pferde zu beruhigen und von dem Brand abzulenken, so können wir sie damit retten, da sie sich nun relativ geordnet aus dem Stall führen lassen. Wir müssen also die Tatsache, dass wir es hier mit Pferden zu tun haben, *in ihrer Inhaltlichkeit*, also für sich, in Betracht ziehen.

Dies ist ein recht klares und einfaches Beispiel, bei dem jeder sofort zustimmen kann. Schwierig, jedoch, wird es, wenn die Sache *unübersichtlich* ist, wie etwa, wenn wir die Unterscheidung von *formalen Systemen* und *inhaltlichem Denken* untersuchen wollen. Wie oft ist es bereits vorgekommen, dass man sich darüber ärgert, einem Computer alles *ganz genau* sagen zu müssen. Computer treffen ihre Schlussfolgerungen auf der rein formalen Ebene, selbst wenn es manchmal nicht so aussieht.[9]

Inhaltliches Denken unterscheidet sich davon vor allem bei der Beschäftigung mit *Analogien*. Diese bilden gewissermaßen den existentiellen Unterbau der Metaphorik, wovon bereits oben die Rede war. Analogie bedeutet *als Wort* zunächst einmal nichts anderes als *Entsprechung*. Entsprechungen lassen sich in allen Lebens- und Weltbereichen antreffen, selbst auch im formalen Bereich. Sehen wir uns doch einmal die folgenden beiden Reihen an: *a a a a a a z z z z z z*. Die Ähnlichkeit ist sicherlich auffallend, doch haben wir es hier auch mit einer *Entsprechung* zu tun? Worin sollte eine solche Entsprechung denn eigentlich bestehen?

Nehmen wir einmal an, dass wir diese Entsprechung tatsächlich *finden*; das bedeutet dann aber wohl auch, dass wir in der Lage sein müssen, sie zu *suchen*. Woher wissen wir denn, *wo* zu suchen ist? Bei dieser Frage hilft uns weiter, was bis zu diesem Punkt behandelt wurde. Wir sind offenbar mit einer *a priori* vorhandenen Fähigkeit zur Mustererkennung ausgestattet. Das hat mit unserer gesamten Lernfähigkeit zu tun, da man ja das Lernen wirklich erst einmal *können* muss. Jedes Kleinkind, ja, jeder Säugling ist augenscheinlich dazu in der Lage. *Das Kind kennt die Bedeutung von Bedeutung bereits, bevor es eine Einzelbedeutung kennt; es hat die Inhaltlichkeit vor jedem Inhalt.*

---

[9] Es liegt nicht in meinem Interesse, an dieser Stelle einen Beitrag zur Diskussion um das komplexe Feld der *künstlichen Intelligenz* zu liefern. Hier geht es um Prinzipielleres.

Folglich ist es ebenso in der Lage, erkannte Muster mit Bedeutung zu füllen – eigentlich trägt ja sogar das Muster als erkannt Bedeutung in sich. Der Erkennende – in diesem Falle das Kind – *erzeugt* also Bedeutung durch den Akt des Erkennens.

Kehren wir zum obigen Beispiel zurück. Hier ist die Sachlage selbstverständlich unvergleichlich komplexer, da bereits eine große Menge an Kulturwissen eine entscheidende Rolle spielen muss, wenn wir in unserer Mustererkennung erfolgreich sein wollen. Zum Beispiel kennen wir das Alphabet und die Zahlenreihe, die Reihenfolge der einzelnen Buchstaben, die Tatsache, dass wir überhaupt Reihen bilden können, weil Einzelfiguren diese Möglichkeit aufweisen, usw. Es spielen aber möglicherweise so merkwürdige Phänomene wie *Konnotationen* eine Rolle. Es geht beispielsweise weit über die Kenntnis der Reihenfolge der Buchstaben hinaus, wenn wir *a* einen Anfangspunkt und *z* einen Endpunkt zuweisen. Welche Konnotationen schwingen da mit? Geburt und Tod, Werden und Vergehen, Neu und Alt etc. Wir können uns auch Spiegelungen denken von der einen Reihe zur anderen, und zwar *obwohl* beide äußerlich dermaßen unterschiedlich sind. Wir können sogar jede der beiden Reihen als *Wand* sehen, die jeweils das *Buchstabenvolk* einschließt. Natürlich spielt auch die Zahlenentsprechung eine Rolle. Aber hier wird es zunehmend schwieriger. Wenn wir für die Buchstabenreihe *a a a a a a* die Zahlenreihe *1 1 1 1 1 1* setzen, gibt es dann noch eine Entsprechung für *z z z z z z* ? Wie wäre es mit *26 26 26 26 26 26* ? Paßt nicht so gut? Wieso das? Das Problem ist selbstverständlich, dass wir eine *endliche* Buchstabenreihe aber eine *unendliche* Zahlenreihe haben. Wie wäre es mit $\infty\ \infty\ \infty\ \infty\ \infty\ \infty$? Klappt auch nicht? Nein, denn das Unendlichkeitszeichen *verweist* lediglich auf die Unendlichkeit, stellt sie aber als solche nicht dar, wobei noch hinzukommt, dass die Unendlichkeit ohnehin *per definitionem* keinen Endpunkt darstellen *kann*.

Es scheint also, als könnten wir gewisse Analogien nicht erzwingen. Das gilt wohl allgemein unter solchen Umständen; in diesem spezifischen Fall ist jedoch sonnenklar, dass zwei *völlig* unterschiedliche *Definitionsräume* vorliegen. Völlig deshalb, weil es wohl kaum etwas Unterschiedlicheres als Endlichkeit und Unendlichkeit gibt. Dies mag ein Grund sein, warum gewisse Analogien nicht stimmen wollen.

Aber müssen Analogien eigentlich vollständig übereinstimmen? Welchen Nutzen hätten sie dann? Bedenken wir, dass Analogien den Grundstein für die Metaphorik bilden. Doch was nutzt uns Metaphorik?

Hier kommen wir zu einem zentralen Punkt dessen, was ich *intuitives Denken* genannt habe. Offenbar gibt es Phänomene der Welt, die sich dem „Kausalzwang“ ohne weiteres entziehen. Diese finden sich jedoch nicht nur im Numinösen. Man begegnet ihnen im Alltag, beispielsweise, wenn man versucht, die Mimik seines Gegenübers zu ergründen.

Wenn wir etwa einem Freund begegnen, dieser auf unseren Gruß hin unwirsch antwortet, dann müssten wir schon hochgradig *neurotisch* sein, diese Reaktion direkt auf unseren Gruß zu beziehen. Vielleicht hat er gerade ein unerfreuliches Erlebnis gehabt und kann oder will sich uns gegenüber nicht beherrschen. Selbstverständlich können wir ihn fragen, was denn los sei, aber darum geht es hier nicht, denn wir wissen bereits, *dass* etwas los ist, bevor wir auch nur fragen. Das ist der Punkt, an dem die Argumentation einsetzt.

Woher wissen wir denn eigentlich, dass etwas nicht stimmt? Wir nehmen es über die Gesichtszüge wahr, dann über die Reaktion, die wir bekommen und natürlich über

die Körperhaltung. Es geht also wieder um Mustererkennung – diesmal nicht gepaart mit rationalem *Wissen*, sondern mit *Lebenserfahrung*. Das mag sich auf den ersten Blick schwammig anhören, doch schließlich wissen wir ja alle, was gemeint ist: die Ansammlung von Kenntnissen, die uns in so einem Fall befähigt zu sagen, dass unser Freund keinen guten Tag gehabt hat.

Anders verhält es sich da mit denjenigen Dingen, die zwar auch nicht der Kausalität unterliegen, aber einen ganz anderen Charakter haben. Ich spreche hier von dem, was Jung *Synchronizität* genannt hat.

Nehmen wir doch das berühmte Beispiel der *Titanic* und der *Titan*. Über letzteres schrieb Robertson einen auf seiner Fiktion beruhenden Roman, der 1898 erschien. Die *Titan* stieß im April mit einem Eisberg im Nordatlantik zusammen und versank. Im Jahre 1912 – also vierzehn Jahre später – suchte *dasselbe* Schicksal die tatsächlich vorhandene *Titanic* heim. (*Dasselbe* bedeutet hier nur eine Abweichung in den Jahreszahlen). Hierbei muss beachtet werden, dass die „Fiktion" der „Realität" *vorausging*.

Derlei Dinge geschehen offenbar häufiger als man vermutet. Es wäre müßig, hier eine ganze Sequenz derartiger Phänomene Revue passieren zu lassen. (Nebenbei gab es im Jahre 1935 ein Schiff namens *Titanian*, welches beinahe ein ähnliches Schicksal erfuhr, das aber gerettet wurde, da man die große Katastrophe der *Titanic* kannte).

Wie aber gehen wir mit solchen Fakten um? Reiner Zufall? Schicksal? Fügung? Göttliches Diktat? Oder ist die Beschäftigung mit solchen Beispielen für sich schon Humbug?

Folgen wir Jungs Konzept der *Synchronizität*. Wie im obigen Beispiel haben wir dabei jeweils ein Phänomen vorliegen, dessen Bestandteile keinen offenkundigen Kausalzusammenhang vorweisen. Dennoch gibt es aber einen ebenso offenkundigen Zusammenhang in irgendeiner Form, wie jeder bestätigen wird, der das vorliegende Beispiel gelesen hat.

Es besteht ein *sinnhafter* Zusammenhang, der durch *intuitives* Denken erfasst wird. Hier muss also wiederum inhaltlich statt formal vorgegangen werden.

Synchronizitäten sind darüber hinaus *Korrespondenzen* in der Welt, die wir uns angewöhnt haben „wirklich" zu nennen. Somit kann man nicht von unfundierten Spekulationen sprechen, wie es oft getan wird.

> „Es handelt sich bei der Synchronizität nicht um eine philosophische Ansicht, sondern um einen empirischen Begriff, der ein der Erkenntnis notwendiges Prinzip postuliert. Das ist weder Materialismus noch Metaphysik. Kein ernsthafter Naturforscher wird behaupten, dass das Wesen des durch Beobachtungen feststellbaren Seienden oder die Natur des Beobachtenden, nämlich der Psyche, ein Bekanntes und Erkanntes wären. Wenn die neuesten Schlußfolgerungen der Naturwissenschaft sich einem einheitlichen Begriff des Seins, dem die Aspekte von Raum und Zeit einerseits und von Kausalität und Synchronizität andererseits eignen, nähern, so hat das mit Materialismus gar nichts zu tun. Vielmehr scheint sich hier die Möglichkeit zu zeigen, die Inkommensurabilität zwischen Beobachtetem und Beobachtendem zu eliminieren."[10]

Der Gedankengang wird um noch einen Aspekt reicher, da zum Ende des Zitats ein für die gesamte Argumentation bedeutsamer Vorstoß erfolgt. Der bereits mehrfach erwähnte Erscheinungscharakter der Welt zeigt sich hier gewissermaßen in einer neuen „Dimension", wenn anzunehmen ist, dass sowohl Raum als auch Zeit nicht nur zu rela-

[10] C. G. JUNG, *Synchronizität, Akausalität, Okkultismus*, München 1990, S. 90.

tivieren sind, sondern ihnen auch ihr Dasein selbst streitig gemacht wird. Jung stellt das so dar:

> „An sich bestehen Raum und Zeit aus nichts. Sie gehen als hypostasierte Begriffe erst aus der diskriminierenden Tätigkeit des Bewusstseins hervor und bilden die für die Beschreibung des Verhaltens bewegter Körper unerlässlichen Koordinaten. Sie sind daher wesentlich psychischen Ursprungs, was wohl der Grund ist, der Kant bewogen hat, sie als Kategorien a priori aufzufassen.“[11]

Wir sehen also leicht, wie Weltverständnis und Erkenntnis der Dinge *in* der Welt, zu denen ja auch Raum und Zeit gehören, unter der Prämisse unseres Ansatzes in ein einheitliches Medium eingehen; des Mediums, dessen sich das Bewusstsein auch in seiner *Selbst*erkenntnis bedient. Kant spricht von *transzendentalen* Kategorien, die man verstehen kann als Bedingungen der Wahrnehmung. Unter diesen Umständen des Verständnisses ist die interpretierte Welt identisch mit der zu interpretierenden Welt.

Doch Jung geht noch einen entscheidenden Schritt weiter.

> „Ich neige in der Tat der Annahme zu, dass die Synchronizität im engeren Sinne nur ein besonderer Fall des allgemeinen ursachenlosen Angeordnetseins ist, und zwar derjenige der Gleichartigkeit psychischer Vorgänge [...].“[12]

Und weiter:

> „Die Synchronizität ist nicht rätselhafter oder geheimnisvoller als die Diskontinuitäten der Physik. Es ist nur die eingefleischte Überzeugung von der Allmacht der Kausalität, welche dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet und es als undenkbar erscheinen lässt, dass ursachelose Ereignisse vorkommen oder vorhanden sein könnten. Gibt es sie aber, so müssen wir sie als Schöpfungsakte ansprechen im Sinne einer creatio continua, einesteils von jeher, teils sporadisch sich wiederholenden Angeordnetseins, das aus keinerlei feststellbaren Antezendentien abgeleitet werden kann.“[13]

Nun wird schnell klar, worauf es hier hinausläuft, nämlich auf etwas, das man wie folgt zusammenfassen kann:

Wir nehmen im Geist Kausalität wahr, daher kann sie gewissermaßen als ein psychisches Ereignis betrachtet werden. Andererseits nehmen wir auch Akausalität wahr. Somit können wir hier mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass beide Phänomene mit voller Berechtigung der*selben* Seinsebene angehören, dass also Akausalitäten auch Charakteristika innerhalb der erschienenen Welt sind.

Hier treffen wir also wieder auf eine Analogie, die nur über den Weg des intuitiven Denkens *in Kombination* mit dem diskursiven Denken zu erschließen ist.

▪ Noch immer steht die Frage im Raum: Was nutzt uns die Metaphorik? Diese beruht ja auf der Fähigkeit zur Analogiebildung, wie wir gesehen haben. Hierzu gesellt sich nun die weitere Frage: Wie entsteht Metaphorik? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es einer Untersuchung des Verhältnisses von *Analyse* und *Synthese* auf der einen Seite und *Analogie* und *Synergie* auf der anderen.

Der Aufbau zeigt bereits deutlich, dass ich beide gewissermaßen jeweils als „Geschwisterpaare“ ansehe. Gehen wir hier zunächst auf das Verhältnis von *Analyse* und *Synthese* ein. Man könnte es sich leicht machen mit dem Hinweis auf die Wortbedeutungen und sagen, dass die *Analyse* zerlegt und die *Synthese* zusammenfügt. Doch

---

[11] Ebd., S. 24.
[12] Ebd., S. 94.
[13] Ebd., S. 96.

das reicht natürlich nicht; denn wir müssen uns fragen, was hier geistig geschieht. Dazu lässt sich wiederum allgemein sagen, dass die Analyse *unterscheidenden Charakter* hat, wohingegen die Synthese *erkennender Natur* ist. Was ist darunter zu verstehen?

Kehren wir in den Botanischen Garten zurück und schauen wir uns um. Wir werden eines bestimmten Gebildes gewahr. (Lassen wir die Voraussetzungen für diese Leistung einmal beiseite). Dieses Gebilde haben wir zunächst als mehr oder weniger strukturiertes *Etwas* vor uns. Nach und nach können wir *Einzelheiten unterscheiden*, indem wir unseren Blick bald auf diesen, bald auf jenen Aspekt des Gebildes richten. Daraufhin *erkennen* wir Zusammenhänge, die es uns ermöglichen zu sagen, dass wir, sagen wir, eine Kirschblüte vor uns haben. *Analyse* und *Synthese* sind also zwar miteinander verzahnt, doch lässt sich auch ihre Aufeinanderfolge deutlich bewusst machen.

Wie geschieht das nun? Mit Witzenmann möchte ich das Gebilde, von dem vorhin die Rede war, als *Vorerkanntes* bezeichnen.[14] Den Analysevorgang nenne ich somit analog *Dekomposition* und den Synthesevorgang *Rekomposition*.

Nun stellt sich die Frage nach der Beschaffenheit dessen, was auch immer in diesem Falle *Agens* im Hinblick auf diese Vorgänge ist.

> „Unsere Organisation und die Evolution, aus welcher diese hervorgeht, sind [...] die Bedingung unseres Erkennens. Die Bedingung aber ist ohne Ursache. Denn der hierbei vorliegende Zusammenhang ist nicht nur akausal, vielmehr sogar antikausal. Entsteht doch der denkende Teil unseres Erkennens als die denkende Verbindung des Unverbundenen erst durch die Zurückdrängung der alle Verbindungen ausschließenden, nur reine Wahrnehmung vermittelnden Wirksamkeit unserer Organisation. Diese ist daher die antikausale Bedingung unseres Erkennens, weshalb dieses mit seiner Bedingung nicht in einem durch sie inhaltlich bewirkten, sondern ihre Wirksamkeit ausschließenden Zusammenhang steht. Freilich ist diese Ausschließung nicht Auslöschung ihrer Ergebnisse, sondern allein des diese bewirkenden Prozesses.“[15]

So weit, so gut. Wie gelangen wir nun aber zur Wahrnehmung selbst? Zunächst scheint die Antwort nahe liegend: durch die Sinne. Doch ist das nicht ganz richtig. Andere favorisieren das Gehirn, aber dazu ist als Erstes zu sagen: knapp vorbei ist auch daneben; schließlich wird man bei einer zerebralen Autopsie niemals und an keiner Stelle eine Kirschblüte oder auch nur ihre Entsprechung im zellulären Sinne finden. Dennoch spielen ja beide offenbar ihre Rolle bei der Wahrnehmung. Ihre jeweilige Rolle jedoch spielen sie als Werkzeuge.

> „Das spezifisch Sinneshafte ist nicht werkzeuglicher, sondern funktioneller, das Werkzeug handhabender Art.“[16]

Das, was Witzenmann das „Sinneshafte“ nennt, ist hier bisher – sagen wir es deutlich – als das *Seelische* zu nennen gewesen. Dieser Begriff ist meines Erachtens vorzuziehen, weil er universell und nicht derart spezifisch ist. Auf diese Weise kommt das generell Beobachtbare mehr ins Blickfeld, als wenn man nur von sinnlicher Wahrnehmung spricht, weil man sonst gezwungen ist, den Sinnesbegriff über Gebühr zu erweitern, und das hätte Occam sicherlich nicht gefallen.

---

[14] Im Übrigen steht es außer Frage, dass es Einzelheiten in WITZENMANNS Argumentation gibt, mit denen ich nicht übereinstimme. Ich nutze sozusagen seine Terminologie *analog*, da sie mir nützlich erscheint, ohne inhaltlich in die gleiche „Kerbe“ zu schlagen.

[15] Herbert WITZENMANN, *Sinn und Sein. Der gemeinsame Ursprung von Gestalt und Bewegung*, Stuttgart 1989, S. 22.

[16] Ebd., S. 28.

Dennoch ist seiner Einschätzung inhaltlich zuzustimmen, was nach all dem bisher Gesagten aber kaum mehr verwundern kann. Gehen wir also weiter.

Was hat das für Auswirkungen auf das, was wir bislang Erkenntnis, Welt, Wirklichkeit und dergleichen mehr noch genannt haben? Hat die Darstellung des Analyse-Synthese-Prozesses unseren Blick auf die Wirklichkeit verändert? Zumindest hat sie eine gewisse *Akzentverschiebung* bewirkt. Allerdings ist es trotzdem verfrüht, Witzenmann zuzustimmen, wenn er sagt:

> „Durch [die] Vereinigung von Exo- und Endoversion stehen nicht nur wir in der Wirklichkeit, sondern erhält auch diese die ihr angemessene Charakteristik, da sie sich derart als eine in ihrem Wesen auf den erkennenden Menschen bezogene darstellt.“[17]

Diese Argumentation ist viel zu umständlich, da sie die Geistesbewegung auf ein „Innen“ und ein „Außen“ zu sehr in den Mittelpunkt rückt. Das ist aber nicht nötig, wenn man die Geistesbewegung als *seelische Intention* betrachtet. Klar gesagt: der hier entwickelte Seelenbegriff lässt einen Beweis für eine Dichotomie von Außen- und Innenwelt gar nicht zu, da diese Dichotomie sich wohl kaum durch eine notwendige und genügende Evidenz erhärten lässt.

Kommen wir nun zum zweiten „Geschwisterpaar“: *Analogie* und *Synergie*. Da die *Analogie* schon genügend beleuchtet wurde, konzentrieren wir uns hier auf die *Synergie* resp. ihr Verhältnis zur *Analogie*. *Synergie* ist ein Begriff, der auf den Architekten und Philosophen Richard Buckminster Fuller zurückgeht und grob vereinfacht bedeutet, dass zwei plus zwei gleich fünf ist. Das mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, ist jedoch nur als *Deutungsformel* gedacht. Was sie letztlich besagt, ist, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Einzelteile ist. Es ist also ein *holistisches* Konzept, wobei *holistisch* sowohl zu verstehen ist als Gegensatz zu *reduktionistisch* als auch die *Ganzheitlichkeit* im Sinne einer Weltbetrachtung betrifft, die dem *Welthaften* selbst mehr Gewicht verleiht als den Phänomenen *in* der Welt, ohne jedoch die Rolle dieser Einzelphänomene im Gesamtkontext außer acht zu lassen. Diese Herangehensweise hat den Vorteil, dass eine Gesamtbetrachtung ermöglicht wird, ohne dass man den „Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht“.

Die architektonischen Implikationen der Synergie tun hier nichts zur Sache, weil sie für den Verlauf der Argumentation unerheblich sind. Es sei nur kurz erwähnt, dass es Fuller gelang, mit seinem Konzept der so genannten *geodäsischen Dome* eine Architekturform zu entwickeln, die mit einem Bruchteil des Materials eine wesentlich höhere Stabilität erreicht, als das bei der herkömmlichen Architektur möglich wäre.

Hier geht es vor allem um das synergetische Konzept, das sich aus dem speist, was wir bereits im Hinblick auf die Betrachtungen über Analogien kennen gelernt haben; also um die geistig-erkenntnistheoretische Komponente, die uns ja zu der oben erwähnten Fragestellung hinsichtlich der Metaphorik führen soll.

Wie hängen nun Analogie und Synergie zusammen? Nun, sie lassen sich *analog* zum Verhältnis von Analyse und Synthese sehen. Das hätten wir jetzt nicht gedacht, nicht wahr? Wie aber soll das aussehen?

Wenn die Analyse als Zerlegung gilt, dann können wir Ähnliches von der Analogie erwarten. Zerlegt sie auch? Nicht im eigentlichen Sinne; aber sie hat das Potential in sich, die Konzepte zu vermehren wie junge Hunde. Man kann sich Analogieketten (*nicht* Assoziationsketten!) vorstellen, die recht weit reichen können.

---

[17] Ebd., S. 25.

Ein Beispiel gefällig? Wie wäre es mit der Fähigkeit des Menschen, Beispiele zu bilden und nachzuvollziehen? Hört man nicht häufig sagen, für einen Sachverhalt ließen sich „unendlich viele“ Beispiele anführen?

Aber wie steht es nun mit der Synergie? Ist sie eine Art „Zusammenfüger“ wie die Synthese? Ja, doch nur insofern, als wir es hier mit einer *Analogie* zu tun haben. Der *synergetische Prozess* summiert Analogieketten, die ihm gewissermaßen als Ausgangsmaterial dienen. Natürlich fragt man sich sofort, wie das funktionieren soll. Es funktioniert als geistige Aktivität so, dass die Analogieketten als *Gestalten* zu denken sind.

Der Begriff *Gestalt* ist hier im psychologischen Sinne zu verstehen. Streng genommen muß gesagt werden, dass Gestalten in dem Zusammenhang zwei bedeutende Eigenschaften besitzen. Erstens sind sie durch *Übersummenhaftigkeit*[18] gekennzeichnet. Das lässt sich gut veranschaulichen, wenn wir uns einen bestimmten Gesichtsausdruck vergegenwärtigen, wie etwa ein Lächeln. Wenn wir analysieren, welche Muskeln daran beteiligt sind, führt das zu nichts. Offenbar ist das Lächeln nur *erkennbar*, wenn wir von derlei „Erbsenzählerei“ absehen.

Wie kommt das? Es ist wohl so, dass wir die „Bäume“ ausblenden müssen, um den „Wald“ zu sehen, d.h. das *Zusammenspiel* der Teile ist augenscheinlich wichtiger als die Teile selbst – zumindest in solch einer Fragestellung. Folglich haben wir ein *synergetisches Ergebnis*, das zu einer Aussage führt, die weit über das hinausreicht, was die rein materiellen Daten zu bieten haben.

Der zweite Aspekt, der hier eine Rolle spielt, ist der der *Transponierbarkeit*. Die zeichnet sich aus durch das Übertragen der für eine Situation wesentlichen Merkmale durch das „Wegdenken“ von Einzelheiten auf eine veränderte, aber strukturell gleiche Gegebenheit. In der Gestaltpsychologie spricht man in dem Fall von so genannten *Konstanzphänomenen*. Beispielsweise wirkt ein weißes Blatt Papier in der Sonne anders als im Schatten. Dennoch sind wir in der Lage, es jedes Mal als *weiß* zu erkennen. Oder ein Tisch wird aus verschiedenen Positionen wahrgenommen und doch als derselbe Tisch identifiziert. Ebenso geschieht das bei Objekten, die nah oder fern sind. Ihre jeweilige Größe spielt keine Rolle, weil wir in etwa *wissen*, welche Größe und Gestalt maßgeblich ist. Das Gleiche gilt auch für Dinge, die in Bewegung sind.

Für unsere Argumentation hier ist vor allem wichtig, dass der Zusammenhang der Teile untereinander *nicht* unterbrochen ist. Dies ist ein Hinweis auf die Bewusstseinskontinuität, von der bereits die Rede war. Doch es gibt ein Moment, was hier neu hinzukommt: die Gestaltpsychologie sagt nämlich, dass das, was dem Teil einer Gestalt widerfährt, bestimmt ist von der Struktur des Ganzen! Das heißt aber auch, dass die Teile gewisse Eigenschaften verlieren und wiederum andere dazu gewinnen, die aber abhängig sind von der Gesamtschau dessen, was da neu entstanden ist.

So. Wie können wir nun dazu gelangen, die *Metaphorik der Welt* als Grundprinzip der Erkenntnis – und damit der Interpretation als solcher – darzustellen?

Eine Metapher ist offenbar eine Art Analogie, und in diesem Fall eine Analogie bestimmter geistiger Aktivitäten. Das läuft dann doch wohl auf den Schluss hinaus, dass das Denken einen gehörigen Einfluss darauf hat, wie jeweils die Welt (und deren Teile) vom Einzelnen nicht nur wahrgenommen, sondern *aufgefasst* wird.

---

[18] Ich benutze hier den etwas veralteten Begriff, da er mir sprachlich eher behagt als der Begriff *Übersummitivität*.

Die Metapher ist also ein *konzeptionelles Synonym*; doch wofür? Generell für die Gesamtheit des Denkens, speziell jedoch für einzelne Denk*inhalte*, die in synergetischer Wechselwirkung mit dem Geschehen stehen, das wir gemeinhin als *Geschichte* bezeichnen, was aber hier eher mit dem Begriff *Erleben* wiedergegeben werden muss, da Geschichte – wie Napoleon sagte – eine Ansammlung von Lügen ist, auf die man sich geeinigt hat.

Diese Rolle der Metapher ist unter anderem auch dafür verantwortlich, dass sowohl Literatur als auch bestimmte gelungene Reden einen gewissen „Appeal" haben, da die interpretatorischen Konsequenzen solcher Werke das tiefste Wesen des Menschen berühren können. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet hat die Welt, da sie – wie wir gesehen haben – metaphorischen Charakters ist, eine gewisse dichterische oder gar lyrische Qualität, die im Profanen der Lebenswelt oft untergeht, weil nicht bedacht wird, dass auch hier ständig und unentwegt interpretiert wird. Insbesondere aus diesem Grund wird Weltbetrachtung und Weltdeutung häufig pathologisch und führt zu Verzerrungen der Wahrnehmung, was allerdings vielen Menschen überhaupt nicht auffällt, da sie sich an diesen Zustand gewöhnt haben, wie man sich daran gewöhnen kann, mit dem Straßenlärm vor der Haustür zu leben.

▪ Im Jahre 1591, im Alter von siebenundzwanzig Jahren, trat der Sohn eines Tuchhändlers aus Pisa die Stelle als Professor für Mathematik an der Universität von Padua an. Sein Name war Galileo Galilei. Achtzehn lange Jahre sollte er dort ein ausgesprochen ereignisloses Leben führen. Und doch markieren bestimmte Ereignisse seines Lebens einen Wendepunkt in der – zumindest im europäischen Bereich gültigen – Sicht der Welt: die *Messbarkeit* physikalischer Phänomene.

Galilei startete eine intellektuelle Revolution, indem er vorschlug, dass man in der Physik die *Essenzen* des Aristoteles aufgab und stattdessen *Beobachtung* und *Experiment* einführte. Die Schwierigkeit bestand für ihn unter anderem darin, schnell fallende Objekte zu studieren. Im Jahre 1602 begann Galilei eine Erfindung seines Freundes Santorio Santori, eines Mediziners, zu nutzen: einen Pulszähler. Er bestand aus einem mit einer Skalierung versehenen Stab und einem Pendel mit Gewicht, das an einem Ende des Stabes herabhing. Indem er das Gewicht nach oben oder unten bewegte, konnte er die Frequenz der Schwingungen des Pendels ändern, und die Zeit, die das Pendel zum Schwingen brauchte, konnte von der Skalierung abgelesen werden in Beziehung auf die Position des Gewichtes.

Dies war einer der ersten bedeutenden Schritte auf dem Weg zu einer *Vermessung der Welt*. Diese Kunst, die mehr oder weniger mit diesem Akt aus der Taufe gehoben worden war, hat konzeptionell weitreichende Konsequenzen.

> „Die Messkunst entdeckt praktisch die Möglichkeit, gewisse empirische Grundgestalten, an faktisch allgemein verfügbaren empirisch-starren Körpern festgelegt, als Maße auszuwählen und mittels der zwischen ihnen und anderen Körper-Gestalten bestehenden (bzw. zu entdeckenden) Beziehungen diese anderen Gestalten intersubjektiv und praktisch eindeutig zu bestimmen – zuerst in engen Sphären (z.B. in der Feldmesskunst), eben sodann für neue Gestaltsphären. So versteht sich, dass im Gefolge des wach gewordenen Bestrebens nach einer „philosophischen", einer das „wahre", das objektive Sein der Welt bestimmenden Erkenntnis, die empirische Messkunst und ihre empirisch-praktisch objektivierende Funktion, unter Umstellung des praktischen in ein rein theoretisches Interesse, idealisiert wurde und so in das rein geometrische Denkverfahren überging. Die Messkunst

wird also zur Wegbereiterin der schließlich universellen Geometrie und ihrer „Welt“ reiner Limesgestalten.“[19]

Für Galilei (ebenso wie später für Descartes) ist die Welt der Natur (was immer man darunter verstehen mochte) ein mathematisches Problem, also eine Reduktion von *Qualitäten* zu *Quantitäten*!

Hier muss deutlich gemacht werden, dass, um naturwissenschaftliche Phänomene zu beschreiben, eine geisteswissenschaftliche Disziplin herangezogen wird: die *Mathematik*. Nun mag man fragen: wie das? Ist die Mathematik denn keine Naturwissenschaft? Nein. Die Mathematik ist reiner Ausfluss (oder reines „Produkt“) des Geistes. Es gibt weder die idealisierten geometrischen Formen noch etwa Zahlen in der freien Wildbahn.

Tatsächlich ist diese Unterscheidung ohnehin im Grunde nichts als eine Hilfskonstruktion, wenn wir das Argument verfolgen und konsequent weiterdenken, dass die Erscheinungen (also die Elemente der „natürlichen“ Welt) *Kontrollmanifestationen* des Denkens sind. Letztlich ist alles eine gewisse Form der Psychologie.

Nehmen wir einmal den *naiven Realismus*, wie er von Vollmer dargestellt wird, als Grundlage für das folgende Beispiel. Wir finden also Sachen in der Welt vor und versuchen uns zu Recht zu finden. Wir stellen Ähnlichkeiten zwischen bestimmten Formen fest, doch sehen wir auch deutlich, dass keine der anderen gleicht. Äpfel sind in gewisser Weise Kugeln (doch nennen wir sie natürlich nicht so), doch ist klar, dass sie bei näherem Hinsehen alle voneinander abweichen. Nun beginnen wir zu *idealisieren*, bis wir *im Geiste* vollkommen runde Körper haben. Wir *mathematisieren* also die Objekte, die uns gegeben sind.

„Die indirekte Mathematisierung der Welt, die sich uns als methodische Objektivierung der anschaulichen Welt abspielt, ergibt allgemeine Zahlformeln, die, einmal gefunden, anwendungsmäßig dazu dienen können, an den darunter zu subsummierenden Einzelfällen die faktische Objektivierung zu vollziehen. Offenbar drücken die Formeln allgemeine kausale Zusammenhänge aus, „Naturgesetze“, Gesetze realer Abhängigkeiten in Form von „funktionalen“ Abhängigkeiten von Zahlen.“[20]

Wenn wir aber nun den gesamten bisherigen Argumentationsweg überblicken und insbesondere den dort so genannten *metaphorischen Realismus* und seine Konsequenzen betrachten, dann können wir nur zu dem Schluss gelangen, dass all dem in diesem Beispiel Besprochenen noch etwas vorausgehen muss. Wir können uns nicht mit irgendwelchen diffusen *Gegebenheiten* abgeben. Die Voraussetzung muss also die *Weltbildekraft* des Geistes sein. Somit haben wir es bei der Idealisierung mit einem *reziproken* Erkenntnisprozess zu tun, der aber nur gültig ist unter bestimmten geistesgeschichtlichen Bedingungen.[21]

Was das interpretative Erkennen angeht, kommen wir allerdings bereits zu diesem Zeitpunkt an eine Stelle, an der es heikel werden kann und, wenn man nicht aufpasst, auch pathologisch.

„Die mathematische Beschreibung der Prozesse ist nicht gleichbedeutend mit ihrem Verstehen. Erst wird der Naturprozeß oder sein angenommener Verlauf nach dem angenom-

---

[19] Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1992, S. 25.

[20] Ebd., S. 40.

[21] Wir können etwa davon ausgehen, dass die Idealisierung im Bereich der *Chaosforschung* zwar immer noch vorhanden ist, sich aber längst nicht mehr so grob darstellt. Von den Konsequenzen dieser Entwicklung später mehr.

> menen Modell beobachtet, dann wird das Beobachtete durch Symbole und mathematische Gleichungen beschrieben. Dabei werden zwei Schritte unbemerkt und unkritisch getan. Erstens hat das „Erkennen“ schon festgestellt, was mathematisch zu beschreiben ist, ohne dass dieses „Was“ erkenntnistheoretisch in Frage gestellt wird. Zweitens gehen in die mathematische Beschreibung Symbole – für Masse, Dichte, Geschwindigkeit usw. – ein, die erkenntnistheoretisch gleichfalls ununtersucht und ungesichert sind. Es sind oft Entitäten, die nicht aus der Beobachtung der gegebenen Wahrnehmungswelt stammen, die aber durch den „Erfolg“ der mathematischen Beschreibung Konkretheit gewinnen oder zugeschrieben bekommen. Oft sind diese Entitäten bei der Modellbildung vorausgesetzt, nachher aber ist man geneigt, ihnen eine größere Wirklichkeit zuzuschreiben als den Wahrnehmungen, von denen man ausgegangen ist.“[22]

Böse Falle! Zwar lassen sich kritische Anmerkungen zu dem hier Gesagten machen[23], doch scheint mir die allgemeine Aussage zutreffend.

Die von Galilei und seinen geistigen Nachfolgern gebrauchte Methode nennt man *reduktionistisch*, da etwa „störende“ Faktoren außer Acht gelassen werden. (Beispielsweise gibt es in manchen Wissenschaften „ideale“ Modelle, die uns verleiten, diese artifizielle Welt als „real“ anzusehen.)

Dies führt nicht nur zu einer bewussten Reduktion der *Weltwirklichkeit*, sondern erreicht auch dadurch pathologische Züge, dass man sich mehr und mehr von der *Geisteswirklichkeit* entfernt, weil man nicht mehr erkennt, welche geistesgeschichtlichen Konsequenzen damit verbunden sind. Dies kann bis ins Tragikomische führen.

> „In den reduktionistischen Theorien geschieht Folgendes. Erst wird alles – naiv – durch das Denken, durch das menschliche Erkennen erforscht: die Dinge der Welt, der menschliche Organismus, seine Bestandteile, die in ihm beobachtbaren physikalischen, chemischen, biologischen Vorgänge, Gesetze, seine Stoffe und ihre Wirkungsweise. Dann wird das Erkennen auf diese durch es selbst erkannten Dinge und Phänomene zurückgeführt, auf biologische, physiologische, psychologische Mechanismen – immer noch mit demselben Denken und Erkennen; Bewußtseinsphänomene werden reduziert auf nicht-bewußte Phänomene – durch Bewußtseinsphänomene.“[24]

Hier zeigt sich deutlich, in welche Absurditäten man gerät, wenn man die konzeptionelle „Bodenhaftung“ verliert und die Konsequenzen dessen, was man gedanklich erarbeitet hat, schlichtweg ignoriert. Dadurch kann man sehr schnell in „Teufels Küche“ kommen, weil völlig gedankenlos alles fortgeschrieben wird, was doch nur Voraussetzung sein sollte. Die gedankliche Verbindung zu den eigenen Postulaten muß erhalten bleiben, damit die Interpretationen, die man anstellt, ihre Gültigkeit behalten, und dieser Akt nicht pathologisch wird. Letztlich kann das zu verheerenden Konsequenzen führen, sowohl wissenschaftlich, als auch geistig, gesellschaftlich und individuell.

> „An sich ist der Fortgang von sachhaltiger Mathematik zu ihrer formalen Logifizierung und ist die Verselbständigung der erweiterten formalen Logik als reiner Analysis oder Mannigfaltigkeitslehre etwas durchaus Rechtmäßiges, ja Notwendiges; desgleichen die Technisierung mit dem sich zeitweise ganz Verlieren in ein bloß technisches Denken. Das alles aber kann und muss vollbewusst verstandene und geübte Methode sein. Das ist es aber nur, wenn dafür Sorge getragen ist, dass hierbei gefährliche Sinnverschiebungen vermieden bleiben, und zwar dadurch, dass die ursprüngliche Sinngebung der Methode, aus

---

[22] Georg KÜHLEWIND, *Die Logosstruktur der Welt. Sprache als Modell der Wirklichkeit*, Stuttgart 1986, S. 71.

[23] Erstens wird wieder von „Gegebenheit“ gesprochen; zweitens sind es wohl nicht die Symbole, sondern die Entitäten selbst (Masse usw.), die hier gemeint werden müssen. Dann stimmt’s.

[24] Georg KÜHLEWIND, *Der sprechende Mensch*, Frankfurt am Main 1991, S. 20.

> welcher sie den Sinn einer Leistung für die Welterkenntnis hat, immerfort aktuell verfügbar bleibt; ja noch mehr, dass sie von aller unbefragten Traditionalität befreit wird, die schon in der Erfindung der neuen Idee und Methode Momente der Unklarheit in den Sinn einströmen ließ."[25]

Besser lässt sich eine Warnung vor der Pathologie der Interpretation in diesem Aspekt der Naturwissenschaften wohl kaum ausdrücken.

▪ Über all dem darf natürlich nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich bei den oben beschriebenen Bemühungen durchaus um etwas handelt, was geistesgeschichtlich von immenser Bedeutung ist: den *Individuationsprozess*. Dieser hat geradewegs weltgeschichtlichen Zuschnitt. Das hat nichts mit irgendwelchen Spekulationen zu tun, sondern lässt sich belegen, sowohl an sozialhistorischen Ereignissen als auch an einzelnen „Begebenheiten" innerhalb dieses Prozesses. Dies spiegelt sich beispielsweise in Kunst, Musik und Literatur. Doch davon später...

Es gibt allerdings Bestrebungen – ob bewusst oder unbewusst sei dahingestellt – die versuchen, diese Entwicklung zu hemmen oder zu konterkarieren. Ein Mittel, welches in dem Zusammenhang gerne als Hilfsmittel benutzt wird ist die *Statistik*.

Auch Statistik selbst ist für sich nichts Schlechtes. In England wurde sie bereits im 16. Jahrhundert benutzt, um eine Ahnung von der Todesrate während der immer wiederkehrenden Epidemien zu erlangen. Im Zuge merkantiler Ausdehnung wurde sie im 17. Jahrhundert zur Erhebung entsprechender Daten durch einen gewissen John Graunt genutzt.

> "In 1662 he made the basic discovery that large numbers displayed regularities or patterns not evident from small numbers. Analysis of the records of births and deaths in London for a period of fifty years showed him that such data could help in prediction and diagnosis of epidemics. He also saw relationships between the chronic and regular diseases and the weather."[26]

Das ist nicht nur nützlich, sondern auch aufschlussreich im Hinblick auf *Zahlentheorie* und dergleichen. Ein Jahrhundert später ging Laplace noch einen Schritt weiter.

> "He worked out an equation that would derive the most accurate estimated total population from an extremely small sample, and in doing so invented the concept of a statistically meaningful percentage."[27]

All das sind – wie gesagt – nützliche und offensichtlich notwendige Errungenschaften, wenn man das vorhin Gesagte im Auge behält.

Leider war dies im Laufe der Entwicklung der Statistik eher selten der Fall. Tatsächlich besteht die Tendenz – oder sollen wir sagen Neigung? – der Statistiker, Fragen der Individualität völlig auszuklammern und sich nur den Ergebnissen ihrer Stichproben zu widmen. Zwar fand das bereits – wie wir gesehen haben – vor der Entwicklung

---

[25] HUSSERL, *Krisis*, a.a.O., S. 46f.

[26] James BURKE, *The Day the Universe Changed*, Boston & Toronto 1985, p. 209. – *Im Jahre 1662 machte er die grundlegende Entdeckung, dass große Zahlen Regelmäßigkeiten oder Muster aufwiesen, die bei kleinen Zahlen nicht vorhanden waren. Die Analyse der Geburts- und Todesregister in London über einen Zeitraum von fünfzig Jahren zeigte ihm, dass solche Daten ihm helfen konnten bei der Voraussage und Diagnose von Epidemien. Er sah auch Beziehungen zwischen chronischen und regelmäßig auftretenden Krankheiten und dem Wetter.*

[27] Ibid., p 211. – *Er erarbeitete eine Gleichung, die in der Lage wahr, von einer extrem kleinen Stichprobe auf eine höchst akkurate Gesamtbevölkerung zu schließen; und indem er dies tat, erfand er das Konzept statistisch bedeutsamer Prozentsätze.*

zur „Massengesellschaft“ statt, doch wird die Entwicklung hier und jetzt besonders deutlich. Das Unpersönliche und Anonyme tritt mehr und mehr in den Vordergrund und läßt kaum mehr Raum für Einzelschicksale. Es hat fast den Anschein, als würde das Individuum absichtlich ausgeblendet, da es im Blick derer, die aufgrund von „Datenmaterial“ operieren, nur als störend empfunden wird.

Diese Haltung ist auch nicht so neu. Sie ist bestimmt durch einen besonderen Blick auf die Welt und den Menschen. Dieser Blick begann sich zu etablieren, als die so genannte „Aufklärung“ ihren Siegeszug in Europa antrat. Naturwissenschaften waren bereits allenthalben erfolgreich, und so suchte man nach Wegen, ihren Erfolg auch auf andere Bereiche zu übertragen.

> “Why not a Newtonian solution of the affairs of men? The idea grew into one of the mainstays of the Enlightenment agenda. As late as 1835, Adolphe Quételet was proposing „social physics“ as the basis of the discipline soon to be named sociology. Auguste Comte, his contemporary, believed a true social science to be inevitable. „Men“, he said, echoing Condorcet, „are not allowed to think freely about chemistry and biology, so why should they be allowed to think freely about political philosophy?“ People, after all, are just extremely complicated machines. Why shouldn’t their behavior and social institutions conform to certain still-undefined natural laws?”[28]

Die konzeptionelle Arroganz, die man hinter diesen Worten erkennen kann, vermag den heutigen Leser nicht mehr allzu sehr verblüffen, wenn wir von der uns allgemein zugänglichen Sozialisation ausgehen, die uns eine solche oder ähnliche Weltsicht von Kindes Beinen an vermittelt hat. Allerdings ist das nur die *etablierte* Version, denn mittlerweile gibt es tatsächlich reichlich Denker, die einer solchen Sicht entgegentreten.

Kehren wir nun noch einmal zur Statistik zurück. Sie ist sicherlich in der Lage, erstaunliche Erkenntnisse auf bestimmten Teilebenen der menschlichen Alltagswelt zu liefern; das ist wohl kaum zu bestreiten. Die Gefahr besteht in der *Entfremdung der Methode vom zu untersuchenden Gegenstand.* Es ist gleichsam so, als löse sich die Netzhaut vom Auge, und dennoch würde man steif und fest behaupten, sie sei noch voll funktionstüchtig.

Wenn man etwa eine *Poissonverteilung* als solche zum Selbstzweck seiner Betrachtungen macht, dann geht letztlich die eigene Fragestellung abhanden, und die oben erwähnte *Entfremdung* hat dann eine habituell schräge oder sogar pathologische Interpretation zur Folge. Es scheint fast so, als würden die Erfolge des Reduktionismus mit eben dieser Entfremdung erkauft.

> “Western science took the lead largely because it cultivated reductionism and physical law to expand the understanding of space and time beyond that attainable by the unaided senses. The advance, however, carried humanity’s self-image ever further from its perception of the remainder of the universe, and as a consequence the full reality of the universe seemed to grow progressively more alien.”[29]

---

[28] Edward Osborne WILSON, *Consilience. The Untiy of Knowledge,* New York 1998, p. 30. – *Warum nicht eine Newtonsche Lösung für die Dinge, die den Menschen selbst angehen? Die Idee wuchs zu einem der Hauptanliegen der Aufklärung. Sogar noch 1835 schlug Adolphe Quételet eine „Sozialphysik“ vor als Grundlage für die Disziplin, die man bald Soziologie nannte. Auguste Comte, sein Zeitgenosse, betrachtete eine wirkliche Sozialwissenschaft als unumgänglich. „Menschen“, sagte er und klang wie Condorcet, „ist es nicht erlaubt, frei zu denken über Chemie und Biologie, also wieso sollte es ihnen erlaubt sein, über politische Philosophie frei zu denken?“ Immerhin seien Menschen nichts als komplizierte Maschinen. Warum sollten ihr Verhalten und ihre Institutionen nicht mit einem noch nicht definierten Naturgesetz konform gehen?*

[29] Ibid., p. 31. – *Die westliche Wissenschaft wurde besonders dadurch führend, weil sie Reduktionismus und Naturgesetze kultivierte, um das Verständnis von Raum und Zeit über das hinaus zu führen, was für die*

Aus dem letzten Zitat mag man lesen, was man will, die Interpretation der Welt scheint hier schön in unsere bisherige Argumentation zu passen. Leider ist es jedoch eher so, dass Wilson hier eine kleine Schwäche zeigt, die in seinen Werken eigentlich selten vorkommt. Tatsächlich steht er doch in der *Tradition der „Machbarkeit“*.

> “Perhaps such overly confident and inflated feelings of power and importance are expressions of the ambition and emotional motivation a scientist needs to maintain himself in a long and ardous work, for the petty annoyances of tedious research are made light when mitigated by the belief that one is a heroic Darwin to be granted apotheosis for a lifelong labor. Professor Wilson’s new synthesis does seem heroic, a grand heroic myth that tells us who we are, where we come from, and even where we a going, as in our future human culture, philosophy and ethics become „biologized“.[30]

Die ganze Denkrichtung ist offenbar schräg. Das liegt wohl augenscheinlich am positivistischen Ansatz, der über so viele Jahre außerordentlich erfolgreich war. Woran liegt es nun, dass etwas im Ansatz unrichtig sein kann, und dennoch alles überflügelt, was bisher als machbar galt? Offensichtlich liegt der Schlüssel in dieser „Machbarkeit“ selbst, die seltsam überhöht die Verheißung der *Genesis* Wirklichkeit werden lässt; wobei noch im Raum steht, inwieweit derlei kulturell prägende „Prophezeiungen“ sich nicht vielleicht dadurch erfüllen, dass sie andauernd wiederholt werden. Wenn der Mensch sich die Erde untertan macht, dann ist doch immer noch die Frage, was man darunter versteht, sogar, bevor man sich darüber Gedanken macht, unter welchen Umständen dies geschehen soll.

Die positivistischen Wissenschaften sind Manifestation eines Kulturerbes, das sich einen Dreck gekümmert hat darum, was mit der Welt geschieht, die man sich untertan macht. Das hat ja wohl „welt-anschauliche Gründe. Offensichtlich wird hier ein Teil des Geistes verknechtet, der ein leichtes Opfer für derlei Bestrebungen ist, da es hier um die *Manipulation des Stofflichen*, um eine Art kruder Handhabung der gemeinhin als „gegebenen“, nämlich vorgängig vorhandenen Welt geht.

Die „Erfolge“ stellen sich ein, wenn die Welt auf die unter solchen Voraussetzungen vorhandenen Primitivitäten herab gezwungen wird; wenn also eine Pflanze oder ein Tier auf seine *Verwertbarkeit* reduziert wird. Sobald also ein allgemeiner *Verwertbarkeitswahn* Platz greift, ist von wirklichem Verständnis nicht mehr die Rede, da ja das, womit man sich beschäftigt, vollkommen ausreicht, die Welt *handhabbar* zu machen. Es ist fast so, als würde man sich willentlich des Seh- und Hörsinns entziehen, weil ja Tasten, Riechen und Schmecken vollkommen ausreichen, etwa einen Apfel zu genießen.

So funktioniert unsere *etablierte* Naturwissenschaft. Das heißt selbstverständlich nicht, dass Wissenschaften immer und überall so abzulaufen haben. Ihr jetziger Erfolg

---

bloßen Sinne nicht erreichbar ist. Aber der Fortschritt in dieser Hinsicht führte die Menschheit immer weiter von der Wahrnehmung fort von dem, was im Universum übrig blieb, und eine Konsequenz war, dass die volle Realität des Universums immer fremdartiger wurde.

[30] Willian Irwin THOMPSON, *The Time Falling Bodies Take to Light*, New York 1996, p. 44. – *Vielleicht sind derart übertrieben selbstbewusste und aufgeblasene Gefühle von Macht und Wichtigkeit Ausdruck der Ambition und gefühlsmäßigen Motivation, die ein Wissenschaftler braucht, sich selbst zu erhalten in einer langen und anstrengenden Arbeit, da die Kleinlichkeiten einer mühevollen Forschung leicht gemacht werden, wenn sie gelindert werden durch den Glauben, dass man ein heldenhafter Darwin ist, der dabei ist, die Vergöttlichung für eine lebenslange Arbeit gewährt zu bekommen. Professor Wilsons neue Synthese scheint tatsächlich heldenhaft zu sein, ein großartiger heldenhafter Mythos, der uns sagt, wer wir sind, woher wir kommen und sogar wohin wir gehen, da unsere zukünftige menschliche Kultur, Philosophie und Ethik „biologisiert“ wird.*

jedoch ist *vorpubertär* und hält sich deshalb so intensiv, weil man sich gewissermaßen bescheidet. „Der Spatz in der Hand ist besser als die Taube auf dem Dach." Mit anderen Worten: sie will nicht *Erkenntnis* sondern *Machbarkeit*.

> „Es ist etwas ganz anderes, die Vorgänge der Natur zu beobachten, um ihre Kräfte in den Dienst der Technik zu stellen, als mit Hilfe dieser Vorgänge tiefer in das Wesen der Naturwirksamkeit hineinzublicken suchen. Wahre Wissenschaft ist nur da vorhanden, wo der Geist Befriedigung seiner Bedürfnisse sucht, ohne äußeren Zweck."[31]

Es hat doch auch wirklich den Anschein, als ließe *Erkenntnis* unsere sogenannten Wissenschaftler – die in Wirklichkeit eher als *Techniker* zu bezeichnen sind – kalt bis zur Leichenstarre. Was über Anwendung technischer Impulse hinausgeht, scheint diese Menschen gar nicht zu interessieren. Wieso auch? Wenn etwas technisch gelöst ist, dann ist es unter diesen Gesichtspunkten auch erkenntnismäßig gelöst, weil nichts weiter vonnöten ist, als die Umsetzung gewisser Energien in Bewegungen, die dann in „Antrieb" verwandelt werden und so eine *Morphogenese* durchmachen, die ihnen nicht gerecht werden kann.

> „Nehmen wir die Definition des in der Physik gewöhnlich unter den „allgemeinen Eigenschaften der Körper" angeführten Beharrungsvermögens. Dies wird gewöhnlich folgendermaßen definiert: Kein Körper kann ohne äußere Ursache den Zustand der Bewegung, in dem er sich befindet, verändern. Diese Definition erweckt die Vorstellung, als wenn der Begriff des an sich trägen Körpers aus der Erscheinungswelt abstrahiert wäre. [...] Dies ist aber doch ganz unrichtig. Der Begriff des trägen Körpers entsteht rein durch eine begriffliche Konstruktion. Indem ich das im Raum Ausgedehnte „Körper" nenne, kann ich mir solche Körper vorstellen, deren Veränderungen von äußeren Einflüssen herrühren und solche, bei denen sie aus eigenem Antrieb geschehen. Finde ich nun in der Außenwelt etwas, was meinem gebildeten Begriff „Körper, der sich nicht ohne äußeren Antrieb verändern kann" entspricht, so nenne ich diesen träge oder dem Gesetz des Beharrungsvermögens unterworfen. Meine Begriffe sind nicht aus der Sinnenwelt abstrahiert, sondern frei aus der Ideenwelt konstruiert, und mit ihrer Hilfe finde ich mich erst in der Sinnenwelt zurecht. Die obige Definition könnte nun lauten: Ein Körper, der nicht aus sich selbst heraus seinen Bewegungszustand ändern kann, heißt ein träger. Und wenn ich ihn als solchen erkannt habe, dann kann ich alles, was mit dem trägen Körper zusammenhängt, auch auf den in Rede stehenden anwenden."[32]

Man könnte nun einwenden, dass dies doch nichts weiter als eine kleine Nachlässigkeit sei. Doch wenn sich „kleine Nachlässigkeiten" multiplizieren, dann haben wir plötzlich eine derart schiefe Optik, dass die besten Gläser nicht mehr ausreichen, die Wahrheit zu ermitteln.

Und das gilt selbst dann noch, wenn man etwa Leuten wie Wilson eine gewisse Lernfähigkeit zugesteht, obwohl auch jemand wie er diese „Optik" nicht so leicht in der Lage ist zu justieren. Zumal man den Verdacht kaum ausräumen kann, dass manche Dinge, die Wilson schreibt eher als *Masken* zu betrachten sind, um sich aus Gründen einer falsch verstandenen *Interdisziplinarität* bei Menschen einzuschmeicheln, die er sonst für seine publizistischen Zwecke wohl kaum gewinnen könnte. Solcherart konziliatorischer Heucheleien lassen sich bei ihm allenthalben finden. Betrachten wir einmal folgende Passage.

> "The vast majority of scientists have never been more than journeyman prospectors. That is even more the case today. They are professionally focused; their education does not

---

[31] Rudolf STEINER, „*Goethe als Denker und Forscher*" in: Johann Wolfgang GOETHE, *Farbenlehre*, 5 Bände, Band 1, Stuttgart 1992, S. 19.

[32] Ebd., S. 22.

> orient them to the wide contours of the world. They acquire the training they need to travel to the frontier and make discoveries of their own, and as fast as possible, because life at the growing edge is expensive and chancy. The most productive scientists, installed in million-dollar laboratories, have no time to think about the big picture and see little profit in it. The rosette of the United States Academy of Sciences, which the two thousand elected members wear on their lapels as a mark of achievement, contains a center of scientific gold surrounded by the purple of natural philosophy. The eyes of most leading scientists, alas, are fixed on the gold."[33]

Baut Wilson hier auf die Leichtgläubigkeit seiner Leser? Ist es Anbiederei? Oder will er uns allesamt einfach für dumm verkaufen? Man könnte ja auch – interpretierend, wie wir nun mal sind – auf den Gedanken verfallen, er hätte tatsächlich dazugelernt und käme jetzt als reuiger Büßer auf uns zu. Doch, bitte schön, das „Gold" der Wissenschaft, was er ja offenbar hochhält (sonst würde er es nicht als solches bezeichnen), ist ja nun mal wesentlich verführerischer als irgendein Violett. Da kann man nur sagen: „Mr Wilson, Sie haben bei Ihrer Maskierung nicht aufgepasst!"

▪ Wissenschaft ist die heutzutage kanonisierte Form der *Magie*. Das hört sich vielleicht für manchen wie an den Haaren herbeigezogen an; doch wenn man die enge Verbindung betrachtet, die historisch noch immer existiert zwischen *Alchemie* und *Psychologie* bzw. *Chemie*, *Numerologie* und *angewandter Mathematik*[34], *Astrologie* und *Astronomie*, dann wird deutlich, dass die verhüllende Decke dieser Tatsache reichlich dünn ist. Wir haben es hier mit einer Fortführung des Strebens nach *Welterkenntnis* und *Weltmanipulation* mit anderen Mitteln zu tun.

Nun mag mancher einwenden, dass doch die Magie aus der Sicht der Wissenschaft keine ernst zu nehmende Praxis darstellt. Das ist nur bedingt richtig. Nämlich lediglich in Bezug auf die *Sichtweise*, jedoch nicht grundsätzlich. Beide Male versetzen wir uns in einen psychischen Zustand, der es uns erlaubt, gewisse Dinge über uns und die Welt zu erfahren. Wer die bisherige Argumentation aufmerksam verfolgt hat, wird sehen können, dass der psychologische Moment *die* entscheidende Rolle spielt. Das wird im Übrigen auch von der Physik in Teilen bestätigt. Aber nicht nur das; selbst die Methodik spiegelt sich in gewisser Weise.

> „Das menschliche Uranliegen, Eigen- und Allerleben als Sinneinheit zu erfassen, ist allerdings das gleiche wie ehemals geblieben. Aber es stehen ihm nicht mehr die gleichen Mittel zur Verfügung. [...] Daher ist das Experiment und das Bewusstsein, welches es trägt und von ihm getragen wird, von seinem Entstehungsbeginn an, im Gegensatz zu der Erlebniserfüllung und -gesinnung jener alten Zeiten, die eines Kultus von oben bedürftig, fähig und teilhaftig waren, ein Kultus von unten. Im Experimentieren erringt oder erzwingt

---

[33] WILSON, op. cit., pp. 38-39. – *Die große Mehrheit der Wissenschaftler wahren nie mehr als reisende Entdecker. Das ist heute mehr denn je der Fall. Sie sind professionell eingeengt; ihre Bildung orientiert sie nicht auf die großen Kontouren der Welt hin. Sie erwerben das Training, das sie brauchen, um die Grenzen zu erkunden und dort selbständig Entdeckungen zu machen, und das so schnell wie möglich, da das Leben dort draußen teuer und risikoreich ist. Die produktivsten Wissenschaftler, die über Labore verfügen, die millionenschwer sind, haben nicht die Zeit, über das große Ganze nachzudenken und sehen darin auch wenig Gewinn. Die Rosette der Amerikanischen Akademie der Wissenschaften, die zweitausend gewählte Mitglieder als Auszeichnung an ihrem Revers tragen, zeigt in der Mitte das Gold der Wissenschaft, umrandet von dem Violett der Naturphilosophie. Die Augen der meisten führenden Wissenschaftler sind, leider, auf das Gold fixiert.*

[34] Dies schmälert nichts an der obigen Aussage, dass *reine Mathematik* eine Geisteswissenschaft ist. Hier geht es um die naturwissenschaftliche Komponente als *Hilfswissenschaft*.

> sich der moderne Mensch den Wiedereintritt in die verschlossene Welt und entringt er dieser die Bewusstseinsgehalte, die ihm Daseinssicherheit und Erlebnisfähigkeit verleihen. Er lebt dadurch in ähnlicher Weise mit der Welt zusammen, wie der alte Mensch mit ihrem Einfließen in seine kultischen Bildnisse, Geschehnisse und Erlebnisse, doch nicht als ein sich Neigender, sondern ein sich Aufrichtender."[35]

Auch hier haben wir wieder den bereits allseits bekannten *Individuationsprozess* vorliegen, der ja den Menschen durch seine Geistesgeschichte begleitet, und der sich speziell dadurch kennzeichnen lässt, dass die Geisteskräfte schwächer werden, weil man sich zunächst auf unbekanntem Terrain bewegt. Wie selbstbewusst und sicher ist man denn wirklich in einer Gegend, von der man nur annehmen kann, dass an jeder Ecke Überraschungen zu erwarten sind? Selbst der in sich „gefestigte" Mensch trifft seine Vorkehrungen. In einem analogen Sinn gilt aber das, was den Menschen als Individuum betrifft, für alle Menschen.

Nebenbei bemerkt wäre der Individuationsprozess *als solcher* gar nicht möglich, wenn wir eine andere Sachlage hätten. Der Individuationsprozess ist folglich – jedoch gewissermaßen eingeschränkt – *Exegese* der Analogie von Mensch und Menschheit. Und es scheint fast so, als hätten wir es hier mit einem *teleologischen* Phänomen zu tun, also mit einer Art Eigengesetzlichkeit der Persönlichkeitsentwicklung, die auf das Individuum hinausläuft, welches sich von einer *Denkgemeinschaft* in irgendeiner Weise abzugrenzen hat. Eine Möglichkeit dazu bietet das Experiment.

> „Ichhaft zu geschärfte Selbstbewusstheit erlangt der Mensch allein in dem Maße, als er selbst bestimmt und vollbringt, was ihn aus eigener Sicht, Wahl und Tat mit der Welt verbindet. Dieser Selbstbestimmung ist er aber erst im Experiment als Herr und Nutzer mächtig. Vorher wird jene Verbindung in ganz anderen Vorgängen und Erfahrungen – deren Typus eben die alten Kulte sind – erlebt."[36]

Doch bietet das Konzept des Experiments auch seine Probleme, wenn beispielsweise die allgemein akzeptierte Konvention eingehalten werden soll, dass es eine präzise Nachvollziehbarkeit geben muss. Das folgende mag auf den ersten Blick trivial wirken, ist jedoch von entscheidender Tragweite, sowohl für den Experimentator als auch für die gesamte Konzeption.

Beobachten wir einmal ganz genau, wie wir dabei sind, einen Gegenstand wie etwa einen Stift zu untersuchen. Nun legen wir den Stift zur Seite, um etwas anderes zu tun. Dann nehmen wir wieder den Stift zur Hand und untersuchen ihn nochmals ganz genau und beobachten auch wieder diesen Vorgang. Man kann fast eine Wette darauf abschließen: beim zweiten Mal wandern unsere Augen und die tastenden Hände auf völlig anderen „Routen" über den Stift! Hinzu kommt, dass auch unsere Beobachtung der Beobachtung eine andere ist. Wir entdecken sowohl bei der Beobachtung als auch bei der *Metabeobachtung* Neues, was uns vielleicht vorher nicht aufgefallen war. Beispielsweise hat der Stift eine Gravur, die auf den ersten Blick nicht leicht zu erkennen ist usw.; oder der beobachtende Blick nimmt die Wahrnehmung plötzlich verändert und verändernd wahr.

Diesen Phänomenen soll im Experiment Rechnung getragen werden (obwohl das *so* kaum zustande gebracht werden kann – das liegt wohl in der Natur der Sache), indem geradewegs *klinische* Laborbedingungen geschaffen werden, die sicherstellen sol-

---

[35] Herbert WITZENMANN, *Goethes universalästhetischer Impuls. Die Vereinigung der platonischen und aristotelischen Geistesströmung*, Dornach 1987, S. 47.

[36] Ebd., S. 48.

len, dass die Bedingungen immer gleich und die Ergebnisse wiederholbar sind. Es ist nicht schwer einzusehen, dass damit eine *eklatante Verzerrung der Wirklichkeit* vorgenommen wird. Die von mir so genannte *Idealisierung der Weltphänomene* ist im eigentlichen Sinn genau das Gegenteil. Es wird nicht *idealisiert*, sonder *reduziert*, was dann zu Interpretationen der Weltwirklichkeit führen kann, die mit dieser nicht das Geringste gemein haben. (Kein Wunder also, dass es zu so satirischen Einlassungen kommt, wie in dem berühmten Lied aus der *Mundorgel*: „Die Wissenschaft hat festgestellt, festgestellt, festgestellt...“).

Wie weit diese Entfremdung von Wirklichkeit gehen kann, läßt sich exemplarisch an Äußerungen des Psychiaters und Neurologen Hoimar von Ditfurth darstellen, wenn er sagt:

> „Betrachten wir die Tatsachen. Gefühle und Stimmungen sind [...] der Widerschein der in unserem Zwischenhirn jeweils aktiv werdenden angeborenen Programme. Als Besitzer eines Großhirns können wir [...] gewissermaßen nicht umhin, die sich an uns selbst abspielenden Auswirkungen dieses angeborenen Verhaltensrepertoires zu erleben, auch wenn es auf Grund seiner Lokalisation im Zwischenhirn unserem willtenlichen Zugriff entzogen bleibt. Gefühle und Stimmungen sind [...] nichts anderes als die Art und Weise, in der wir unsere Instinkte erleben.“[37]

Und nur wenige Zeilen weiter heißt es dann:

> „[W]enn wir nur aufmerksam und unvoreingenommen genug nach ihnen suchen, dann finden wir auch in der von uns bewußt erlebten, gegenständlichen und objektiven Welt als Resultat unserer Stimmungen alle die Kriterien wieder, die wir als charakteristische Wesensmerkmale der archaischen Wirklichkeit des Zwischenhirns kennen gelernt haben.“[38]

Wo, bitte, finden wir diese „Kriterien“? Aha, in der „objektiven Welt“. Erstens steht Ditfurth im Begriff, ins rein Spekulative abzugleiten, wenn er von der „archaischen Wirklichkeit“ spricht. Wie ist denn *die* wohl von einem Neurologen zu ermitteln? Befragung von Augenzeugen? Nein, augenscheinlich versucht er sich auf dem Gebiet der *Inferenz*, indem er Spekulationen *über* die „archaische Wirklichkeit“ im Gestus eines Jetztmenschen *fortschreibt*.

Aber es kommt noch schlimmer. Das Übelste, was einem „Wissenschaftler“ passieren kann, ist nun mal der Verlust der *objektiven Grundlagen* für das eigene Forschen. In seiner Argumentation, jedoch, kommt Ditfurth zu dieser Schlussfolgerung:

> „So erweist sich die meist als selbstverständlich vorausgesetzte Objektivität unserer Welt, ihre fraglos erscheinende Eindeutigkeit als Illusion.“[39]

„Fraglos“, hm? Wer fragt denn nicht? Hat Ditfurth nie etwas vom *Zweifel* gehört? Natürlich ist die Welt in dem Sinne eine Illusion, wie sich schon gezeigt hat, doch fragt man sich doch auch gerne, woher diese Illusion kommt! In diesem Falle ist es anzunehmen, dass wir es mit so genannten Wissenschaftlern zu tun haben.

Die „fraglose“ Annahme und Weiterführung von so genannten „Erkenntnissen“ zeichnen nicht nur viele Wissenschaftler aus, sondern scheint den etablierten Wissenschaften selbst mittlerweile inhärent. Es wird nicht mehr nachgedacht – zumindest nicht in den „maßgeblichen“ Kreisen. Wie anders ist es zu verstehen, dass derartige Widersprüche auf nur wenigen Seiten zu finden sind? Und nicht nur Widersprüche,

---

[37] Hoimar von DITFURTH, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins*, München 1984[6], S. 272.

[38] Ebd., S. 273.

[39] Ebd., S. 275.

sondern gar argumentative Nachlässigkeiten von einer Tragweite, die von mitdenkenden Menschen in den wenigsten Fällen einigermaßen ausgelotet worden ist.

Dabei geraten einige fundamentale Erkenntnisse über das Wesen des Denkens und seiner Welt aus dem Blickfeld. Man könnte es vorweg als einen *weltanschaulichen* Streit betrachten, ob wir hier von einer rein *mechanisch* aufgebauten Welt sprechen können, oder ob wir es nicht doch mit *psychologischen* „Prozessen" zu tun haben. Ich denke, dass mein Standpunkt mittlerweile klar geworden ist, und ich denke auch (aber das genau steht ja zur Debatte), dass ich hier ein Argumentationskontinuum dargelegt habe, das in sich schlüssig ist und greift. Wie anders muss man da Schriften beurteilen, die gedankenlos vorgekaute Sinnlosigkeiten tradieren, obwohl diese in keinster Weise zu substantiieren sind, trotz der Tatsache, dass dies schon eine beträchtliche Zeit so geht und selbst den gutwilligen Geist in unserer „Denktradition" *verpestet* hat.

Ich denke hier zunächst an ein interessantes Werk in Koproduktion von Manfred Eigen und Ruthild Winkler, welches sehr aufschlussreich hinsichtlich neuerer naturwissenschaftlicher Anschauungen ist.

Die Autoren bemühen sich, gegenüber dem wissenschaftlichen „Mainstream" neutral und unvoreingenommen zu sein. Und doch kann man unter anderem folgende Passage lesen, die im Zusammenhang mit Symmetrien im molekularen Bereich entstanden ist:

> „In einem langwierigen Evolutionsprozess wurde die zufällig entstandene Kette [eines Proteinmoleküls] Schritt um Schritt so abgeändert, dass sie sich in charakteristischer Weise falten konnte und dadurch ausgesuchte Wirkgruppen auf engstem Raum, im so genannten aktiven Zentrum des Moleküls zusammenführte. Diese können nunmehr wie die einzelnen Teile einer Maschine kooperativ auf das „molekulare Werkstück", das Substrat, einwirken. Die Proteine sind wohl als die kleinsten uns bekannten Maschinen anzusehen. Sie schneiden, verschweißen, tauschen aus, sortieren, transportieren und transformieren, und jedes der Protein-Moleküle dient einem ganz bestimmten Zweck. Monod bezeichnete sie daher als „teleonomische Strukturen". Ihr Aufbau gehorcht keinem ästhetischen Prinzip. Zweckmäßigkeit ist – genau wie bei einer vom Menschen erdachten und konstruierten Maschine – das einzige Postulat."[40]

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass ich bei derlei Sätzen ein gewisses Unbehagen empfinde. Das liegt vor allem daran, dass die Autoren beispielsweise *Metaphern* benutzen und diese auf eine Wirklichkeitsebene heben, welche ihnen nicht gebührt. Will sagen, hier werden Bilder zu Entitäten und bekommen dadurch – zumindest aus der Sicht der Autoren, wie ich meine – ein *Eigenleben*, das ihnen auf der Seinsebene nicht zusteht. Wer hätte den wohl diese „Maschinen" gebaut, von denen da die Rede ist? Kann das die Entität, die wir „Gott" nennen, gewesen sein?

Außerdem sind Verben wie „schneiden", „verschweißen" und dergleichen wohl kaum als Charakterisierung der Wirklichkeit zu verstehen, sondern ausschließlich *bildhaft*. Dennoch wirkt die Lektüre im Allgemeinen so, als würde diese Tatsache letztendlich übergangen. Das spiegelt eine Weltsicht wider, die einfach nicht genügend durchdacht ist. Modelle von Wirklichkeit werden für eben diese gehalten (speziell in dem Sinne des zu Anfang behandelten Wirklichkeitsbegriffs).

Noch arger wird es, wenn sie ins Anekdotische geraten, um einen bestimmten Punkt zu verdeutlichen.

---

[40] Manfred EIGEN und Ruthild WINKLER, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München 1985, S. 146.

„Ein Experiment ist immer eine Frage an die Natur. [...] (Ein sehr selbstbewusster Theoretiker soll einmal auf den Einwand, „und was ist, wenn die experimentellen Fakten der Theorie widersprechen?“ geantwortet haben: „Um so schlimmer für die Fakten!“)“[41]

Ich möchte nicht behaupten, dass dies auch die Meinung der Autoren ist, doch diese Äußerung wirft ein bezeichnendes Licht auf die gesamte Strömung naturwissenschaftlichen Denkens der etablierten Variante. Man biegt sich die Dinge so zurecht, wie man sie haben möchte, ohne die geringste Zur Kenntnisnahme dessen, was tatsächlich hinter dem steht, was da vielfältig und in allerlei mehr oder weniger lächerlichen Variationen abgesondert wird. Denn es ist doch wohl klar, dass wir uns die Welt und ihre Erscheinungen so darstellen, wie es unseren Vorstellungen entspricht. Nur wird gemeinhin die Vorstellung als das „wahre“ Abbild der Wirklichkeit angesehen, ohne dass sie das jemals leisten könnte. Das fängt ja schon – wie wir gesehen haben – bei der mathematischen Beschreibung an und hört dort längst nicht auf.

Nehmen wir den Begriff der *Unendlichkeit* nochmals auf. Die Implikationen dieses Begriffs sind selbstverständlich nicht *vorstellbar*, aber *denkbar*. Wenn in der Hinsicht wenigstens schon einmal sauber unterschieden würde, wäre uns bereits viel geholfen. Im Bereich der Geometrie scheint diese Unterscheidung schwammig zu werden. Ist ein geometrischer Körper vorgestellt oder gedacht? Dies läßt sich sowohl konzeptionell als auch methodisch rasch lösen. Wäre der fragliche Körper *vorgestellt*, dann müsste es zu ihm ein erschienenes Pendant in der Welt geben, da Vorstellungen im Allgemeinen so funktionieren.[42] Er muss also *gedacht* sein, *gedankliches Produkt* sein, da erstens methodisch die Unterscheidung nicht mehr geschehen könnte, und zweitens konzeptionell ideale Körper immer nur gedacht, aber nicht vorgestellt werden können. Sobald Vorstellung ins Spiel kommt, haben wir es mit Abbildern von Körpern der erschienenen Welt zu tun und nicht mit idealen Körpern.

Die Vermischung dieser Konzepte in der Naturwissenschaft führt zu konzeptionellen Schräglagen, die sich potenzieren, wenn nicht zwischendurch auf der *gedanklichen* Ebene Abhilfe geschaffen wird. Daher – unter anderem – kommt das Primat des Denkens zum tragen.

▪ Den Bereich der Kausalität haben wir bereits erörtert, doch sind an dieser Stelle nochmals einige Bemerkungen vonnöten. Worauf ich vorher nämlich nicht näher eingegangen bin (weil es nämlich eher hierher gehört), ist das Problem der Triade von *Ursache*, *Anlass* und *Wirkung*.

Vielfach wird die *Ursache* eines Kausalzusammenhangs mit seinem *Anlass* verwechselt. So kann zwar ein Jubiläum Anlass für eine Feier sein, keinesfalls aber ihre Ursache. Zugegeben, in diesem Beispiel ist der Unterschied noch sonnenklar, doch kann es Gebiete geben, in denen er nicht mehr so deutlich hervortritt.

Überhaupt einen Kausalzusammenhang zu ermitteln wird besonders schwer in der *Quantentheorie*, und es scheint so, als hätte sich hier eine gewisse Beliebigkeit in der Auslegung eingeschlichen. Beispielsweise hat es manchmal den Anschein, als müsse man sich beim Licht *entscheiden*, ob man es als *Welle* oder als *Teilchen* anzusehen hat. Dem ist aber überhaupt nicht so, wie einem so ziemlich jeder heutige Physiker sagen kann.

---

[41] Ebd., S. 136.

[42] Die Tatsache, dass man geometrische Körper *auch* vorstellt liegt daran, dass man *Denkprodukte* nachvollzieht.

„Tatsächlich kann überhaupt alles, was mit einer Frequenz v schwingt, nur in diskreten Paketen der Masse hv/c^2 auftreten. Irgendwie bringt es die Natur fertig, eine konsistente Welt aufzubauen, in der Teilchen und Feldschwingungen dasselbe sind! Besser gesagt, die Welt besteht aus etwas Subtilerem, von dem die Wörter „Teilchen“ und „Welle“ nur teilweise angemessene Bilder vermitteln.“[43]

Es hängt also mit dem *Mangel an angemessenen Begrifflichkeiten* zusammen, dass wir uns vor den Welle-Teilchen Dualismus gesetzt sehen und nicht damit, dass die Welttatsachen plötzlich unsinnig geworden sind. (Zu Dichotomien und dualer Denkweise kommen wir später noch etwas ausführlicher). Darunter leidet unsere Interpretation. Erschwerend kommt hinzu, dass offenbar der Beobachter *als* Beobachter in das Geschehen auf der Quantenebene eingreift.

Dennoch gibt es die Möglichkeit einer Auslegung selbst hier, d.h. wie sind die ungewöhnlichen Ergebnisse der Quantentheorie eigentlich insgesamt zu bewerten? Allerdings kann man dabei in die gefährliche Nähe eines Zirkelschlusses geraten.

„Ist die Anwesenheit eines bewussten Wesens nötig, damit eine „Messung“ wirklich stattfinden kann? Ich glaube, dieser Ansicht würde nur eine kleine Minderheit unter den Quantenphysikern zustimmen. Vermutlich sind ja auch die menschlichen Beobachter selbst aus winzigen Quantenbestandteilen aufgebaut!“[44]

Wie soll denn das wiederum geschehen? Was ist denn wohl die *Funktion* einer Messung, wenn nicht dem Messenden Datenmaterial zu liefern? Und wer könnte eigentlich der Messende sein, wenn nicht ein bewusstes Wesen, das ja schließlich die Messung erst *entwickelt* um sie zu *instrumentalisieren* für einen Zweck, der doch nur dem Willen jenes bewussten Wesens entstammen kann? Mir scheint, dass es auch hier wieder zu einer Begriffsverwirrung gekommen ist, und dass man wohl *Zweck* und *Mittel* verwechselt.

Ähnlich heikel ist die Interpretation einzelner Teilgebiete der Quantentheorie. So ist die Fachwelt durchaus nicht einig, wie das *Unschärfeprinzip* von Heisenberg zu bewerten ist, das im Grunde besagt, dass es nicht möglich sei, zur selben Zeit den Ort und den Impuls eines Teilchens zu messen. Hier geht es nicht darum, warum das so ist (ich vermute, das hängt damit zusammen, das es eben eigentlich keine „Teilchen“ sind, s.o.), sondern wie diese Tatsache zu bewerten ist.

„Manche Beschreibungen verleiten zu der Ansicht, das sei eine Art eingebaute Ungeschicklichkeit des Meßverfahrens. Dieser Meinung zufolge versetzt im gerade betrachteten Fall der Versuch, das Elektron zu lokalisieren, ihm unweigerlich einen zufälligen „Stoß“; die Intensität dieses Stoßes ist in aller Regel so groß, dass das Elektron sehr wahrscheinlich mit einer hohen Geschwindigkeit, deren Größenordnung dem Heisenbergschen Prinzip entspricht, davonsaust. Aus anderen Beschreibungen erfährt man, die Unbestimmtheit sei eine Eigenschaft des Teilchens selbst, und seiner Bewegung sei eine inhärente Zufälligkeit eigen; mit anderen Worten, sein Verhalten wäre auf der Quantenebene eigentlich unvorhersehbar. In wieder anderen Darstellungen wird man darüber informiert, dass ein Quantenteilchen etwas Unbegreifliches sei, auf das die Begriffe des klassischen Orts und des klassischen Impulses nicht anzuwenden seien.“[45]

Nun kann man aber feststellen, dass dies nur für zwei Extreme gilt (wobei es immer wieder um die Interpretation geht; ich persönlich neige *unter diesen Umständen*

---

[43] Roger PENROSE, *Computerdenken*, übers. v. Michael Springer, Heidelberg 1991, S. 223. – Originaltitel: *The Emperor's New Mind*, New York 1989.

[44] Ebd., S. 220.

[45] Ebd., S. 241.

der letzteren zu), wenn nämlich entweder der Ort vollständig erfasst wird und der Impuls gänzlich unfeststellbar ist – oder umgekehrt.

Nehmen wir jedoch *Mittelwerte* an (nicht im Sinne der Statistiker, von denen vorhin die Rede war), so dass sowohl Ort als auch Impuls sich nicht vollkommen entgehen, so erhalten wir den Quantenzustand, den man ein *Wellenpaket* nennt. Dies ist selbstverständlich nicht gänzlich diskret, sondern eher „diffus", doch stellt es eine gewisse Nährung der Quantentheorie an die „klassische" Theorie dar.

Hier stellt sich allerdings die Frage nach dem Verhältnis von *Makrokosmos* (das Universum), *Mesokosmos* (die menschliche Alltagswelt) und *Mikrokosmos* (die Welt der Elementarteilchen). Die Quantentheorie zeigt uns bislang, dass es nur sehr starke gedankliche „Verbiegungen" schaffen, einen Abgleich zwischen den Ebenen *Mesokosmos* und *Mikrokosmos* auch nur annähernd zu erreichen.[46]

Es scheint so, als dass an den äußeren Rändern menschlichen Erlebens (*Mikrokosmos* und *Makrokosmos*) die Funktionen der Alltagswelt (*Mesokosmos*) außer Kraft treten.

Dem kann aber nach einer bestimmten Erwägung nicht so sein! Es ist wohl eher dies der Fall, dass das *Alltagsbewusstsein* – wenn man es denn so nennen kann – von gewissen Phänomenen keine Ahnung hat, da es auf die mesokosmische Ebene *ausgerichtet* ist und somit allerlei Dinge auszublenden hat. Dies hängt mit der allgemeinen physischen Konstitution des menschlichen Organismus' zusammen, der auf der mesokosmischen Ebene – naturgemäß – sein Überleben zu sichern hat.

Dies scheint mir mit der *Fokussierung* dieses Bewusstseins zusammenzuhängen. Dies wiederum ist stärkstens mit dem immer mal wieder erwähnten *Individuationsprozess* verbunden. Ich will mich nicht zu der Behauptung versteigen, dass dieser Prozess tatsächlich zielgerichteter Natur ist (solch eine Problemstellung sollte jeder für sich mit sich selbst ausmachen), aber es ist nicht von der Hand zu weisen, dass eine derart verstandesmäßige Reduktion des Bewusstseins (die in ihrer Art eine gewisse Berechtigung hat, da sie das Individuum stärkt; doch davon später mehr) erkauft wird mit der Schwierigkeit, Phänomene außerhalb des Mesokosmos geisitg unmittelbar zu erfassen (siehe das Zitat aus Penrose oben). Auf diese Weise werden geistige „Krücken" geschaffen, mit denen dann operiert wird. Im Grunde ist dagegen nichts einzuwenden, *wenn man sich dieser Tatsache bewusst bleibt*. Das ist, jedoch, bei weitem nicht immer der Fall. Wie oft werden in diesem Zusammenhang *Denkmodelle* als *Wirklichkeit* angesehen? Und dann haben wir es auch noch mit kreisläufigen Argumentationen zu tun.

> „Ich habe kein Hehl daraus gemacht, dass die Lösung der Rätsel der Quantentheorie darin bestehen muß, eine bessere Theorie zu finden. Das mag zwar vielleicht nicht die gängige Ansicht zu sein, aber ganz unüblich ist sie auch nicht [...]. Aber selbst wenn man glaubt, dass die Theorie irgendwann modifiziert werden sollte, gelten für das Wie enorme Einschränkungen."[47]

Das hier erwähnte *„Wie"* (obwohl Penrose es möglicherweise anders meinte) ist sicherlich der Schlüssel, da sich mittlerweile Physiker nicht mehr anmaßen, erklären zu wollen, *warum* es bestimmte Phänomene gibt; die Physik hat sich erfreulicherweise von einer *präskriptiven* zu einer *deskriptiven* Wissenschaft gewandelt, obwohl es mehr

---

[46] Ich glaube, es ist nicht notwendig, hier im Einzelnen auf diesen Komplex einzugehen. Wer mehr wissen und tiefer eindringen will, sei auf das Buch von PENROSE verwiesen.

[47] Ebd., S. 291.

den Anschein hat, als sähe sie sich dazu mehr oder weniger genötigt durch die Faktenlage.

Und doch gibt es eine merkwürdige Mischung von Allmachtphantasien und Resignation angesichts dessen, was immer mehr offenbar hervortritt: nämlich der Tatsache, dass hier bewußtseinsmäßige Phänomene die mechanistisch-materialistischen Vorstellungen zunichte machen, obwohl das immer noch nicht wirklich (d.h. auch *wirkmächtig*) gesehen wird.

> „Das Problem einer möglichen Substruktur der Leptonen [subatomarer Teilchen] und Quarks [dito] steht im Zusammenhang mit einer Frage, die heute viele Physiker bewegt. Gibt es eine endgültige Theorie der Materie oder nicht? Falls es sich in der Tat erweist, dass die Leptonen und Quarks eine Substruktur haben, so ist es ein Leichtes, sich vorzustellen, dass sich dieses Spiel wiederholt, möglicherweise ohne Ende. Es könnte im Prinzip eine unendliche Anzahl von Stufen in der Substruktur geben. Die Rishonen [dito] oder Haplonen [dito] würden ihrerseits aus noch kleineren Konstituanten bestehen usw. In diesem Fall gäbe es natürlich kein Ende der Erforschung der Substruktur der Materie.“[48]

Den *Unendlichkeitscharakter*, allerdings, kann lediglich – wie wir bereits deutlich sehen konnten – der *Geist* beanspruchen. Das behagt natürlich allen denen nicht, die im materialistisch-positivistischen Denken „erzogen“ worden sind. Deshalb gibt es auch gewisse Abwehr*mechanismen*, die sehr bezeichnend sind.

> „Noch vor etwa zehn Jahren war es für einen Physiker schwer, sich vorzustellen, dass unter Umständen eine endgültige Theorie der gesamten Materie und der gesamten Physik konstituiert werden kann. Durch die Entwicklung der Elementarteilchenphysik seit etwa 1970 hat sich dies jedoch geändert. Für einige theoretische Physiker ist das Ende der Straße bereits in Sicht, und die Hauptfrage ist nur, wie lange man noch braucht, um dieses Ende zu erreichen.“[49]

Die hier wieder auftretende konzeptionelle Arroganz erinnert an die hübsche, kleine Anekdote, in der ein Teilchenphysiker, dem die Forschungsgelder entzogen werden, ganz entrüstet antwortet: „Aber um die nächste Ecke hätten wir es doch geschafft!“ Dies ist – meines Erachtens – zu *jedem Zeitpunkt* gültig! Und das gilt natürlich auch für die sogenannte „Superstringtheorie“, die allerdings die gesamte Diskussion noch über Jahre anheizen wird, da sich kaum jemand einig ist über dieses noch recht junge physikalische Gedankengebäude. Es mag vielversprechend sein – doch das hängt von der Interpretation ab.

▪ Man könnte den Eindruck haben (allerdings wäre das nichts anderes als eine Form der Interpretation), dass in dem vorliegenden Buch dem sogenannten *Kreationismus* das Wort geredet würde. Tatsächlich verhält es sich so, dass ich den *Evolutionsgedanken als solchen* grundsätzlich bejahe; dafür sprechen nicht nur die Fakten, sondern auch die Geisteshaltung, die von einer *Entwicklung* des Geistes- und Weltgeschehens ausgeht. Offenbar sind nur die „Vorzeichen“ andere. Immerhin wird zumeist von einer „blinden“ Natur ausgegangen, die sich allmählich aus den Niederungen herumwabernder Materie zu lebendigen Organismen hinausgeschwungen hat. Ich will hier nicht auf die „berühmten“ Affen eingehen, die, auf eine Schreibmaschine einhackend, irgendwann Sonette von Shakespeare produzieren sollen.

---

[48] Harald FRITZSCH, *Quarks. Urstoff der Welt*, München 1984[6], S. 300.
[49] Ebd., S. 301.

Selbstverständlich gibt es gewisse *Gesetzmäßigkeiten auf rein materieller Ebene* für Entwicklungen, die sich eben dort abspielen, doch ist das wohl kaum als *Ursache*, sondern vielmehr als *Anlaß* für bestimmte Entwicklungsstufen, die durchlaufen werden, um Organismen – seien sie niederer oder höherer Natur; was immer damit ausgesagt sein mag – zur Erscheinung zu bringen. Demgemäß läßt sich sagen, dass das *Materielle* durchweg als *Anlaß* zu werten ist, hingegen das *Substantielle* oder *Geistige* sich als *Ursache* darstellen läßt.

Trotz grundsätzlich materialistischer Argumentation findet man auch bei den *hard scientists* Zweifel an dieser Lehre, die in letzter Konsequenz selbstverständlich nicht haltbar ist, obwohl sie an der Oberfläche gedankenlos und doch vehement verfochten wird. Neben vielen sehen wir hier auch Rupert Riedl, der in seinem Buch *Die Strategie der Genesis* folgende Aussage über die Kausalität macht:

> „Da zeigt es nun sogleich, dass wir gar nicht wissen können, ob jenem Zusammenhang von Ursache und Wirkung, den wir als kausal erleben, überhaupt eine reale Sache in der Natur entspricht. Schon Hume hat vermutet, dass es sich wohl nur um eine Vorstellung, ein begriffliches Symbol für die oft beobachtete Wiederholung zeitlicher Aufeinanderfolgen handelte. Kant dagegen hat Kausalität als ein A-priori zu jenen Grundvoraussetzungen gestellt, die vor jeder Vernunft unserem Denken vorgegeben sein müssen. Beides wird ziemlich richtig sein. Seit unserer Kausalitätshypothese kennen wir die Kausalität ebenso als notwendiges A-priori des Individuums wie als A-posteriori seines Stammes; und das wir nur näherungsweise erfahren können, was die Dinge nun an sich wirklich wären, das ist uns auch schon bekannt. Diese bescheidene Annahme ist jedenfalls soweit bewährt, wie das Lebendige bislang in der von ihm widergespiegelte Welt überlebte. Betrachten wir also die Annahme von Kausalität als nützlich.“[50]

Wie hübsch werden hier wieder die Begrifflichkeiten vermengt! Was ist – beispielsweise – ein „begriffliches Symbol“ oder woher kommen etwa „die Dinge an sich“? Haben wir es denn immer wieder mit Gedankenlosigkeit zu tun? Wenn wenigstens die Axiomatik konsequent durchgezogen würde, wäre ja schon einiges gewonnen! Stattdessen werden wir von derlei Autoren immer wieder mit *wischi-waschi* Argumenten konfrontiert, die uns eher zwei Schritte zurück als einen vorwärts bringen. Und dies in der *Biologie*, die doch die *Wissenschaft des Lebens* sein soll und will.

Na ja, letztlich sollte man vielleicht doch nicht so hart ins Gericht gehen mit Autoren, die immerhin den Zweifel in ihren Schriften zulassen können – selbst wenn sie es nicht bewusst tun. Abschreckender sind da solche, die – so kommt es zumindest rüber – über jeden Zweifel erhaben zu sein scheinen.

Ich hatte es als einigermaßen positiv bewertet, dass die Physik sich verabschiedet hat von der Haltung, sie könnte physikalische Phänomene *erklären*, und sich statt dessen nunmehr darauf beschränkt, diese Phänomene zu *beschreiben*. Es scheint nun so, dass die jüngere Biologie diesen Reifungsprozess erst noch vor sich hat. Die Euphorie des Erfolges scheint den Vertretern dieser Zunft wohl zu Kopfe gestiegen zu sein.

> „So kann man von einer theoretisch fundierten Wissenschaft von den Lebewesen erst sprechen, seit im Studium des Organischen – neben der bloßen Beschreibung (Deskription) – das Postulat einer kausalen Erklärung desselben geltend gemacht wurde, und nachdem die Mannigfaltigkeit der Organismen einheitliche Prinzipien abgewonnen worden waren, die über das Sammeln von Tatsachenmaterialien hinausgehende, pflanzliche und tierische Lebewesen in gleicher Weise umfassende (theoretische) Konzepte ermöglichten.“[51]

---

[50] Rupert RIEDL, *Die Strategie der Genesis*, München 1984[4], S. 92f.

[51] Franz M. WUKETITS, *Grundriss der Evolutionstheorie*, Darmstadt 1989[2], S. 10.

Diese Worte haben mit der Bescheidenheit eines Riedls doch kaum mehr etwas gemein. Außerdem sollte zu fragen sein, was denn hier unter „Erklärung“ zu verstehen ist. Wuketits wird wohl kaum in der Lage sein, die *Gründe* für die Erscheinung des lebendigen Organismus’ darzulegen, selbst wenn er es behauptet, indem er sagt, das Leben sei entstanden aus den bekannten *Mechanismen* der Evolution. Doch ist das wirklich eine *Erklärung*? Es sagt doch wirklich nichts aus über die Gründe, aus denen sich allein Leben als Erscheinung in der Welt manifestieren konnte. Aus der bekannten Argumentation können wir nicht umhin, eine geistige Motivation für dieses Phänomen zu konstatieren. Wäre es rein mechanisch, kämen wir auf allerlei abstruse Dinge, die letztlich nicht mehr ernst genommen werden können. (Und das würde sich schließlich *potenzieren*).

Hierzu gehört etwa die so genannte *genetische Isolation*, die zwar beschrieben wird, deren Widersprüchlichkeit jedoch in keinster Weise wahrgenommen oder gar erörtert wird. Diese sagenhafte Beschreibung liest sich bei Wuketits so:

> „Neben der räumlichen Trennung (geographische Isolation) von Individuen einer Population kann zunächst fortpflanzungsbiologisch eine Isolation bedingt werden, wenn in einer Population beispielsweise Varianten mit abweichenden Kopulationsorganen auftreten oder abweichende Paarungszeiten die Panmixie verhindern (paarungsbiologische Isolation). Ferner kommt oft eine Trennung durch Mutanten (worunter hier abgeänderte Variationen zu verstehen sind) zustande, welche mit der jeweiligen Ausgangsform nicht mehr vermischt werden (genetische Isolation).“[52]

Ich denke, dass hier die *Panmixie* der entscheidende Faktor ist. Es scheint ja fast unmöglich – es sei denn, man dehnte de Faktor Zeit über Gebühr aus, was hin und wieder getan wird – dass es eine Vergemeinschaftung einer Spezies gegeben haben könnte, die eine solche hier beschriebene „genetische Isolation“ für sich hätte nutzen können. Wie wahrscheinlich ist es eigentlich, dass zwei Mutanten unterschiedlichen Geschlechts zusammenkommen, um eine neue Spezies zu gründen? Ist es überhaupt möglich, dass zwei gegengeschlechtliche Individuen einer „neuen“ Spezies allein eine „neue“ Art hervorrufen können? Hier schein doch einiges *konstruiert*!

Das ist wohl der eigentliche Fehler der Naturwissenschaftler, dass sie Metaphern konstruieren, ohne dabei die schließlichen *Weltmetaphern* im Auge zu behalten. Das ist – in der Tradition der Evolutionstheorie – das Makel der Forscher um den Komplex der *künstlichen Intelligenz.*

Wir haben es hier *nicht* mit einer mechanischen Übertragung der menschlichen Kreativität auf Computer zu tun, weil ich das letztendlich für schier unmöglich halte. Selbst wenn Kreativität – wie auch immer man sie definieren möge – kein Zeichen für Geist ist, scheinen manche Verfechter der *künstlichen Intelligenz* genau hier ansetzen zu wollen. Hofstadter versucht es:

> “It is obvious that we are talking about mechanization of creativity. But is this not a contradiction of terms? Almost, but not really. Creativity is the essence of that which is not mechanical. Yet every creative act is mechanical – it has its explanation no less than a case of hiccups does. The mechanical substrate of creativity may be hidden from view, but it exists. Conversely, there is something unmechanical in flexible programs, even today. It may not constitute creativity, but when programs cease to be transparent to their creators, then the approach to creativity has begun.”[53]

---

[52] Ebd., S. 131.

[53] Douglas R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach. An Eternal Golden Braid*, New York 1980, p. 673. – *Es ist offensichtlich, dass wir von der Mechanisierung der Kreativität reden. Aber ist das nicht ein Wider-*

Wie kann man nur so närrisch sein, anzunehmen, dass Kreativität *mechanisch* sein könnte? Allerdings haben wir es hier mit einem der verbreitetsten Glaubenssätze der Vertreter der so genannten „künstlichen Intelligenz“ zu tun. Es ist offenbar so, als würde in diesem Fall das Pferd von hinten aufgezäumt. Diese Leute scheinen tatsächlich der Meinung zu sein, dass sich Bewusstseinsinhalte einstellen, wenn man bestimmte *äußere Bedingungen* schafft, die entsprechend ihrer Ideologie diese Inhalte erzeugen, obwohl diese Ideologie uns verspricht, dass wir ihr entsprechend das aufbauen wollen, auf dem wir bereits stehen! Will noch jemand was sagen?

Hofstadter geht offenbar davon aus, dass Kreativität auch – wie bei Computerprogrammen üblich – einem Algorithmus unterliegt; ansonsten würde er wohl kaum auf eine mechanistische Erklärung kommen. Doch die hat ihre Fallstricke, die nicht zu übersehen sein dürften.

> „Stellen wir uns ein gewöhnliches Computerprogramm vor. Wie ist das entstanden? Ganz natürlich nicht (direkt) durch natürliche Selektion! Menschliche Programmierer haben es erdacht und sich vergewissert, dass es die beabsichtigten Tätigkeiten korrekt ausführt. [...] Manchmal mag ein Computerprogramm seinerseits von einem anderen, übergeordneten Programm „geschrieben“ worden sein, doch dann ist dieses „Oberprogramm“ wiederum das Produkt menschlichen Scharfsinns und menschlicher Erkenntnis; das Programm könnte auch durchaus Bestandteile enthalten, die das Produkt anderer Computerprogramme sind. Aber in jedem Falle ist (mindestens) ein menschliches Bewußtsein für die Gültigkeit und die Gesamtkonzeption des Programms verantwortlich.“[54]

Es ist also deutlich zu sehen, dass die Vorstellungen von Hofstadter, oder in noch verstärkter Form diejenigen von Marvin Minsky oder Terry Winograd eher abwegig sind. Es ist einfach nicht einzusehen, dass mechanische Prozesse dem Geistigen das Wasser reichen können, zumal dann, wenn man sich auf das Gebiet des *Denkens* begibt, um dort in einer Weise zu wildern, die damit absolut nichts mehr zu tun hat.

▪ Das Naturwissenschaftliche hat sicherlich seine Verdienste, aber wenn es sich aufschwingt zur einzig selig machenden Praxis des menschlichen Bemühens, dann gibt es Schwierigkeiten. Oftmals scheint es so, dass Naturwissenschaftler sich nicht zu schade sind zu sagen, sie seien die Menschen, die erstens dem Rest der Menschheit den Weg weisen und zweitens die Weisheit mit Löffeln gefressen“ haben wollen. Dabei fehlt ihnen eigentlich die Weisheit, einzusehen, dass nicht die gesamte Welterklärung in ihren Händen liegen *kann*. Beispielsweise ist es nicht einzusehen, dass *Natur*wissenschaftler sich im Bereich der *Sozial*wissenschaften aus dem Fenster hängen. Darüber hinaus fehlen ihnen ganz offensichtlich gewisse Denkformen, die ihnen die Möglichkeit geben könnten, über ihre eigenen engen Denkgewohnheiten hinaus zu helfen in der Lage wären. Das wäre zumindest notwendig, um über den Absolutheitsanspruch vieler Naturwissenschaftler hinauszukommen. Doch gerade das ist häufig nicht der Fall, weil nicht über den eigenen „Tellerrand“ hinausgesehen wird.

---

spruch in sich? Beinahe, aber nicht wirklich. Die Kreativität ist die Essenz dessen, was nicht *mechanisch ist. Doch jeder kreative Akt* ist *mechanisch – seine Erklärung ist nicht anders als die eines Falles von Schluckauf. Das mechanische Substrat der Kreativität mag außerhalb der öffentlichen Betrachtung liegen, aber es existiert. Anders herum gibt es etwas Unmechanisches in flexiblen Programmen, sogar heute. Es mag nicht unbedingt Kreativität ausmachen, aber wenn Programme aufhören, transparent zu sein für diejenigen, die sie geschaffen haben, dann hat der Ansatz für Kreativität begonnen.*

[54] PENROSE, a.a.O., S. 404.

> „Es ist eben so, allvertraute Tatsache, unbedacht hingenommen, statt als Grundtatsache formuliert und als eigenes Denkthema durchdacht zu werden – nämlich, dass es zweierlei Wahrheiten gibt: auf der einen Seite die alltäglich-praktischen Situationswahrheiten, die freilich relative, aber [...] genau die Praxis jeweils in ihrem Vorhaben sucht und braucht. Auf der anderen Seite die wissenschaftlichen Wahrheiten, und deren Begründung führt eben auf Situationswahrheiten zurück, aber in einer Weise, dass die wissenschaftliche Methode ihrem eigenen Sinne nach dadurch nicht leidet, da auch sie gerade diese Wahrheiten gebrauchen will und gebrauchen muss.“[55]

Diese Multiplikation von Wahrheiten ist natürlich ein Phänomen, mit dem Naturwissenschaftler doch ziemlich schlecht leben können. Das liegt selbstverständlich vor allem daran, dass Naturwissenschaften in ihrem Selbstverständnis davon ausgehen, dass es *eindeutige* Antworten darauf geben sollte, was in der Fragestellung selbst von ihnen erwartet wird. Doch wie begibt es sich, wenn diese Leute sich darauf kaprizieren, für soziale Fragen die Antworten zu finden? Der Protagonist dieser Ambitionen ist natürlich Edward Wilson, der es unternimmt, auf rein biologistische Art die menschlichen Verhaltensweisen zu erklären. Das hat allerdings so seine Probleme:

> “Is suicide common? Then people must carry a „suicide gene“ selected because it frees resources for relatives left behind. Is suicide rare? Then people must carry a gene that makes them tough it out in order to care for relatives. „A theory that explains everything and its opposite [...] is not science.“[56]

Leider gibt es immer noch genügend so genannte „Naturwissenschaftler“, die genau das als Wissenschaft ausgeben, obwohl sie es tatsächlich besser wissen müssten. Ich will dennoch nicht verschweigen, dass es mittlerweile auch Wissenschaftler gibt, die durchaus anders denken. Dabei sind sicherlich Namen zu nennen wie der von Fritjof Capra und anderen, die versuchen, über das Machwerk ihrer eigenen Zunft hinaus zudenken. Sicherlich ist ein weiterer Name hier angebracht, nämlich Timothy Leary, der weit über das hinausgegangen ist, was so genannte Psychologen normalerweise von sich geben. Die Tatsache, dass Wissenschaftler *über sich hinaus* denken können, wie das nun mal in der heutigen Zeit geschieht, kann einen nur mit einer positiven Stimmung erfüllen.

---

[55] HUSSERL, *Krisis*, a.a.O., S. 135.

[56] Sharon BEGLEY, „Why Wilson’s Wrong“, in *Newsweek*, June 22, 1998. – *Ist Selbstmord etwas Übliches? Dann müßten Menschen ein „Selbstmorgen“ haben, das dadurch selektiert würde, dass es Ressourcen freimacht für die hinterlassenen Verwandten. Ist Selbstmord etwas Seltenes? Dann müßte es ein Gen geben, das die Menschen es aushalten läßt, damit sie für die Verwandten sorgen können. „Eine Theorie, die sowohl alles und sein Gegenteil erklärt [...] ist keine Wissenschaft.“*

Philotheos **5** (2005) 394-401

Vasilije Vranić
Belgrade

Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate?

In 1942 William Temple in *Christianity and the Social Order* established several principles for a Christian attitude towards family, the sanctity of the individual, and the principle of fellowship. Even though these principles were a general expression of common moral concepts, acceptable to non-Christians as well as Christians, disagreements arose as soon as they began to implement them[1]. These disagreements were supported with logical arguments from both sides and none of them could prevail.

The tendency of contemporary moral rhetoric for endless disagreements, according to Alasdair MacIntyre, is one of its most striking features. These disagreements are not only interminable, but also appear to have no finishing point for the debate, because even though the views are repugnant, they have equal moral validity. MacIntyre concludes that it seems there could be no final moral agreement in our culture[2].

On the other hand, in the recent past (second half of the 20th C) there is an ever-growing quest for global ethics as the result of socio-economical changes in the world[3]. This quest was an expression of an immanent longing within religious people who realized that 'old certainties in politics, economics, social affairs and religion no longer convince'[4]. It resulted in a Declaration on global Ethics adopted by the Parliament of the World's Religions in 1993 in Chicago[5]. Unfortunately, the content of that Declaration was as broad as that of Temple and as we can see there is no consensus regarding the implementation of the articles in the Declaration. However, it was a valiant effort toward contributing to Christian and ecumenical Ethics and played a significant role in reviving constructive discussion.

The purpose of this essay will be to examine recent moral quests for coherence in moral decision-making and offer an answer to the question: Can Christian Ethics take a coherent place in public debate? In presenting the problem, I will start by determining the present role of Christian Ethics in public debate. Then I will give a brief exposition of Duncan Forrester's analysis of the Middle Axioms ethical thinking and its '*procedure* in ecumenical social ethics and a *logic* of the proper relationship of theology and public policy', as presented in his *Beliefs, Values and Policies*[6], since it seems to me

---

[1] Duncan Forrester, *Beliefs, Values and Policies*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 23-24.
[2] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth, 1981, p. 6.
[3] vide: John Atherton, *Public Theology for Changing Times*, London: SPCK, 2000, p. 2.
[4] ibid., p. vii.
[5] *Yes to a Golbal Ethic*, Hans Kung (ed.), London: SCM Press, 1996, p. 9-11.
[6] *Beliefs, Values and Policies*, p. 17.

that this way of ethical thinking corresponds to the needs of our present secularised pluralist society. Finally, I will offer a personal opinion on the ground of the research conducted and presented here.

Role of Christian Ethics in Public Debate

It is clear that we live in a secular age and the voice of theology does not have the same weight as it had in past. We no longer have established values, nor does Christianity have a privileged place in public debates[7]. Because of this, one might expect to find religion only in vestiges, but somehow religion experiences revival in many aspects of public life. It has been fittingly observed that politicians often use theological language and theologians increasingly make contributions to public debate[8]. However, this contribution is very limited in terms of Christianity being on equal terms with other contributors. On the other hand, the humanist fraction of our society constantly attempts to substitute Christian influence on public morality, reputedly because of its regressive nature and inability to follow recent socio-economic developments[9]. Now Christianity has to earn its place in debates like all other contributors and participants, and is no longer a 'given' authority[10]. There is one question that arises from what we said above: what is the present role of Christian Ethics in secular society's debates?

Despite Christian language being very much present in recent public debates, most Christian values are questioned in order to be replaced by a 'kindlier and higher' ethic. This is certainly a tendency of modern intelligentsia, that this era of domination of empirical science will not be satisfied with established ethical views and seeks their rapid development and adjustment to contemporary needs.

One would expect this pressure on Christian Ethics to have negative consequences on its development, and that it would leave on its discourse a significant mark of prejudice in favour of modernity, at the expense of established Christian values. Fortunately, most prominent Christian Ethicists are aware of them in different ways, e.g. those with liberal views are working with a clear sense of Christian ecclesiology, and thus compensating for traditional values, or those with no sense of ecclesiology link their ethic very clearly to traditional values[11].

External pressure on Christian Ethics bore some good fruit. The humanist rapprochements made Christian Ethicists think their Ethics afresh[12], and make it more responsive to contemporary needs. Rev. Malcolm Brown rightly pointed out that this process of re-thinking and adjusting to present needs made Christian Ethics one of the fastest moving Christian disciplines[13]. Its task of solving ethical dilemmas becomes more difficult with the development of science (e.g. genetic engineering, development of medical technology, global economy, etc.), which is the vital link in the industrial and economic chain. The proceeding rapid industrialization and economic growth and

---

[7] ibid., p. 6.

[8] ibid., p. 1.

[9] John Atherton, *Public Theology for Changing Times*, London: SPCK, 2000, p. 2.

[10] ibid., p 6.

[11] Rev. Malcolm Brown, Principle of the EAMTC, Seminar on Christian Ethics, CTF-Cambridge, 19/05/03.

[12] Rev. Cyril Rodd, The Basis for Christian Ethics, in: *Important Moral Issues*, A. W. Hastings and E. Hastings (ed.), Edinburgh: T&T Clark, 1966, p. 19.

[13] Rev. Malcolm Brown, Seminar on Christian Ethics, 19/05/03.

demographic explosion, brought fast social changes, and the development of new social and moral problems. These problems demanded an immediate and pertinent response by Christian Ethics, which leads to rapid development of ethical thought. Nevertheless we should not think that Christian Ethics in any way tries to keep up with social changes, for in this complicated process, scientific, social and ethical developments are interwoven and connected. Therefore, Christian Ethics simply had to move forward, because standing still or retaining archaic ethical views originally created in response to past situations, would cause its defeat not only in the academic field, but in the social field as well. Its discourse would no longer apply[14]. Consequently, Rev. Brown was correct when he said that Christian Ethics is one of the fastest developing theological disciplines.

This rapid development was not without impact on Ethics and ethicists. The variety of areas that Christian Ethics addresses called for a variety of views on those subjects. Even though those views were founded on the same ground (Christian Ethics), they often opposed each other.

Many Christian Ethicists hold that only by virtue of being Christian and by using Christian resources alone, are Christians able to resolve all Ethical problems. These ethicists argue that they should be able to do this using the Bible as their reference, i.e. their code of law, or if there is no way to understand the problem using Biblical principles, then they should eliminate it from their discussion as being inapplicable (meaning that the whole concept is simply un-Christian)[15]. The opposite pole of ethical thinking is the liberal theological approach, where human experience counts as a higher authority than Revelation. These two extremes appear to be an oversimplification of ethical problem-solving and an underestimation of the complexity of the problems present in our society. Between these two poles there is a wide spectrum of ethical thinking. Alasdair McIntyre demonstrates this in his book *After Virtue*. He gives an account of several 'burning' ethical issues (e.g. war, abortion etc), and presents the same problem from different perspectives. Each one is within Christian boundaries, but they nonetheless stand in opposition. How is this possible?

Robin Gill in his *Moral Leadership*, observes that "the very resources of Christian Ethics – Scripture, tradition, and ever elusive 'consensus fidelium' – are far too diverse to allow univocal approaches much credibility"[16]. When we add to this other differences that mark human nature (e.g. cultural and religious backgrounds, denominational and social ideas, etc.), the lack of coherence in Christian Ethics is not surprising. This incoherence is not new. We see that even the early church was not spared from divisions on problems of moral nature, e.g. treatment of *lapsi*, relations of Church and State after Constantine, etc[17]. This incoherence could be traced to the very beginnings of Christian Ethics, but it became more apparent after the beginning of sudden industrial and demographic growth.

In the first half of the 20th century there was a constant quest of society for a reconsideration and clarification of the link between Christian discourse and new moral

---

[14] *Public Theology for Changing Times*, p. 2.

[15] R. Gill, *Moral Leadership in a Post-modern Age*, Edinburgh:T&T Clark, 1997, p. 4.

[16] Ibid., p. 5.

[17] William Clebsch and Charles Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*, N.Y.-London: Harper Torchbook, 1967, p. 12-13.

problems. As a result, a new way of reconsideration and evaluation in moral decision-making was introduced that was very popular until the 1970's, and is known as *Middle Axioms*.

Middle Axioms as an Attempt for Singular Ethics

The Middle Axioms approach to solving moral problems arose as an attempt to bridge the chasm between fundamental ethical principles and detailed recommendations for solving particular problems. They were meant to determine the 'middle ground between general statements and detailed policies'[18]. However this middle ground should not be considered as an exact middle point between distant policies, but rather a process of clarification and convergence of two principles at the expense of neither.

As we mentioned earlier, one of the tasks of Christian Ethics is to provide solutions for contemporary public questions regarding moral decisions. The obvious question here is: Exactly how detailed should these answers be? According to Preston, 'the most common approach in Protestant circles was to stick to basic agreed moral principles and generalities'[19]. These general policies were seen as vacuous because they cannot be disputed, since they have no specific content. On the other hand if there were detailed recommendations, it could be argued that the issues were too involved and the details too unclear for a detailed prescription. Therefore, a need for 'intermediate principles, which are relevant and operational in a particular context'[20], emerged.

These intermediate principles, known as Middle Axioms, require a 'special *procedure* in ecumenical social ethics and a *logic* of the proper relationship between theology and public policy'[21] in order to be functional.

The Middle Axiom procedure implies an interdisciplinary group of people where all disciplines relevant to the problem will be represented. The relationship between these representatives will be based on general equality to avoid rivalry. Apart from representatives from different disciplines, representatives from different social classes should be included, since it could be argued that scientists, theologians and other scholars are members of an elite and not fully aware of the problems other classes' experience. Therefore policy making is unacceptable without representatives from all layers of society. Also, inevitably, these groups must be ecumenical in order to avoid a revival of confessional systems of social ethics[22] that could be dismissed by other confessions on that ground alone regardless of any ethical value. When these groups are formed they should aim to determine the facts and constraints of the situation and understand how these are analysed in the secular world in which we live[23]. The final stage in this procedure would be Christian judgement[24].

Even though the idea of a theologian as a distinguished character in public discussion has been rejected by many modern Christian Ethicists, some of them (e.g. Ian Ramsey) recognize the need for a distinctive contribution of theology to the discus-

---

[18] Ronald Preston, *Church and Society in the Late Twentieth Century*, London: SCM, 1983, p. 141.
[19] ibid., p. 142.
[20] *Beliefs, Values and Policies*, p. 16.
[21] ibid., p. 17.
[22] ibid., p. 18.
[23] ibid., p. 17.
[24] ibid.

sion[25]. This was reflected in the process of Middle Axiom thinking, since it begins within Christian boundaries and struggles to remain within them and not to give ground completely to any approach to the problem stripped of all links with theology.

Therefore, Middle Axiom thinking has four stages. Its *first stage* or *level* is determining the basis of the operation for Middle Axiom thinking. As we have said the basis would be Christian faith in general, free of any denominational constraints that cause rivalry and discord. This stage could be qualified as the establishment of a consensus of 'the essence of Christianity'[26]. It would be shared by all denominations.

The *second stage* is an actual beginning in ethical thinking, because the first stage was a general setting of the ground for establishing fundamental ethical principles. These derive from Christian narrative, but are often shared by many non-Christians. Therefore it could be argued that these are still within the boundaries of global ethics, since they have not yet been given a distinctive Christian image. At this stage these principles are very general, e.g. human dignity, family, nation, war policies etc[27].

The *third stage* is straightforward middle ground between general statements of principle and ultimate ends, i.e. action. This is the essence of Christian decision-making, known as Middle Axioms. There could be no decisions made without this mediation between general statements and action. One of the crucial prerequisites for Middle Axioms is a careful critical analysis of the context and the situation. This is why co-operation between theology and practical analysis is so necessary in the formulation of Middle Axioms[28]. This stage is distinctively Christian and is based on Christian faith and reasoning. The Ethical consensus on this level is almost unquestionable, since Middle Axioms, as we have seen, are only a stage towards detailed prescription in policy making. They are broad enough that any human of good will would accept them. It would be interesting to mention here that albeit there being an established understanding of the Orthodox Church as a strictly unionist and centrally oriented Church, strict on the matters of moral policy making, a change within it has been evident lately. According to my experience, the official Orthodox approach to policy making would be similar to that which we have seen taking place in the West. Recently, Orthodox Churches have seemed reticent to issue official detailed policies on modern ethical issues, and spiritual guidance seems to have been delegated to spiritual advisors guided by general policies. Most concrete decision-making was transferred to lay people who were most affected by them. This is especially evident in the Russian Orthodox Church, which is very well organized and leads the Orthodox Churches in the development of social programs. While other Churches generally considered solutions for each problem on the basis of fundamental ethical principles with no apparent established pattern, leaving everything to the consciousness of a particular spiritual advisor and the faithful, the Russian Church issued an official document stating the bases for its social teaching, that could be acceptable to all Orthodox Christians[29]. The most important point is that these bases are middle ground concepts. For example, the policy

[25] ibid., p. 19.
[26] ibid., p. 24.
[27] ibid., p. 25.
[28] ibid.
[29] See: Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church: http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd00e.htm 29/5/03.

on war affirms that war in general, is negative, but leaves the possibility for examining each particular case of hostility, for 'it is difficult to distinguish an aggressive war from a defensive war'[30]. Similar middle ground policy has been taken regarding capital punishment, marriage-divorce problems, and family formation. In the Serbian Church abortion is not allowed by the official rules of Church discipline. On the middle level, though, abortion is allowed in certain circumstances prescribed by doctors, e.g. when the mother's life is at stake, but no definite prescription is set. In such circumstances it is the mother's decision. In the aforementioned Bases of the Russian Church even some contemporary bioethical moral issues have been addressed. The most striking is the issue of cloning that troubles so many Christians, where an interdisciplinary group analysed the process of cloning and set some general principles when it could be acceptable for Orthodox Christians[31]. All these examples show that Middle Axiom ethical thinking is not entirely strange to the Orthodox Church.

The *fourth stage* is the implementation of those principles that Ethicists agreed upon. This is the stage when disagreements begin. Here we have reached a point where theologians should yield to lay people to work out the right way to implement Middle Axioms. This is the point where theologians should say 'not what should or must be done, but what may be done'[32]. Therefore, no definite policy could be prescribed, but only choices laid out for people to make. Unfortunately, this is often not enough for a unanimous ethical position, for times change and 'the taken-for-granted assumptions of one generation can easily appear as absurdities to the next generation'[33] they're living alongside each other, e.g. parents and children might not agree on many ethical issues. Also, as Preston rightly puts it, 'Christians equally committed to the middle level may well differ on the details of how to further it'[34]. There are many examples of disagreement even between theologians on matters of moral judgment, but I will mention only one from the Orthodox perspective. On the issue of war, Orthodox Churches agree that one of the fundamental Christian ethical principles is sanctity of life and that any killing should be avoided[35]. On the middle level they still agree that an aggressive war is unacceptable for Orthodox Ethics and a defensive war is held in high esteem, but when it comes to determining what 'aggressive war' means views are very different and often shaped by other factors, e.g. national ideas, loyalty to the State, etc. An obvious example is the war in Chechnya, where it is not clear who is aggressor or defender, or the recent war on Iraq, which many Orthodox Churches publicly condemned (e.g. Serbian Orthodox Church)[36], while other Churches (e.g. Orthodox Church of America) retained status quo due to their country's active involvement[37].

---

[30] ibid.

[31] ibid., XII. 6.

[32] ibid. *Beliefs, Values and Policies,* p.25.

[33] Hugh McLeod, The privatisation of religion in modern England, in: *Dare we speak of God in Public?*, Frances Young (ed.), London: Mowbray, 1995, p. 4.

[34] *Church and Society in the Late Twentieth Century*, p. 149.

[35] St Basil the Great in his Canon XIII, Says that those who have been found 'guilty of it to forbear communion three years', (in: Canons and rulings not having conciliar origin but approved by name in Canon II of the Synod in Trullo, http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-14/7appndx/basil.htm 4/06/03).

[36] Official Statement: http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne302106.htm 30/05/03

[37] Archpastoral Message of His Beatitude Metropolitan Herman and the Holy Synod of Bishops on the Beginning of the conflict in Iraq: http://oca.org/pages/ocaadmin/documents/Pastoral-Letters/2003-iraq.html 30/05/03

Can Christian Ethics be Coherent in Public Debate?

We have seen so far that in our secular society Christian values are questioned, and this facilitated the development of Ethical thinking. This development caused Christian Ethics to attempt to cover a variety of areas and consequently a variety of differing views emerged within ethical academies, for ethicists were reflecting on them on the basis of 'personal value judgements'[38]. We have also seen that it could be argued that Christian Scripture and tradition, the foundation of Christian Ethical thinking, leave too much space for individual interpretation.

On the other hand, Middle Axioms, apart from some reproaches regarding their method, help Christian Ethicists to synergise broad Christian fundamental principles and detailed actions. Therefore, according to their nature they do not offer a distinct action to be pursued, but provide only possibilities that leave a certain amount of freedom of choice in the moral decision-making.

When we speak about the coherence of Christian Ethics in policy making, we should be aware of different interpretations of the word *coherence*. Do we mean a prescribed detailed opinion ready for implementation, or do we stop at the middle level? If it is the latter, then Christian Ethics can have and, one could argue, already has a coherent place in public debate. But if we pursue the process of ethical thinking to the end, which is the implementation of those principles agreed on the middle level, then we will see that Christian Ethics cannot take a coherent place in public debates, for the same reasons that Middle Axioms cannot be univocally implemented. Cultural and denominational backgrounds, national feelings, personal features of every individual etc., play a significant role in ethical thinking. Even if a fundamental principle was determined on the ground of Christian faith as a result of co-operative work of interdisciplinary, intercultural and interreligious groups of people of all classes (which would represent the ideal way of doing ethics), these people may differ on how to implement their principle.

This incoherence of Christian Ethics should not discourage us. Such apparent inconsistency is a result of the process of moral reasoning, which is 'piecemeal and open-ended'[39]. Finally, we should not think of ethics as a precise discipline. Absolute certainty in it is rare[40]. The Roman Catholic Church recognizes this by saying: 'Let the laymen not imagine that his pastors are always such experts that to every problem which arises, however complicated, they can readily give him a concrete solution, or even that such is their mission'[41].

Bibliography:

Atherton, J., Public Theology for Changing Times, London: SPCK, 2000

Brown, Rev. M., Principle of the EAMTC, Seminar on Christian Ethics, CTF-Cambridge, 19/05/03

Christian Social Ethics in a Changing World, John C. Bennett (ed.), London: SCM Press, 1966

Clebsch, W. and Jaekle, C., Pastoral Care in Historical Perspective, N.Y.-London: Harper Torchbook, 1967

---

[38] *Church and Society in the Late Twentieth Century*, p. 149.
[39] ibid., p. 146.
[40] ibid.
[41] ibid., p. 144.

Dare We Speak of God in Public, Young F. (ed.), London: Mowbray, 1995
Forrester, D. B., Beliefs, Values and Policies, Oxford: Clarendon Press, 1989
Gill, R., Moral Leadership in a Postmodern Age, Edinburgh:T&T Clark, 1997
Gill, R., Christian Ethics in Secular Worlds, Edinburgh: T&T Clark, 1991
Gustafson, J. M., Can Ethics be Christian?, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975
Important Moral Issues, Hastings A.W. and Hastings E. (ed.), Edinburgh: T&T Clark, 1966
Long, E. L. Jr., A Survey of Recent Christian Ethics, Oxford: Oxford University Press, 1982
MacIntyre, A., After Virtue, London: Duckworth, 1981
Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, London: SCM Press, 1936
Preston R., Church and Society in the Late Twentieth Century, London:SCM, 1983
Shanks, A., Civil Society, Civil Religion, Oxford: Blackwell Publ., 1995
Yes to a Global Ethic, Kung H. (ed.), London: SCM Press, 1996

Web sources:

Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church: http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd00e.htm 29/5/03
Canons and rulings not having conciliar origin but approved by name in Canon II of the Synod in Trullo, http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-14/7appndx/basil.htm 4/06/03
Official Statement of the Serbian Orthodox Church: http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne302106.htm 30/05/03
Archpastoral Message of His Beatitude Metropolitan Herman and the Holy Synod of Bishops on the Beginning of the conflict in Iraq: http://oca.org/pages/ocaadmin/documents/Pastoral-Letters/2003-iraq.html 30/05/03

Philotheos **5** (2005) 402-415

Slaviša Kostić
Belgrade

Orthodox Responses to the Social Problem

There have been too many verbal denouncements from the World Council of Churches, in regard to the social engagement of the Orthodox Church. In some cases they are valid, because Orthodox Churches mostly in post-communist countries have not had enough engagement in that field. Some bishops would like to say the Orthodox Church is not a Church of mission, and so they implement Orthodoxy only in the way of theology. Some poor parishioners, however, constantly attack the non-activity of Orthodoxy, concerning a social plan, because they expect from their church more food or financial support. I think, main parts of the problem in Orthodox Churches are the priests who are not very prepared for the problems of modern society. Also some successes of other Christian sects or churches in missionary work, or social programs, for laity has been described by the Orthodox hierarchy, at times, as Uniatism. However, it is not a common picture in the Orthodox world to take initiative in the field of social engagement. Nevertheless, the Orthodox Church, especially in Greece, Western Europe, South America, has made significant contributions in social activities. Therefore, churches with useful resources, in a variety of social programs, might be very helpful to contemporary Orthodox Churches in Eastern Europe.

When one asks, does the Orthodox Church any significant social plan for the twenty-first century, what is the answer? First of all, the response may include the doctrinal definition of the Church, her pastoral role throughout history, and modern time. Furthermore, it is obvious the Orthodox Church has had her richest social activity during the epoch of popular saints, i.e., St. John Chrysostom, St. Philaret the Merciful, St. John the Merciful. But I would say that social activity in Orthodoxy, in the present time, may include, Archbishop Athanasious Yanoullatos, St. John of Kronstadt, Fr. Cosmas of Zair. Orthodox Churches are more active in social work, from the second half of the twentieth century. Facing the problems of modern worlds, participation in the WCC seems helpful in the new outlook of the Orthodox Church. Elsewhere, the WCC in the 1970's encouraged the Orthodox Church to become more active in discussions, in order to articulate an ecclesiastical position within an ecumenical framework.[1]

For our topic, it is also important to consider fresh suggestions, in addition to the exposition of the Orthodox contribution in the past, present, and future. Apparently, it is not very efficient for the Church to be the only institution for the social needs. In that sense, I am afraid we will have only the Church for serving all the social needs. In any case, the new solution for labor in that field involves a collective experiences from not

[1] Ion Bria, The Liturgy after the Liturgy (WCC Publications, Geneva, 1996), vii.

only all Orthodox Churches, but also all other Christian churches in the WCC that may be very helpful for the further engagement of Orthodox Christian social programs. I think, the Orthodox Church must work harder to improve its education for future laity/clergy in social ministries. Eventually, this means more engagement of the laity (as we can see in the Department of the Diakonia of Archbishop Anastasios in Albania) who would be not only social workers, but true servants of the Orthodox Christian Faith.

1.The Social Ethic of the Orthodox Church

According to the perspective of Fr. Florovsky, Christianity is a social religion.[2] Christianity is not doctrine that is based upon the individual approach. Today, the individual approach is prevalent in our modern society, i.e., people are obsessed by their individual prosperity, and they are unable to offer and receive communication, and demonstrate compassion and love for their neighbor. But, Christianity is the community, i.e., the church assembly. The scriptural doctrine of community is highly instructive: Covenant, Holy Nation. The reality "the people of God" becomes the basis for the interpretation of the Church as the social dogma of the whole human being. As a result, we have the old Latin formula which in the best way defines a being of Christian: *Unus Christanus nullus Christianus.* It is noteworthy, one of the earliest names for Christians was "Brethren" (1Cor. 15:1, 2Cor. 8:1, Gal. 1:2). Christian worship is also a corporate worship, "*publica et communios oratio*," in the words of St. Cyprian.[3] The Orthodox ethic demands from the Orthodox Christian that life in moral action demonstrate faith in action. "You see that a man is justified by works and not by faith alone" are the words of St. James the Apostle.

The social ethos of the Orthodox Church originates from the concept of the new commandment of *agape* which serves as the imitation of God's love for all persons, shown especially within the Incarnation of the Son of God. The Incarnation manifests God's love which St. Nicholas Cabasilas calls "insane love" for human beings. Among various names, God the *Philanthropos* is one of them, as we hear in the hymnology of the Church. The hymn before the reading of the prophecy from Isaiah, during Matins on the Thursday of the third week of Lent proclaims: "If you take sins into account lover of mankind (*Philanthrope*) what hope for salvation is there for us? But, Lord, be merciful to your people, send from on high your help."[4] By becoming flesh, God identifies himself with human beings, and reveals human beings have been created in God's image.

The human being is God's "*syn-leitourgos*" (co-liturgist) in the salvation of whole humanity.[5] Christ formulated that doctrine in his chief commandment: "A new commandment I give to you, that you love one another; even as I have loved you, that you also love one another" (John 13:35). The declaration of Jesus Christ also gives us

---

[2] Fr. Georges Florovsky, Christianity and Culture: Collected Works of Georges Florovsky (Nordland, Belmont, MA, 1976), 131.

[3] Ibid., 132.

[4] Demetrious Constantelos, Poverty, Society, and Philantropy in the Late Medieval Greek World (Aristide D. Caratzas, New Rochelle, New York, 1992), 39.

[5] Gennadios Limouris, Orthodox Perspectives on Creation: Justice, Peace and the Integrity of Creation, (WCC Publications, Geneva,1990), 10.

the explanation for the social ethos of Christianity: Be merciful, even as your Father is merciful" (Luke 6:36). The social thought of Orthodoxy assumes the *theandric* maxim of the Fatherhood of God. Christ himself fulfilled God's will. Therefore, every Christian who accept the paternity of God, and who acknowledges the same God as the common Father the Creator of the Cosmos, and of all humans, is charged with social obligations to fellow humans.

Our Lord had compassion with people who suffered from maladies, and to poor, and sinners he proclaimed the Kingdom of God had come (Luke 4:8). Also, Christ Himself experienced pain, hunger, agony, suffering, and even death. Likewise, the community of Christ must assert Christ's example not only through mental sympathies, and sentimental words, but in doing good deeds of mercy. This includes taking care of social structures for their bodily and spiritual needs in Christian services (*diakonia*). It is the expression of true discipleship, and response to the words of Christ: "I was hungry and you gave me food. I was thirsty and you gave me drink, I was a stranger and you welcomed me" (Matt. 25:35-37). In other words, what Christ did, the church must do.[6]

The Church is an extension, and perpetuation of the person and the work of Christ here on earth. All lay-people must be drawn to God through compassionate activity in the community, to unite into the bosom of God. The practice of love becomes a bonding force for God and humans.[7] The real difficulty in today's economical and social problems can be resolved only by recourse to the spiritual principle of the Church. Only the Orthodox Church can give a "soul" to economic development that can serve spiritual values. The Russian philosopher Berdyaev interpreted this approach with the words: "Bread for me is a material question, bread for my neighbor is a spiritual question."[8] For that reason, for all Christians who call Christ Lord, the imperative of Christian agape must be demonstrated, day by day, in personal practice.

The second important segment of the social ethos in the Orthodox Church is the Holy Eucharist. In the Eucharist, we don't have only participation in the Feast of the Last Supper, but also a dynamic symbol for the unity and reciprocity of Christ's disciples. This common chalice becomes an ecclesial spiritual banquet, and serves as a central point for spiritual thought and activity in the community. All the faithful are invited to the same spiritual feast, and likewise all are summoned to respond to the call to participate in the social order of the Kingdom of God, here and in the hereafter. To receive Holy Communion, from the same chalice, implements in the community a significant social context.

Whether wealthy or poor, prominent or humble, healthy or sick, the members receive communion from the same chalice—a social event in itself that confirms fellowship in Christ, in addition to the social and mutual reconciliation.[9] In many cases, receiving Communion from the same chalice might be helpful in encouraging the rich to assist the poor. The Church invites human beings to a "Eucharistic" approach that challenges the world to submit to an absolute and pure love of God and neighbor, free from

[6] Ibid., 11.

[7] Demetrios J.Constantelos, " Theological Considerations for the Social Ethos of the Orthodox Church" Journal of Ecumenical Studies 1 (win.1974): 27.

[8] Gennadios Limouris, "Orthodoxy Facing Contemporary Social Ethical Concerns" The Ecumenical Review 43 (Oct.1991): 427.

[9] Demetrios Constantelos, Theological Consideration, 31.

any ulterior motive. The whole of God's creation can observe communion as a gift of God, and so the human person is existing in communion with one another, and with God Himself.

The third segment of the social ethos in the Orthodox Church is the eschatological approach in earthly life.[10] Humans in Orthodoxy are viewed as the image and likeness of God who will be brothers and sisters in the Heavenly Kingdom. Furthermore, the goal of life for humans is to become holy, because their God is Holy. This moral development is only possible through the creative use of our will and freedom, in the service of God and God's people through "faith active love." However, there is never separation between the earthly Ecclesia and the supernatural community, because both constitute the whole of God's creation. Hence, we don't have division. The earthly church is the new Ark in which everyone can find salvation.[11]

As the heavenly Kingdom of God is opened, and prepared to receive all creation in an ultimate unity, the earthly kingdom (*Ecclesia*) is open for every man who wishes to embrace and serve all.[12] The human activity of the faithful is based upon being in Christ. For that reason, being in Christ in everyday life is expressed in the application of the commandment of love and self-sacrifice. The Orthodox Church as the instrument of the Kingdom of God must reflect divine *philanthropia* not only toward its members, but in the same way, through its human relations, with non-members.[13]

2. The Response of Orthodoxy to the Social Problem throughout History

In this chapter, I try to explain in which way the Orthodox Church gives us some examples of philanthropy throughout history. The social activity of Orthodoxy has always had the fullness of pastoral care. Historically, the ecclesiastical establishment has not only been involved in doctrinal controversies, and mystical experiences, but has also pre-occupied itself actively with social issues. Through its social activity, the Church professes not only pastoral care, but also a theandric segment of its essence.

From the early time of the church, especially from the apostolic era, we can see the activity of Orthodoxy in the social field. To understand its social activity, it is important to appreciate the first apostolic community in Jerusalem. In Acts 4:23, it says: "Now the company of those who believed were of one heart and soul, and no one said that any of the things which he possessed was his own, but they had everything in common." The first Christians established a social program: "There was not a needy person among them, for as many as were possessors of lands or houses sold them, and brought the proceeds of what was sold and laid it at the apostles' feet; and distribution was made to each as any had need" (Acts 4:34). The Church was responsible to provide for the needy: "And the disciples determined, every one according to his ability, to send relief to the brethren who lived in Judea" (Acts 11:29).

---

[10] For the better explanation of that segment of Church life, I quote the famous prayer found in the Liturgy of St. Basil the Great. "Bearing the remembrance, therefore, this commandment of salvation, and those things which came to pass for us; the Cross, the Grave, The Resurrection on the third day, the Ascension into the Heaven, the Sitting on the right hand, the Second and glorious Coming again."

[11] K.M. George, Towards a Eucharistic Ecology Justice : Peace and the Integrity of Creation (WCC Publications, Geneva, 1990), 48.

[12] Archbishop Anastasios Yannoulatos, Facing the World (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2003), 171.

[13] Demetrios Constantelos, Theological Consideration, 33.

As we can see, in the life of the early church community, there existed a very strong social concern, regarding the poverty-stricken members in the community. The Church in those days safeguarded the meaning of *koinonia,* and so it had a very strong fraternal consciousness for the other members in the community. Maybe, the strongest element of the social ethos for the early Christian community, in the best sense, is expressed in Acts 4:34 where we find the body of believers did not divide their personal life from their local church community. Furthermore, the first Christians lived in true social community which worked for the spiritual and the material progress of its members. All members of one local church invested their property for the prosperity, and well-being of their brethren in Christ. This is a strong social element of the early church in which we find a practical solution for the social challenges in the world, through the active communal life of its members.

That ideal of brotherhood had continued through history. For us today, it is especially important to promote the social teaching of the Three Hierarchs which represents a biblical model of the ideal society. More importantly, it embodies equality, common ownership, and agape. "I call that manner of communal life perfect, in which private property does not exist, contradictory opinions have been eliminated, all turmoil, rivalry, and discord have been set well out of the way, and everything is shared in common" are the words of St. Basil the Great. Elsewhere, St. John Chrysostom articulates the social responsibility of Orthodoxy when he says, "Each of us is responsible for the salvation of his neighbor." The care for self-salvation is characterized by Chrysostom as "Brutal and inhuman." St. Gregory the Theologian argues, "Be a God to the destitute emulating the mercy of God." The Three Hierarchs proclaim "the piety that costs nothing," and as a result they demand the faithful learn to give eagerly.[14] Patriarch St. Photios of Constantinople acknowledged that poverty and distress are often the results of inhumanity within the community. Therefore, he appealed to the people to practice public philanthropy not simply for the salvation of one's soul, but in order to fulfill the natural justice of God that demands deeds of mercy. Undoubtedly, the majority of poor people are victims of exploitation by others.[15] For the same reason, one of the greatest Orthodox mystics, Nicholas Kabasilas, addressed a letter to the Empress Irene, asking her to intervene on behalf of orphans, and urging the restoration of social justice.[16]

However, one of the main characteristics of social engagement in Orthodoxy is hospitality. Through the history of monasticism, the ideal of hospitality became one of the chief marks of a true monk, and monastic community.[17] Hospitality is well preserved in many monastic communities, in the Orthodox Church. The tradition of monastic hospitality, interestingly, differs from that found in the world. People choose who will be their guest, but monastic hospitality has a totally different approach. The monks in theory can receive anybody who comes to them for help. The *vitae* of saints are full of rich examples of hospitality, including the life of St. Anthony the Great, St. Seraphim of Sarov, St. John of Kronstat, and other great desert fathers. For them, hospitality assumes cosmic dimension.

---

[14] Archbishop Anastasios Yannoulatos, Facing the World, 160-164.
[15] Constantelos, Theological, 36.
[16] Demetrios Constantelos, Poverty, Society, and Philanthropy, 33.
[17] K. M. George, Towards a Eucharistic Ecology, 49.

The true saint receives the whole creation as one's own household. During the Turkish occupation, the Orthodox Christians expected their Church to be especially hospitable to fellow Christians in captivity. St. Gregorios Palamas relates that a certain fellow Greek named Mavrozoumes of Lampakos offered him, and several fellow prisoners, generous hospitality, including housing, food, and clothing, for three months. Mavrozoumes succeeded in making the plight of Greek prisoners more tolerable, if not comfortable! Moreover, the first Patriarch of Constantinople under the Turkish yoke, Gennadios Scholarios, strongly recommended for his faithful to receive strangers lest they themselves became strangers to God, and also to give bread to the hungry since, in the final analysis, a common fate awaits all.[18]

The Orthodox bishops, and monks were the founders of the first hospitals and *xenon* (pastoral care institution). In the canons which contributed to the Council of Nicaea, canon LXX states: "the hospital to be established in every city, and of the choice of a superintendent concerning his duties."[19] In the note for this canon, the duty of the superintendent is to collect from the Christians in the community the provisions according to the ability of each.[20] St. Basil the Great established, a little distance from Caesarea, a large set of buildings with rooms for the sick. These buildings, especially for lepers, and also for house-less travelers, served as "a storehouse of piety, where disease was borne philosophically, and sympathy was tested." Sozomen calls it, "a most celebrated resting-place for the poor." At the hospitals in Caesarea, St. Basil the Great washed feet of lepers. In fact, the friend of St. Basil's, from his student days, St. Gregory the Theologian was ministering to the poor in Basil's hospital.

Likewise, St John the Merciful built seven hospitals in Alexandria. When St. John of Chrysostom became the Archbishop of Constantinople, he ordered the excess of episcopal expenditure to be transferred to the hospital for the sick. Eventually, he "founded other such hospitals, setting over them two pious presbyters, with physicians and cooks... so that foreigners arriving in the city, on being attacked by disease, might receive aid, both because it was a good work in itself, and for the glory of the Saviour."[21] At Ephesus, Bishop Basian founded a hospital with seventy pallets for the sick, and there were similar houses in Egypt. The famous xenon[22] in Constantinople was founded by Samson, a physician-priest, and the institution was later associated with a monastery until the fifteenth century.

Many pastoral care establishments were mentioned by fourteenth and fifteenth century, foreign travelers to the city of Proussa, particularly by the famous medieval traveler Ibn-Battuta.[23] Also, there existed hospitals in the Byzantine Empire which were founded near monasteries. For instance, the first famous hospital in the Byzantine Empire was the Hospital of the Pantocrator. John Kaloktenes, the Bishop of Thebes who lived in thirteenth century, initiated public works which benefited all his flock. He built hospitals, old-age homes, an institution for the poor, and a *xenon* for travelers and

[18] Ibid., 119.

[19] The Nicene and Past-Nicene Fathers, The Seven Ecumenical Councils, Vol. XIV (T & Clark Edinburgh, Eerdmanns Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1997), 50.

[20] Demetrios Constantelos, Poverty, Society, and Philanthropy, 50.

[21] Ibid., 273.

[22] Xenon was the institution in the Byzantine Empire which was founded for the pastoral care of the sick, and strangers.

[23] Ibid., 118-120.

strangers. The distribution of charity, and other forms of mercy occupied the bishops daily. The second major hospital was on the island of Rhodes. It is worthy to mention, the physician-priests were very famous in Byzantium. Some of them became Patriarchs, i.e., Sisinios II, Nicholas II of Alexandria.

In the history of the Church, we have many examples of charity and almsgiving. St. Anthony the Great sold his property, and distributed it to the poor and sick, before he decided to be a monk. St. Philaret the Merciful was a very rich man, but he became poor because he squandered his riches to the needs of the poor and oppressed. The life of Germanos the Hagiorite (d. ca. 1336) is also an excellent example of love and charity toward the poor, like victims of social injustice. His parents were very wealthy, and they were known for they simplicity, and loving generosity. Subsequently, their hospitality to the poor became proverbial. Germanos' biographer praises him highly for his pursuit of social virtues. More importantly, Germanos considered it an injustice to the hungry of the world, if he had to eat first and then give to the poor, even while still a layman! When farmers suffered from famine during the wars of 1242-1246 and 1257-1259, Germanos with his mother visited communities, distributing bread and food supplies. Joseph Bryennios, fifteenth-century monk, intellectual, and critic of contemporary society, left six gold *doukata* for various philanthropic causes, including the release and rehabilitation of prisoners. The charity of people, who lived in Byzantine cities, is also noteworthy. There is one description in fifteenth-century Crete, where the Cretans were highly praised for their human concern. Joseph Bryennios spent twenty years in Crete, until several scandals forced him to move to Constantinople. Bryennios wrote of the philanthropic concern of the people there. They were hospitable, they did not overlook the stranger, they offered clothing, meals, and money to Brynnios, all with no expectations of a return. The stranger was received as "the unknown god." In fact, the custom of the Cretans was to distribute goods to the needy, upon the death of a member of the family. Years later, Emperor John Kantakouzenos (1295-1383) distributed his wealth during the service of the common meal.[24]

3. The Modern Orthodox Workers on the Social Problem

In this chapter, I choose three very important persons who have been involved in the modern social engagement of the Orthodox Church. They are true deponents of Orthodox philanthrophy in the world.

Archbishop of Albania, Anastasios Yanoulatos

Today, Archbishop Anastasios is no doubt the greatest worker in the field of missionary and social activity. He has initiated modern missionary work in the Orthodox Church. At the beginning of his activity, in most Orthodox circles, Anastasios' idea was interpreted as an unrealistic goal. Moreover, in one of the conferences at the Theological School of Athens, in January 1959, when he presented his ideas, someone in the audience remarked skeptically, "the organization of an Orthodox External Mission is tantamount to a miracle." And to this, Yannoulatos responded, "We fully agree. But as Christians we do believe in miracles." His life followed this perspective, and so he im-

[24] Ibid., 86-97.

proved miracles not only in the field of missionary work, but as well as in social engagement.[25]

He was born on November 4, 1929, in Pireus, Greece. He grew up during a period in which life seemed mainly shaped by secular ideologies. Italy had invaded Greece, from military bases located in Albania. During World War II, Greece was separated into the tripartite occupation: German, Italian and Bulgarian. Civil war was breaking out between factions of the resistance, the royalist right versus the Marxsist left, even before the occupation of troops began to withdraw, late in 1944. Regarding the memories of the Second World War, and the civil war in Greece, Archbishop Anantasios says: "This made me ask: Where is freedom and love? Many found their direction in the Communist movement, but I could not imagine that freedom and love could result from the Communist Party, or any other party. Very early in my life there was a longing for something authentic." Anastasios found this answer in God. He rather says: "It does not come with angels singing, but you realize God is there, in front of you, and what God says is, I ask for you, not something from you." You understand in such a moment that what is important is not to give, but to be given."[26]

However, his first interest was in mathematics, and throughout his teenage years Yannoulatos thought of pursuing a career in this field. He enrolled at the Athens School of Theology in 1947, and he earned his degree with high honors. During the studies, he participated in many Orthodox youth activities, where he met many Orthodox Christians from other countries. He concluded, in a spirit of Pan-Orthodoxy, Orthodox Christianity was far larger than Greece. Afterwards, he continued with youth activities, training other cathechists, and finally he wrote textbooks for a three-year program of religious education for youth.[27] Also, it is a very important fact that he was influenced in the field of missionary work, by stories of Father Damian, a Catholic priest, who served lepers in Hawaii, in addition to the social work of Albert Schweitzer. Then he started to ponder upon very important questions: Where were the Orthodox missionaries? What are we doing to share our faith with others? What are we doing to reach all those people who have never heard the Gospel? Deeply in his heart, he thought that indifference to missions is a denial of Orthodoxy, and so a denial of Christ. In the end, he realized that without such missionary outreach, the church loses its focus and ultimately diminishes.

He did the first step in the way of missions. In 1959, he founded a quarterly bilingual (Greek and English) *Porefthendes* (Go Ye) devoted to the study of the history, theology, methods and spirit of Orthodox missions. In 1961, thanks to the decisions made at the fifth assembly of Syndesmos, the international Orthodox youth movement, a center also named *Porefthendes* was established in Athens with Anastasios as director. Anastasios became a member of the WCC Working Committee on Mission Studies, and since he has held a number of WCC leadership positions.

In May 1964, he was ordained to the priesthood, and left for Uganda to be a missionary. But, he was infected with malaria, and returned to Greece. Despite the doctor's recommendation that he not return to Africa, Yannoulatos was not daunted by the setback. He came to Greece, and he continued post-graduate studies at the Universities of

[25] Fr. Luke Veronis, Anastasios Yannoulatos: "Modern- Day Apostle", International Bulletin of Missionary Research 11 (1995): 123.

[26] Jim Forest, The Resurrection of the Church in Albania (WCC Publications, Geneva, 2002), 100.

[27] Fr. Luke Veronis, Anastasios Yannoulatos, 122.

Hamburg and Marburg, Germany, from 1965-69. In 1969, the WCC called Archimandrite Anastasios to accept a position on World Mission and Evangelism (CWME).[28] In 1968, Yannoulatos and his *Porefthentes* staff established the framework of the Bureau of External Missions within *Apostoliki Diakonia* (the service branch of the Church of Greece). Anastasious became the first director of that Bureau. The church recognized the work of Yannoulatos by elevating him on November 19, 1972, to the episcopacy, with the title "Bishop of Androussa". In that year, the bishop worked together with Fr. Anthony Romeos, and founded a monastery of nuns whose emphasis would be on external missions.

In 1981, Patriarch Nicholas of Alexandria asked Bishop Anastasios for help in restoring the local African Church. When he came there he opened the Archbishop Makarios III Orthodox Patriarchal Seminary in 1982. He also concentrated on publications, organizing the translation of services into seven different languages. Bishop Anastasios built 67 new church buildings, 23 of them from stone, and 44 made out of mud and wood. He also helped renovate 25 existing church buildings. His construction accomplishments included seven mission stations, seven health-care stations, five primary schools, and twelve nursery schools. His work in Africa drew worldwide attention. The Greek Orthodox Church in America assisted him by sending missionaries to East Africa. Many of the short-term missionaries, returning to their homes in the United States, helped increase a missionary consciousness in their parishes. Moreover, the Orthodox Church in Greece and Finland responded by sending missionary teams to Kenya. The main goal of Bishop Anastasios was that Africans embrace Orthodoxy in an authentic style, in their own culture. His missionary impact not only influenced the Orthodox world, but also touched broad ecumenical circles. Consequently, he became the moderator of CWME, during 1984-91.[29]

In 1991, Bishop Anastasios was faced with new challenges, to the rebuild the Albanian Orthodox Church, amidst the atheism that had infiltrated the country. Fr. Luke Veronis wrote: "To resurrect the Church from its atheistic abyss would require a miracle, but Archbishop Anastasios believes in miracles."[30] At first, he had a serious problem in securing a visa, and since he was Greek Orthodox, this was enough reason in Albania to be accused of as a spy. Nevertheless, he continued his work with the mission and social programs. He opened the Orthodox seminary in Durres, and mobilized the laity through intellectual, youth, and women's groups. He has been building and renovating churches throughout Albania, and at present there are thirty-eight new churches that have been built, and forty-three others have been renovated. Sixty other projects, which include church centers and medical clinics, are in progress. Most people don't realize, church building often involves more than just a structure for worship. So, when the Orthodox Church in Albania begins with the building of churches, it must rebuild its roads. Once, Archbishop Anastasios was asked what gift he would have liked. He answered, "I would like a bulldozer."[31]

The favorite phrase of Archbishop Anastasios is, "We have three basic principles that I speak of again and again. The first is local leadership, next local language, and

[28] Jim Forest, The Resurrection of the Church, 102-103.
[29] Fr. Luke Veronis, Anastasios Yannoulatos, 124-126.
[30] Ibid., 126.
[31] Jim Forest, The Resurrection of the Church in Albania, 111.

finally local finance." To this day, the Church has many programs to assist the disabled; a women's rural health program, an agricultural developmental program, and social work with prisoners and the homeless, including free cafeterias, and emergency assistance to the destitute. Most of this work is carried out through the *Diaconia Agapes* (service of love) which is a church department set-up by Archbishop Anastasios in 1992. These projects were established to help not just the Orthodox Christians, but every person in need, no matter what his or her faith, or lack of faith. Another model project is a dental clinic that is housed in a large white van that travels from town to town. He opened, also, a high-school for boys, and one for girls in nearby towns, and twelve kindergartens have been opened in various towns and cities throughout Albania. There are summer camps, and many youth programs.

During the civil war in Albania, in1997, he helped Albanians citizens. The Church provided emergency aid to 25,000 families and repeated the appeal: No to arms, no to violence. At that time, he refused to leave Albania. In 1999, when NATO intervened in Yugoslavia, the Orthodox Church took responsibility for 32, 000 people. There exist photos, where the Archbishop is unloading boxes of food and medicine. The Church in Albania is not just for Orthodox Christians, but for everyone.[32] As we can see, the activity of Archbishop Anastasios is equal to the apostolic work in the Ancient Church. He gives us the example to prove our faith in personal practice, and also indicates to other Christian churches that the Orthodox Church has significant answers in the field of missionary and social activity.

St. John of Kronstadt

To the end of the 19th and at the beginning of 20th centuries, he appeared as the new light which illuminated the Russian land. This was St. John of Kronstadt. With his life, and his merciful deeds, caring about his flock, he brouight to the people of Russia necessary hope, and faith in salvation in the eternal life. This was during a time when Comunism penetrated the Russian people with an atheistic doctrine of salvation, and earthly community without God.

Filled with gifts of the Holy Spirit, his life became the fulfilment of Christ's words: "He who believes in me will also do the works that I do; and greater works than these will he do" (Joh.14:12). His life characterized many virtues which made him like the greatest saints in the Orthodox Church. In his life we find the apostle's faith, prayerful like St. Ephrem of Syrian, and merciful like St. Nicholas of Myra, with the virginity of St. Gregory of Theologian, although St. John was a married priest. For our topic, what is important is his social activity in his parish.[33]

From the first day of his pastoral activity in Kronstadt, St. John acceded in the close relationship with his flock, and he tried to help the needs of the poor whenever he was asked by them. He invested his own private resources to the poor. Full of Christ's love, helping to fight poverty, he gave all his salary and gave away, in many cases, his shoes. But when he saw that all merciful deeds were not enough, to provide help for the poor, he created the "Brotherhood of St. Andrew," but with great difficulties and temptations which were caused by the city government, and unfortunatelly, at times, by

[32] Jim Forest, The Resurrection of the Church in Albania, 106-123.
[33] Vladimir Dimitrijevic, Sveti Jovan Kronstatski, prorok pravoslavne Rusije (Obraz Srbije, 1996), 16.

the Church. St. John built four flour buildings, called "The Industrious House." The building had these activities:

> In the carpenter's factory worked around 2,500 people per year. – A woman's factory with three compartments; mode compartment, and compartments for the manufacturing of white and purple undergarments. – The shoemaker's factory. – The public refectory in which foods were served with the minimum price, and on Sunday hundred's of meals were served for free. – The services of kindergarten for three copeike [Russian money]. – The women's receptacle. – An ambulance. – The auditory for lectures from religion and history. – The elementary school. – The evening school courses, and Sunday school classes. – The library and reading room. – Homeless shelter. – The day-nursery.[34]

The brotherhood of St. Andrew built "The house of mercifulness" which served as a children's summer resort. The humanitarian activity did not stop after these buildings, but it was continued with further works. Since the end of his life, St. John helped everyone who had needs. He had social conciousness for human activity, and his realization was the angelic purity of the priest's soul and body, because only those who are trully devoted to Christ, might bear this missionary burden in its entirnety.

Fr. Cosmas of Zaire

Fr. Cosmas was born in April 16, 1942 and he was prepared for missions from his youngest days. He attended lessons on the Foreign Mission at *Apostoliki Diakonia* given by Bishop of Androusa [now Archbishop Anastasious Yannoulatos]. He received a degree from Rizareio Ecclesiastical Academy, and Lower School of Electrical Technicians. He also received a special certificate in swimming. Having this knowledge, he saved one child who drowned in an artificial lake at Kolwezi. Also he learned construction scroll craft. For the first 15 months of a mission, he built nine churches at 700 km distance.[35]

He bought a farm and some animals in Kolwezi in 1979, and there he built mission center. In that farm, he started with breeding the animals and from the animal's meats, he supported the Orthodox mission in Zair. Also, he fed the children in the mission house, and he gave meats to the prisoners, the lepers and hospitalized patients. He also repaired the road near his farm.

He had often visited the state hospital in Kolwezi. He offered his works of charity to the patients of this hospital, who had neither medication nor food from the State. All orphans went there, because the other clinics were private and they would have had to pay. He, therefore, gave food and medicine, morning and evening, to a greater or lesser number of patients, who were not being looked after or supported by relatives. Sometimes, the staff of the Mission, with Fr. Cosmas' blessing, cooked for all the patients in the hospital. The Christians who were ill would go first to Fr. Cosmas for him to give them a lift to the hospital, in a mission transport, and also to request that the Fr. Cosmas' co-workers in charge would keep them on as in-patients.

Fr. Cosmas also kept poor people, who once a fortnight or once a mounth would go there [to the headquarters of the mission center] for flour, sugar, frozen fish and other food. Apart from these, every day there was a stream of poor people, released prisoners, patients from hospitals, people from far-off villages, asking for food and

---

[34] Ale Selavri. Sveti Jovan Kronstatski (Manastir Hilandar, Thesalloniki 2000), 18.

[35] Ep.Atanasije Jevtic. Živo predanje u Crkvi (Bratstvo Sv. Simeon Mirotočivog, Vrnjačka Banja, 1998), 521-523.

money to make their journey, to buy medicines, and for other purposes. Whenever Fr. Cosmas left the headquarters of the Mission, he always filled his pocket with money to hand out to anyone in need.

The situation in Zair's prisons was terrible. The prisoners would simply die if they had no one to bring them foods in prisons. Fr. Cosmas in most cases would pay a sum for the release of the convicts who were condemned for minority ofenses. The convicts slept in water which came in through the holes of their cells, because the cell blocks were in an appalling state. Fr. Cosmas, with workmen repaired the leaky roofs in the jail buildings, for which the prisoners were both pleased and grateful. He visited the sick prisoners with his own doctor, and examined them, and gave them free medicine. Besides, he gave them clothing. To those whose release he secured, he would also give the price of a ticket home, or took them with him in the mission transport.

Also he helped the people who were sick from leprosy. He frequently visited leper houses which were 60 kilometars outside Kolwezi. He wrote to Mr. Papadimitrakopoulos in Thessaloniki, asking him to find drugs which were distributed to two leper houses. Also, he gave them a pig a month, from his farm, as well as other food on occasion. Today, all these leper patients have been cured, due to Fr.Cosmas' merits. The leprosy has only existed among the people who live in the jungle. The poor and the hungry who went to his mission headquarter always ate in the dining-hall of the Mission. On holydays and feast days of the Church, a table was always spread for everyone. Fr. Cosmas served with his own hands all who were gathered, and watched to see if they had any other needs when they had finished eating.

His mission was also based on the purity and dignity of society. It was his opinion, the family life ws the most important thing for one country. So, he stopped divorces before they happened, and would not countenance them. After the baptism, he tought young Africans (men and women) about purity of their souls, because Africans had no idea of a moral code to live in virtuous life. Therefore, cases of prostitution and adultery were everyday occurances. Fr. Cosmas stressed this aspect particularly in the meetings that he held for the younger men and women, and he tried to teach them to live the Orthodox Christian way.[36] As a result of his missionary activity, he baptized about 15,000 people in ten years. He departed his life in a car accident in January, 27 1989.

4. The Modern Social Mission of the Orthodox Church

The Orthodox Church in the Western Civilization has undoubtedly the very richest activity of social work. Therefore, the Church can influence other Christian confessions which have expanded forms of social work. The call to mission, surely, characterizes the nature of pastoral care in the Orthodox Church, in order to confront evils, and all social problems of the modern world.

St. Innocent Orthodox Orphanage and Project Mexico

St. Innocent Orthodox Orphanage and Project Mexico are inter-Orthodox ministries that function with the blessing of SCOBA (Standing Conference of Canonical

[36] Demetrios Aslanidis & Monk Damascene Grigoriatis, Apostle to Zair: The Life and Legacy of Blessed Father Cosmas of Grigoriou (Uncut Mountain Press, London, Ontario, 2001), 79-84.

Orthodox Bishops in the Americas) for all Orthodox jurisdictions to participants.[37] His Grace Bishop Basil (Essey) is the official Bishop and Liason appointed to St. Innocent Orphanage and Project Mexico from SCOBA.

Project Mexico has been involving young people in the aleviation of suffering by building homes for Mexico's poor. The man who is responsable for that project is Gregory Yova. In the fall of 1988, project Mexico developed from Greg's desire to provide young people an opportunity to look beyond themselves, and to help the people who have need. Until today, this project has involved around 6500 volunteers from forty-three states in the U.S.A. who built 1000 new homes. The young people usually have worked from one day, to several weeks in length. Under normal circumstances, a group of 15 or more people who work diligently can complete a home in a five-day period.

In 1990, Project Mexico began coordinating with a group of Mexicans to establish an orphanage for teenaged boys in Tijuana. Project Mexico has purchased a beautiful eight and one-half acre ranch, complete with buildings and fresh water. The Orphanage provides a loving home environment for up to twenty-five boys. Each boy is guided in the Orthodox Christian life, completes high school, is provided with vocational skills, and receives a social and cultural training. Also, every boy receives some responsibility on the ranch (i.e., cleaning the chapel or taking care of the livestock). The staff, volunteers, and the boys are able to follow a full liturgical circle, with their own full-time Mexican Orthodox priest.

Eleos

With the blessing of the Metropolitan of Poland Sava, there was initiated the Social Service program of the Orthodox Church in Poland. They have an senior citizen's home in Hajnowka in Eastern Poland. On all feast days, they have dinner for old people and homeless. They also have daily free chilcare for parents, and organize parties for children at fest days and other holidays.

International Orthodox Charities (IOCC)

In March 1992 there was established the International Orthodox Charities (IOCC) as the official international humanitarian organization of the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops (SCOBA) in the United States.[38] SCOBA has a lots of programs in purely humanitarian activities. IOCC, however, does not support programs of Church mission (Church reconstruction, religious education, seminary support, etc).

IOCC work through Orthodox Christian churches and groups that are actively present in a given country. IOCC also will help establish a local organization where it is needed. Among the many activities maybe the interesting is the action in December 2002, when SCOBA with the other members of the Coalation for Food Aid launched a campaign to raise awareness about the food crisis in Africa. Joining in the coalition's "Baltimore Declaration" on Africa, IOCC was involved in labor with the other humanitarian organization to help Ethiopia. IOCC begun supporting a small-scale agricultural project in the northern Amhara region in 2001, in partnership with the Ethiopian Orthodox Church. Also, IOCC has headquarters in the traditional Orthodox countries: Serbia and Montenegro, Romania, Russia, Bulgaria, Lebanon, Jerusalem,

[37] For more information about this project, see the website www.projectmexico.org.
[38] See the website www.iocc.org.

Republic of Georgia, Greece, and in non-Christian countries such as Albania, Turkey, Iraque, Ethiopia, Argentina, U.S.A.

Conclusion

As we can see, the Orthodox Church was the pioneer of many social activities in history. It is important to say, that throughout all history, the Orthodox Church did not care only about church dogmas, but also for it flock. But, maybe the principle image of the Orthodox Church, in traditional Orthodox lands, has been influenced with communism and comformance. I quote the opinion of Prof. Constantelos about this: "Some theologians advocate that the Church's duty should be confined to the task of leading people to methaphysical concern. This category of theologians believes that the primary purpose of the Church is to lead people to religion, where they will find answers to their spiritual and religious questions." For the answer to this problem, Prof. Constantelos further says: " Thus, they are other theologians, and I believe that they constitute the majority, who believe that the value system of the Church must mantain a balance between *theoria* and *praxis.*"[39]

Surely, the activity of the Orthodox Church within the social plan exists. But, I would say, for some Orthodox Churches it is important to receive experience from other churches. Especially, the churches in traditional Orthodox countries must find options, like Project Mexico for the homeless children who live in the streets. I think, the Orthodox engagment in Ecumenical gatherings is helpful for revising the Orthodox conciousness in the area of missionnary, and social activity.

Bibliography:

Aslanidis, Demetrios & Monk Gregorias, Damascene. Apostle to Zair: "The Life and Legacy of Blessed Father Cosmas of Grigoriou." Uncut Mountain Press. London, Ontario, 2001.

Constantelos, Demetrios. "Poverty, Society, and Philantropology in the Late Medieval Greek World". Aristide D. Caratzas. New Rochelle, New York, 1992.

Constantelos, Demetrios. "Theological Considerations for the Social Ethos of the Orthodox Church." Journal of Ecumenical Studies11 (Win.1974): 25-43

Forest, Jim. "The Resurrection of the Church in Albania." WCC Publications, Geneva, 2002.

George, K. M. Towards a Eucharistic Ecology: Justice, Peace and Integrity of Creation. WCC. Publications, Geneva, 1990.

Limouris, Genadios. "Orthodox Facing Contemporary Social Ethical Concerns." The Ecumenical Review 43 (Oct. 1991): 420-429.

Limouris, Genadios. Orthodox Perspectives on Creation : Justice, Peace and Integrity of Creation. WCC. Publications, Geneva, 1990.

Veronis, Luke. "Anastasios Yannoulatos: Modern day Apostle." International Bulletin of Missionary Research 19 (1995): 122-128.

Yannoulatos, Anastasios. "Facing the World : Orthodox Christian Essays on Global Concerns." Tuckahoe, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

[39] Demetrios Constantelos, Theological, 35.

Philotheos **5** (2005) 416-424

Irinej Dobrijević
Belgrade

"The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism"
A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church

Introduction

The fundamental tenant of the Vienna Conference[1] on "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism"[2] is to endeavor towards an Orthodox Christian approach to Capitalism, predicated upon Max Weber's monumental work, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.[3] Accordingly, Weber attempted to develop a systematic understanding of the emergence of capitalism in the West, which preceded other societies that had a seemingly advantageous climate to bolster market economies. According to the Weberian doctrine, it was Calvinist Protestantism that fostered an ethic of capitalism, catapulting their faithful toward the acquisition of wealth as an indicator of their being among the elect of God.[4]

Peter L. Berger, Director of the Institute on Culture, Religion and World Affairs at Boston University, asserts that Weber's findings have

> "opened a debate that continues to this day concerning the impact of religious belief on social action. This debate has been examined in a variety of national and religious contexts—from Latin America to Asia, from Protestantism and Catholicism to Confucianism to Buddhism. However, the basic Weberian assumptions that religion and economics are linked and, more specifically, that religious belief and actions affect social organization and action, have not been systematically applied to any terms of the religious heritage of Eastern Europe and Russia. In particular, the relevance of Orthodox Christianity to the process of building market economies informed by the principles of social justice has remained virtually unexplored in the relevant social science and theological literatures."[5]

As an empirical argument for his theory, Max Weber incorporated the fact that in the beginning of the 20th century in Germany, between the rich industrial businessmen, where Protestants were in the clear majority, and the regions where the majority of the population was Protestant were economically more developed than regions with a majority Roman Catholic population. The same holds true today in the post-communist

---

[1] Institute for Human Sciences (Institut fur die Wissenschaften vom Menschen) in Vienna, Austria; 7-9 March 2005, co-sponsored by Institute on Culture, Religion and World Affairs at Boston University and the J.M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University.

[2] Here, I applaud the titling of the Conference as the "Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism", which unlike the Weberian premise of a "Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", embodies the spirit of the Orthodox faith without the tendency towards the doctrinalization of Capitalism.

[3] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958).

[4] It is interesting to note in the Serbian language that *bogatstvo* (riches) and *blago* (treasure) have their etymological origins, respectively, in *Bog* (God) and *blazhen* (blessed).

[5] Vienna Conference Invitation: Boston, 16 September 2004.

economical development of the Baltic Republics. Estonia with its majority Protestant population is, according to economic indicators, the most rapidly developing country in the Baltic States.[6] However, in the Germany of today, predominantly Roman Catholic Bavaria is one of the richest lands in the country.[7]

According to economics professor Zoran Hodjera,[8] Max Weber was a great sociologist, but he was not an economist. Today, Max Weber's ideas are completely dismissed by most renowned economists and economic historians.[9] Hodjera contends that the idea of Calvinist Protestantism fostering the spirit of capitalism is no longer accepted, as Capitalism developed out of the wealth accumulated by trading cities in the Mediterranean, Portugal and Netherlands, and by increased population in Northern Europe. Accordingly, three classes were the basis for its development: great landowners, merchants, and bankers. Despite the rejection of the Roman Catholic Church's edict on usury by Calvin, most Protestant churches did not follow his teaching regarding that point. Usury laws existed in American Colonies and later in many states in the United States until mid-1970s. It is only after the Industrial Revolution in England in the 18th century that capitalism really boomed and became a major force in the economic development of the West. Therefore, it cannot be claimed that any specific religion had a major influence on the development of capitalism, except perhaps the Jews, who could not own land in the late Middle Ages and were not subject to the Roman Catholic edict on usury, and some, like the Rothchilds, becoming major financiers of states and various enterprises in England, France and Germany.[10]

However, under Pope John Paul II, the Roman Catholic Church changed its formerly anti-capitalistic views and became more accepting of capitalism, not only as an economic issue, but also in coming to terms with its moral underpinnings. In his encyclical *Centesimus Annus*[11], the Pope pointed out that those endeavoring towards becoming successful capitalist businesspersons required the acquisition of individual virtues. As such, he also demonstrated that the unintended consequences of capitalistic self-interest correlate directly to the intended preaching of the Church: decreasing poverty, creating well-being, liberating people and keeping in check political power.[12]

The Weberian Thesis and Orthodox Christianity

In Byzantium, despite the prevalence of *Symphonia* wherein the patriarch and emperor co-reigned in the one common body comprised of Church and State, there were clear and precise boundaries between the influences of ecclesiastical spheres in society and the imperial state. The state, by providing full economical and political support, al-

---

[6] "Cultural Background of the Economic Change in Today's Romania": Footnote 10; http://www.phil.euv-frankfurt-o.de/download/delia_prom.pdf.

[7] Ibid: Footnote 9.

[8] Interview/Unpublished Commentary on Vienna Conference Invitation: Former Assistant Professor of Economics at Yale and Associate Professor at University of Virginia, and retired expert on capital movements and Latin America at the International Monetary Fund: (Cleveland and Washington, DC: 2005).

[9] See, among others: H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School* (1933); Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford University Press, 1954) pp. 80-81 and 814-819; Encyclopedia Britannica – 15th Edition, 1974-1983 and later – Macropaedia, Vol. 6, Economic History Since 1500: "Capitalism and the Protestant Ethics", pp. 223-224.

[10] See: Paul Mantoux, *The Industrial Revolution in the Eighteenth Century* (London: 1928).

[11] The Vatican (Rome), 1 May 1991.

[12] Gerhard H. Lukowsky, "Vatican's View of Capitalism", Letters: *The Washington Times*, Tuesday, 12 April 2005, pg. A18.

lowed the Eastern Christian monastic communities to focus on the inner exploration of spiritual life and otherworldly goals. However, in direct contrast, Western Christianity found itself becoming more oriented towards the secular world.

Here, the emergence of two distinct economic and theological traditions in Christian *theoria* and *praxis* can be seen as historical development rising from the western and eastern halves of the Roman Empire. In the West, through Thomas Aquinas, Aristotelian philosophy became a catalyst for the central orientation of Roman Catholic theology. Coming to know God, the *Unmoved Mover*, as Aristotle taught through nature, and philosophical and logical deductions, established the basis for the scientific revolution and the rise of rationalism, which paved the way for the modern secular world. This inherently scholastic approach to Western Christianity set itself at odds with Eastern Christianity, which is immersed in mystical spiritual discipline and attaining *Theosis*[13] through Divine illumination.[14]

Beginning in the middle of the sixteenth century, Protestantism abolished monasticism as an institution of the Church and the veneration of the saints that directed the faithful on the path towards *Theosis*. Sociologist Kyriacos C. Markides[15] contends:

> "Protestantism redirected believers to express their faith through a 'this-worldly asceticism,' an orientation of disciplined, rational action *within* the world. As the great German sociologist Max Weber showed, this reorientation of Western culture had as an unintended consequence the development of 'Protestant work ethic' that has played a major role in revolutionizing the world by opening the gates to modern capitalism and the Industrial Revolution."[16]

The post-Medieval Western intellectual tradition was responsible for galvanizing an unrelenting adversarial spirit toward religion, now identified in the West as socially backward and prone to reactionary politics, while attempting to displace it with science as an acceptable alternative. Given that Eastern Christianity was historically insulated from such secularizing influences, it allowed for the nurturing of an otherworldly—mystical—approach to life, which according to Markides, would be "a state that Max Weber assumed existed only in Asiatic societies."[17]

Although Weber did not touch upon the subject of Orthodox Christianity, his comparison of the religious doctrines of Roman Catholicism and Protestantism can be broadened in their perspective by the inclusion of Orthodox doctrines, which impact the daily life of Orthodox Christian believers, especially in traditional Orthodox countries. An interesting foundational study would need to embrace the admonition that, according to Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, ethics, unlike ontology, only serve to divide humanity into categories of "good" and "bad", according to their actions, rather than by virtue of their being.[18] Here, it becomes readily obvious that the Weberian concept of divine favor, according to his application of ethics to capitalism, flagrantly divides an already divided humanity, thwarting the Church's ability to serve as a cohesive, unifying factor. In light of Zizioulas' understanding of ethics and ontol-

---

[13] The attaining of union with God, where the human soul finds it's ultimate home and true destination.

[14] Kyriakos C. Markides, *The Mountain of Silence: A Search for Orthodox Spirituality* (New York: Doubleday, 2002), pp. 222-223.

[15] A professor of sociology at the University of Maine, Markides is the author of several books on Christian mysticism.

[16] Markides, p. 223.

[17] Ibid.

[18] *"Ontologija i etika"* ("Ontology and Ethics") *Sabornost: Chasopis Eparhije branichevske*, No. 1-4, Year IX, (Pozarevac, 2003), p. 105-106.

ogy, and Weber's ethical theory on capitalism, a unique seminal study on Orthodox Christianity and capitalism could encompass the economic successes and impact of Greek and Armenian Diasporas as minority, and often remnant, populations in Islamic majority countries, such as the case was, historically, in the Ottoman Empire.

Orthodox Christianity and Economics

According to Nikolas K. Gvozdev of the J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, Orthodoxy has neither a specified plan for the political organization of the state, nor does it present concrete proposals for the structuring of the economy. In economic matters, the Orthodox ideal has been to seek a balance between wealth and poverty, between the concrete needs of the individual and the well being of the entire community. Orthodox Christianity does not uphold an economic system, which rewards laziness and encourages the poor to depend upon handouts from the state. Productive labor is a necessary, divinely ordained part of the human experience. Therefore, the Orthodox emphasis is upon self-sufficiency, ideally promoting a solid "middle class", neither seeking existence at the level of mere subsistence, nor enjoying excess; deriding an unfettered, unregulated capitalist system *(laissez-faire)*, while advocating a socially-responsible free-market system.[19]

Certain Orthodox societies, historically, have assumed aspects of socialist economies. The Byzantine Empire strictly regulated its given economy by controlling the production and sale of goods through established guilds. Persons engaged in any given trade were required to be members of an authorized guild, and in turn, each guild held a complete monopoly on the manufacturing and sales of its products. The regulation of prices, import and export duties, as well as profit percentages deduced from businesses, were all matters of governmental regulation. However, in tandem with the Church, the state also provide for the social welfare of its society through the establishment of hospitals and other social institutions, and from time to time, disseminating direct aid to populations in need.[20]

The only economic role proper to Orthodox Churches in the Middle Ages was in receiving land grants from their respective rulers, which permitted them to enjoy relative stability and some of them even wealth, but that wealth was mostly agrarian. They had however substantial political influence on the court and an important say in education, which was mostly done in the monasteries. Since the 15th century, most all of the Orthodox Churches, with the given exception of Russia, were under the rule of the Ottoman Empire and their believers had no right to own substantial areas of land or acquire significant wealth. During that period, the Church's main effort was preserving the faith, limited almost exclusively to the experience of liturgical worship and education, since the monasteries were the only centers where the population could acquire an education. (Here, the exception was Serbian Orthodox population in the Austro-Hungarian Empire.) The Orthodox Church in Russia mainly followed introspective views and, despite the efforts of Peter the Great and Catherine the Great, had no interest in accepting the Western ways of countries, which were not Orthodox.[21]

For these reasons, capitalism was late in developing in those countries, as it was in some areas inhabited by populations that were under the rule of states which were

[19] "Can Capitalism be Reconciled with Orthodox Values?" http://www.sobor.ru/doctrina/8Gvozdev_en.asp
[20] Ibid.
[21] Hodjera: op. cit.

not ethnically their own, such as Poland, Romania, Slavic countries in the Austro-Hungarian Empire, large regions of Italy, etc. However in Russia before World War I and in these countries just mentioned, in the inter-war period, significant strides were made with free enterprise and capital accumulation, despite world crisis in the late 1920's and 1930's. But all this development was for naught first with the Bolshevik Revolution in Russia in 1917, then World War II destruction and ensuing Communism in other Eastern European countries.[22]

The communist takeover resulted in the Iron Curtain descending on most of Eastern Europe, followed by merciless liquidation of all political enemies and the destruction of their economies. In the former Yugoslavia alone, between 150,000 and 300,000 people were liquidated (the true number will probably never be known). Orthodox Churches, as well as other Churches in East Germany, Poland, Czechoslovakia and Hungary, were subjected to martyrdom, with clergy thrown in prison or even loosing their lives. Church properties were confiscated[23] and the Churches' contact with people was prevented. The regime brought economic destruction, a fall in the standard of living, corruption, and moral decay in government and in elements of the population. The fall of Berlin Wall and of Communism that followed, brought a degree of freedom to most Orthodox countries that were behind the Iron Curtain. However, the abuse of nationalism by communist leaders in former Yugoslavia resulted in a decade of civil wars, culminating in the two and a half month bombing of Serbia and Montenegro by NATO, the destruction of historical churches and monuments in Kosovo and Metohija with the continued persecution of non-Albanian populations, who remain stripped of basic existential rights.[24]

The Case of Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church

Beginning in 1992, the Serbian Orthodox Church was the first to call upon "the Federal President and his government to resign in the name of the people and for the salvation of the people."[25] Resounding consistently in 1996 and again, in 1999, the Holy Assembly of Bishops called for a government that would be equally acceptable to those at home and internationally. During the course of the federal elections in 2000, it was the Serbian Orthodox Church that played a critical role in urging its faithful to vote their conscience and to maintain peace at all times, even appealing directly to the police and the military forces. Ultimately, the Church was the pivotal factor, which helped usher democracy into Yugoslavia, yet again, by being the first institutionally to recognize the decisive victory of the then Yugoslav President-elect, Dr. Vojislav Kostunica.

Justifiably, the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas noted in 1999:

> "If peace is to be won for all of southeastern Europe, it is particularly important that the Orthodox Churches of the region assume an active and constructive regional role in spiritual renewal, economic reconstruction, and humanitarian responsibility. It is critically important that the Serbian Orthodox Church be given quick and strong affirmation as a key participant in the process of regional reconstruction and that this involvement of the

[22] Ibid.

[23] Here, the issue of restitution of confiscated church properties remains an outstanding economic factor in emerging democracies.

[24] Ibid.

[25] "Memoranda of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church"; (Belgrade: Serbian Patriarchate, May 1992, December 1996, and May 1999).

Church of Serbia be understood as an important starting point for the civil and democratic renewal of Yugoslavia."[26]

The Serbian Orthodox Church, as the most influential institution in both historical and contemporary Serbian society, has survived institutionally as it transcends governments and politics, and is identified with the socio-economic conditions of its people. The Church is not only the repository and guardian of Orthodox Christianity; it is also uniquely situated as the patron and protector of the Serbian people and their rich, world-class cultural and spiritual heritage. Also, the Church is key to the affluent Serbian Diaspora.

Causes and Consequences

In Serbia and Montenegro, environmental concerns, such as radiation levels and toxicity from the NATO bombing campaign, combined with disastrously low levels of social security, rampant unemployment against a near decimated "middle class",[27] strikingly low birth rates against high mortality rates, and an excessive refugee population could continue to destabilize the region by producing a new outpouring of economic immigrants. The conviction prevails that it is necessary to develop good neighborly relations and to accelerate political and economic stabilization as a prerequisite of progress and prosperity.[28] Extensive foreign investment as seen by Ana S. Trbovich, Deputy Minister of Foreign Economic Relations of the Government of Serbia, is the only means by which to bridge the economic chasm created between disparaging total production and expenditures.[29] Otherwise, it is highly improbable that Serbia and Montenegro, whose State Union is burdened with two different economic systems and two currencies (the Dinar and the Euro) and itself is teetering, will be able to recover socially, politically or even culturally. It was estimated in 1999 that US$30 billion were needed over a decade for recovery.

Poor economic conditions tend to encourage political radicalism and provide a strong impetus for "localism" as a phenomenon, with its attempts to resolve economic problems through jobs, taxes to the central government and contracts through relatively small communities. According to Mladjan Dinkic, author of the bestseller, *The Economics of Destruction*: "Leaving Serbia isolated is a grave error… I strongly believe that this was one of the main reasons for the violent disintegration of the former Yugoslavia…" Dinkic continues by arguing that nobody will be willing to invest in a country void of a functional infrastructure. "Taking this into consideration, once the economic interest prevail over an irrational war logic, all problems will be easily resolved."[30]

Drawing an inherent lesson from economic history, Jack A. Barbanel, Acting Executive Director of *Ekonomist* Magazine, stresses the particular ability to retain good, old traditions and progress with new, positive changes ultimately makes nations successful. Accordingly, the ability to change and the flexibility to reinvent oneself for the fu-

---

[26] The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas (SCOBA): "Statement on Kosovo and the Balkans" (New York, 23 June 1999), www.goarch.org.

[27] Serbia and Montenegro is a lower middle-income country with gross national income per person of US$1,900 in 2003: Serbia and Montenegro Overview (World Bank: September 2004), http://www.worldbank.org.yu/

[28] "Economic Diplomacy", http://www.mfa.gov.yu/Trade.html

[29] *"Ka strategiji podsticanja neposrednih stranih ulaganja u privredu Srbije"* ("Towards a Strategy for Acquiring Direct Foreign Investments in the Economy of Serbia"), unpublished government paper (Belgrade: 2005), p. 1.

[30] G17 Plus: 21 May 1999, http://www.g17.org.yu.

ture, while honoring the good elements of the past, create prosperity and foster national pride. Either there is marked progression or regression. In the case of Serbia's behavior over the past three years, he observes: "I have reached the conclusion that it is sincerely attempting to be flexible and reinvent itself into a flourishing European economy. This process is not quick and painless, nor is it simple, nevertheless it is occurring."[31]

Despite the obstacles of the past decade and overcoming its remnant complications, Barbanel optimistically reports:

> "Serbia today has many of the elements required for a much improved economy and potential for political stability. It has a highly educated work force, it has preserved and developed many successful businesses and industries, it is located in a free trade agreement region with similar access to the Former Soviet Union markets, it is favored by a good climate and geographic location, it has a rich cultural tradition, a strong and successful Diaspora, and a world that is changing according to economic and cultural factors, all giving Serbia the chance to rejoin Europe in the economic sense which it was prior to World War II. Geopolitically, the region is important to Europe and the United States [the bridge between East and West], both wishing for economic and political stability."[32]

The Serbian Orthodox Church on Reform and Transition

As the former Yugoslavia began to break up, beginning in the early 1990s, the Serbian Orthodox Church and her faithful were confronted with a merciless decade of dysfunctional socialism, civil wars and sanctions and a depletion of the intellectual and professional classes. Today, Serbia and Montenegro retain one of the world's largest refugee populations, still looming at 700,000. Here, the Church was germane to the dissemination of vast commodities of humanitarian aid, even giving cause to the formation of various charitable organizations, such as International Orthodox Christian Charities (IOCC)[33] and Philanthropy[34]. Presently, the Church in tandem with these non-governmental organizations assists in reconstituting the infrastructure by moving from emergency to developmental aid, and stimulates economic growth by sponsoring responsible micro-credit loans.

It is precisely here that Weber's essential premise on the accumulation of wealth as a direct indicator of divine favor is in diametric opposition to the scriptural admonition: "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the Kingdom of Heaven",[35] which is directly implemented in the teachings and personal practice of His Holiness Patriarch Pavle of the Serbian Orthodox Church relative to the refugee crisis. As the Metropolitan of the city of Belgrade, Patriarch Pavle, whose tenure has been burdened with abject poverty, homelessness, displaced populations and a seeming endless array of civil strife and political unrest, single-handedly stopped the work on the St. Sava Memorial Church on Mount Vracar. This impressive Byzantine architectural jewel, which is the largest Orthodox Church in the Southeast Europe, is a symbol of national and religious pride, as well as of a moral victory against a half-century of the prohibition of its erection by atheistic authorities. Yet, while there were innumerable hungry mouths to be fed and a devastated society to be nurtured, the Patriarch halted even the solicitation of

---

[31] "Today's Serbia: Is there something new?" English Edition; Vol. 1, No. 1, pp. 3-4 (Belgrade: November 2004).

[32] Ibid. p. 3.

[33] The official humanitarian aid organization of Orthodox Christians in America under the aegis of the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas; www.iocc.org

[34] The official humanitarian aid arm of the Serbian Orthodox Church; www.covekoljublje.org.yu

[35] Matthew 5:3

donations, which were readily coming forth, as he could not allow such a glorious edifice to be built in the wake of shattered lives.

The late Bishop Danilo Krstic of the Serbian Orthodox Diocese of Budapest held that a monumental cathedral is considered to be one of the three essential components of a world-class city, in addition to a major body of water and a prominent university. Today, with the stabilization of the refugee crisis, the work on the Memorial Church of St. Sava continues, generating a major source of income and fostering domestic employment. In turn, this attests to progress made in the restoration and rebuilding of life on the road forward to Europe, with Belgrade once again emerging as a major world metropolis, as well as the direct role of the Church in moving towards a better future through economic recovery.

Taken against the background of this present year, 2005, which is crucial to the Serbian people in general, it is anticipated that the following will impact directly upon the future course of the Serbian people, as:

1. International discussions on the status of Kosovo and Metohija have been initiated;

2. The 10th Anniversary of the Dayton Peace Accords bring into question the continued existence of the Serbian Republic *(Republika Srpska)*; and

3. Proposed accession towards Euro-Atlantic integration and candidacy for the European Union mandate the survival of the State Union of Serbia and Montenegro.

Therefore, regardless of political will, effect or outcome, the Church remains with its faithful. The Church is the clear moral voice of the people as it is above politics and political involvement. The steadfastness and truthfulness of the Church has ultimately earned its influential role in both historical and contemporary Serbian society, from state-maker to promoter of European integration, espousing social values from educational to ethical, including the implementation of religious education in the public school systems to morally supporting those surrendering themselves to the Hague Criminal Tribunal.

Towards an Orthodox Spirit and Ethic of Capitalism

Under such conditions, governments in former communist countries are going through a slow and painful process of transformation, from a state-owned economy in disarray, toward free enterprise. Orthodox Christians, and not without reason, worry about the market's capacity to create what Zbigniew Brzezinski once called the *permissive cornucopia*.[36] In his article, "Faith Essential Ingredient of Democratic Capitalism", George Weigel, President of the Ethics and Public Policy Center in Washington, DC, notes:

> "entrepreneurship and economic initiative are proposed as reflections of the divinely-ordered creativity that is a characteristic of every human person. Capitalist economies only work when a critical mass of people are *(sic)* possessed by certain habits of the mind and heart (what some of us used to call "virtues"): self-command, the capacity for prudent risk-taking, the ability to form cooperative working relationships, and the willingness to defer gratification. Corporations need to be very careful that, in their marketing and advertising, they don't promote attitudes and counter-values that will, eventually, cause the market system to implode."[37]

However, the Church will continue to insist, and should continue to insist, that the free economy be tempered, directed, and disciplined by the moral-cultural order and by

[36] Religion and Liberty Magazine: Vol. 6, No. 2 (Grand Rapids: March-April 1996).
[37] Ibid.

law. Therefore, the developmental aim of the Orthodox Church should be fourfold:

(1) Their primary objective is evangelization, that is to bring back the mainstream population to the Church after 50 or 70 years of practical interdiction by communist governments, and to increase among them the number of believers that adhere to the precepts of Holy Scripture, Tradition as espoused by the Orthodox faith;

(2) The second objective is to act in and outside the Church toward restoring the moral fiber among the people and in the government, to do what they can to eliminate corruption and crime, which has increased even more substantially during the period of disintegration of communist regimes;

(3) The third objective is the implementation of business ethics, relative to the process of transition toward an eclectic capitalist system. The Church must be engaged and concerned about the faith of employees who might loose their jobs in the process of reorganization and rationalization of enterprises during privatization, which is inevitable in capitalism. Governments in the process of privatization already make efforts in the short run, but, in the long run, it can be achieved only with the increase in investment—foreign and domestic—which would raise output and increase employment; and

(4) Finally, the fourth objective—but definitely not the least—for the Serbian Orthodox Church is the continuation of humanitarian and developmental aid to those unfortunate people who were forced to leave their homes in Kosovo and Metohija and elsewhere both in and outside Serbia and Montenegro and to seek asylum in those countries. The Church continues to make efforts to help them materially, and to help them return to their homes with all the rights as citizens and without danger to their existence. Here, the assistance of co-religionists in Europe, America and elsewhere is a vital sign of support and the assurance of Orthodox Christian solidarity and stewardship.

Conclusion

In their article on "The Road to Prosperity: Saving Capitalism from Capitalists", Raghuram G. Rajan and Luigi Zingales warn that in countries where capitalism is part of the landscape, its emergence is spontaneous and the only risk that it faces is too much human intervention. The corruption of capitalism, in which healthy competition is eliminated in order to preserve privileged positions—which flies in the face of the Weberian thesis on the acquisition of wealth and God's election—only serves to generate economic inefficiencies and social injustice, ultimately undermining a free-market-based economy. According to them, no intervention is the best policy.[38] Here Gvozdev ascertains that the danger—and the fault, from the Orthodox perspective—inherent in both capitalism and socialism is when both systems rely upon envy and greed to motivate the citizenry. Greed motivates the capitalist to get ahead of his neighbor by whatever means necessary; greed motivates the socialist to take away that which his neighbor has that he lacks.[39] The inherent danger of greed in the acquisition of wealth is allowing the wealth to take possession of the possessor, thus stripping the human person of his created dignity and the endowment of human freedom. Therefore in a democratic society, the aim of the Orthodox Churches should be beyond mere intervention in political and economic activities, but rather to be concerned with existential and humanitarian issues, by promoting the healthy development of an eclectic and equitable capitalist system with a human face.

[38] Transition Magazine: Vol. 14, No. 7-9 (July-September 2003); http://www.worldbank.org/ transitionnewsletter

[39] Gvozdev: op. cit.

Philotheos **5** (2005) 425-429

Татьяна Григорьевна Человенко
Орёл, Россия

Диалогическая методология взаимодействия
Религиоведческая актуальность и перспективы исследования

В центре нашей статьи – диалогизм как особая методология гуманитарного познания. Для религиоведческого знания, которое так или иначе предпринимает попытку исследовать трансцендентное, существенным является принцип взаимоотношения между различными познавательными способностями. Диалог может соединить их в единый способ понимания реальности во всём её разнообразии и разнородности. Отсюда наш интерес к «диалогическому принципу» М.М.Бахтина. В данной статье мы обозначим некоторые теоретико-методологические проблемы религиоведческого знания, имеющие научно-исследовательские перспективы в контексте диалогической методологии.

Религиоведение предполагает использование не только классических методов исследования. Диалогический принцип строится, как известно, на философии слова. Мы не будем специально остонавливаться на предложенной М.М.Бахтиным «металингвистике», как новой научной дисциплине, способной показать и объяснить нам, по его замыслу, движение живого слова в истории, в обществе, в каждом из нас. Нам важен диалогизм как общефилософский мировоззренческий принцип и как метод научного исследования, способный заложить «новую методологию гуманитарных наук»[1] и в нашем проблемном поле взаимодействия науки и религии способный предложить некоторые решения.

На наш взгляд, основная проблема религиоведческого познания заключается в том, что изучая отношение человека к религии, нельзя пройти мимо религиозного опыта, его содержания, источников и личности как его носителя. Но философский контекст 20 в. имеет одну отличительную черту, делающей невозможным даже сопоставление двух познавательных традиций: научной и религиозной. Это отсутствие субъекта, так называемая «постсубъектность». И постпозитивизм, и постструктурализм, и постмодернизм устраняют понятие «субъект» из философских рассуждений, как не имеющей опоры в культуре нашего времени. И модернисты и постмодернисты согласны в том, как отмечает В.Вельш, что философия, в которой понятие субъекта занимает центральное место должна быть выброшена на свалку как нечто устаревшее и более непригодное к употреблению[2].

Более того, в философской мысли начиная с XVII в. присутствует разрыв между credo ergo sum и cogito ergo sum (субъектом веры и субъектом познания),

---

[1] Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 361-373.

[2] Цит. по ст.: Порус В.Н. «Конец субъекта» или пострелигиозная культура?// Разум и экзистенция/ Под ред. И.Т.Касавина и В.Н.Поруса.С.-Петербург, 1999. С. 93.

который не только характеризует глубокий разлом, но и деформирует эти важные категориальные основания культуры. Истина перестала быть одновременно целью веры и целью познания. Но и в эпоху классической науки, когда различия познания и веры стали более заметны, чем их единство, носителем и того и другого был всё же субъект, чья конкретно-историческая индивидуальность имеет универсальную (трансцендентальную) структуру. Единство субъекта в равной степени было условием веры и знания. Конфликты между ними были конфликтами «внутри» одного и того же субъекта.

Некоторые положения диалогической методологии оживляют научно-исследовательские перспективы понятия «субъекта» как общефилософского понятия. При чём интерес к «субъекту познающему» стимулируется «субъектом бытийствующим». Для религиоведческого знания представляется значимым, что диалогическая методология всегда была внимательна к повседневному опыту людей, явленному в формах речевого общения: от «слова правды» Хомякова к «деятельному объединительному началу» Соловьёва, и далее, от «творческого духа» Бердяева и «диалогической активности» Флоренского к «диалогическому принципу» Бахтина. Эти прозрения русской религиозно-философской мысли говорят о возрастающем осознании истины, называемой в христианстве Святым Духом, и которая сегодня осмысливается в качестве универсального творческого принципа, т.е. как реальное действие духа во всех лицах и личностях. Нам важно подчеркнуть, что дух, прежде воспринимавшийся в философии идеально и абстрактно, в лучшем случае как некий божественный Логос, ныне осознаётся как творческое слово реальной действительности. Это значит , что возрождается не только идея Слова-Логоса, но и идея «субъекта-личности-духа», всегда вдохновлявшей русскую религиозно-философскую традицию в целом.

Напомним, что в философской традиции диалогический метод – результат совместных поисков и решений не только русской (напр., А. Радищев, И. Киреевский, А.Хомяков, Н.Фёдоров, Вл. Соловьёв, П.Флоренский, М.Бахтин и др.), но и западной мысли (напр., Л.Фейербах, Ф.Розенцвейг, О.Розеншток-Хюси, М.Бубер, Г. Гадамер и др.). Например, современная философская герменевтика может рассматриваться как перенос **смысловых связей из другого мира в мир собственный.** Мир понимается здесь как иная культурная и историческая традиция. Проблема понимания – центральная в герменевтике, в методологии гуманитарных наук. Герменевтическая традиция понимания ориентирована на процедуры толкования текстов и явлений культуры, на выявление общекультурных контекстов осмысления действительности и специфики понимания человека человеком, в том числе человека другой эпохи или другой культуры (Г.Гадамер). Поэтому понимание – это обретение нового смыслового горизонта, где опыт понимания – это, в основном, не опыт речевого и голосового говорения, а опыт включённости в глубины языкового бытия[3]. Культура и есть тот текст, который свободен от сиюминутного психологизма лиц в разговоре. В контексте интерпретации (понимания) язык обладает не просто метафоричностью, но что важнее, символичностью. В этом плане интересна мысль Хабермаса о том, что субъективизм, характерный для предшествующей метафизики, как и интерпретация, были в конечном счёте **«актом приватного откровения».** По Гадамеру, понимание означает в первую

[3] Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 446, 452.

очередь не идентификацию, а способность поставить себя на место Другого и рассмотреть себя самого. Речь идёт о диалектике единого и многого. При чём высшую форму опыта отношений «Я» и «Ты» образует **опыт открытости**, при котором «Я» открыто Другому и на самом деле прислушивается к нему. Именно такого рода открытость служит установлению не только человеческих отношений, но и отношений между Богом и человеком. Подобная диалогическая традиция идёт от герменевтической экзегезы и воплощается в современной интегративной герменевтике, где прошлое воспринимается не только в его инаковости, но прежде всего в том, **что** эта инаковость может сказать «Я» в его современной ситуации. Диалогическую природу понимания, дающего возможность «познания себя через другого» подчёркивал В.Дильтей. Переживание, «вчувствование» в иной духовной мир философ считал универсальным герменевтическим методом. Согласно Дильтею, это процедура, соответствующая компаративистскому заключению по аналогии. Причём понимание не тождественно объяснению. В отличие от него понимание предполагает **эмпатию**, которая собственно и есть **метод «вчувствования» в образ мысли и бытия Другого.**

Общий поиск философов данного направления сводился к одному: преодолеть односторонность «научного метода» нашего времени с его принципом чистой объективности как ограничения, в основе которого лежит формула Декарта «я мыслю, следовательно, я существую». И здесь мы сталкиваемся с другой ситуацией, требующей также своего решения и в религиоведении. Религиоведению как конкретно-научному направлению, изучающему жизнь религиозных феноменов, т.е. бытие человека и общества в их взаимоотношениях с трансцендентным, всегда было тесно в рамках научного субъективно-объективного метода, объективирующего внешний мир с помощью картезианского Я. Диалогический метод, не отрицая научного метода, тем не менее определяет ему его конкретное место и указывает границы его применения в качестве четвёртого типа речевой ориентации. Другие три аспекта речевого мышления – «эстетический смысл», «господствующая любовь сердца» и «голос восторженного чувства» – в единстве с «отвлечённой логической способностью» (по И.В.Киреевскому) должны расширить и углубить процесс познания, создать в конечном итоге новую эпистемологию, в которой мы сегодня так нуждаемся. «Нужно, – писал И.В.Киреевский, – чтобы человек постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все остальные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»[4].

Другое интересное, на наш взгляд, направление религиоведческого теоретико-методологического исследования – диалог как само бытие человека. И диалогическая методология и православная антропология едины в мысли о том, что диалог есть бытие человека. Онтологические догадки православной антропологии о синонимичности бытия и диалога в современной науке теперь имеют гносеологическое выражение. Во-первых, диалогический метод способен адекватно исследовать «бытие как диалог» и на уровне отдельно взятой личности и в её взаимодействии с окружающим миром. Во-вторых, диалогический метод позволяет увидеть и осмыслить процесс формирования человеческой психики, сознания (то, что в христианстве называется душой человека) в повседневном жизненном опыте человека. В богословской мысли существует весьма продуктивное, на наш

[4] Киреевский И.В. Полн. Собр. Соч. в двух томах. Под ред. М.Гершензона. Т.1. М., 1911. С. 249.

взгляд, мнение: личностность Бога и, соответственно, человека сохраняется и возрастает (относительно человека) не благодаря Его сущности, а благодаря его тринитарному бытию (И.Зизиулас). Если следовать новой онтологии человека, то принять другого и принять другим меня не означает просто довольствоваться тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение собственного «Я». Поэтому мы часто отвергаем риск отношений, риск опыта присутствия другого. Принимая другого, мы говорим не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании в результате взаимодействия и общения. В этом случае мы имеем дело с особым родом деятельности. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе, равноправных партнёров, каждый из которых считается с другим, в результате чего оба они изменяются.

Подобная онтология человека конкретизируется православно-антропологической мыслью, не только придававшей первостепенное значение онтологическим ценностям в жизни личности и человека, но и, что для нас важно, органично сочетавшей онтологию личности с её гносеологическими устремлениями. В тринитарном богословии идея общения-диалога заложена в самой сущности Бога, который един в Троице. А человек в свою очередь сотворён по образу Троицы: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26). Не только в своей сущности, но и по своей деятельности Троица и человек реализуются в общении-диалоге. Само Воплощение Слова есть, во-первых, осуществление (повторение, по мысли известного современного богослова Х.Яннараса) Бога в тварном мире, и, во-вторых, есть явление способа существования Бога, троического способа существования, означающего отношение-общение любви. Во всех религиях и во всех метафизических системах есть логически необходимая идея высшего существа как первопричины бытия. Но в церковном опыте православия нет высшего существа, но есть общение Лиц, присутствие трёх Лиц, которые сообщают друг другу, разделяют единую жизнь, существующую в общении. И в Евангелии мы встречаем только одно определение Бога: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нём» (1 Ин. 4:16). Надо отметить, что Любовь заявлена не как одно из нравственных качеств Бога, как Его добродетель или свойство. Но как способ существования Бога: Бог существует, потому что Он есть Любовь, и Его существование есть само действие Любви.

Отсюда «Сотворим человека» в толковании греческих отцов Церкви – это как бы совет трёх Лиц Святой Троицы друг с другом. Поэтому согласно святоотеческому толкованию человек изначально призван выражать себя в диалоге-общении, как это имеет место в Боге. Но диалог – это всегда конкретное отношение друг к другу, отношение взаимопонимания, взаимоуважения, взаимного терпения и прощения, взаимной поддержки и взаимного сострадания. Это всегда умение и желание брать на себя чужие проблемы и вместе решать их. При этом человека нельзя заставить быть милосердным, уважительным и понимающим, сострадательным и прощающим. Православие не свод моральных принципов, но, по справедливой мысли Х. Яннараса, способ существования человеческой личности, преодолевающей индивидуализм и эгоцентризм[5]. Важно отметить, что этот Евангельский способ существования в основе своей имеет не тварную человеческую природу, но отношения-общения любви. В этом случае, уже по единому

[5] Яннарас Х. Церковь – способ существования, сильный победит смерть// Православная община. М., 2000. № 58. С. 41-43.

мнению и религиозной и научной онтологии, важны мотивы поведения, заложенные во внутреннем человеке.

В диалогической методологии такие гносеологические категории как «субъект» и «отношения» приобретают конкретное экзистенциальное содержание: субъект выступает как личность с определёнными ценностями и жизненными смыслами, а абстрактные отношения становятся конкретными отношениями, например, отношениями любви в её различных проявлениях сострадания, милосердия, уважения, искренности и т.д. «Личность» и «Любовь», как пограничные категории, соединяют мир абстрактного мышления и мир метафизического бытия.

Конечно, единая наука пока не имеет имени и её действительное существо и смысл ещё только предстоит раскрыть в полной мере. Сейчас мы говорим лишь о ближайших возможностях и перспективах для религиоведения научной методологии нового типа, объединяющей отдельные дисциплины.

К.Гарднер обозначил три объединительных следствия единой науки, основанной на диалогическом методе[6]. Во-первых, это равноправное сотворчество Востока и Запада, как во многом различных философских и духовных традиций. Во-вторых, это соединение общественных наук с гуманитарными науками, в конечном итоге – соединение наук о человеке и культуре с естественнонаучным познанием. В-третьих, и это самое главное, новая методология поможет восстановить чувство объединяющей осмысленной задачи, способной наполнить собою человеческую деятельность в самых различных её проявлениях, не подменяя при этом религию и теологию, общественный авторитет которых в силу разных причин пришёл в упадок. И, в-четвёртых, на наш взгляд, диалогическая методология может способствовать становлению «общей теории религии» не только с опорой на эзотерические архетипы мышления (М.Элиаде), но и конкретизируя и осмысливая Логос и Дух как человеческую речь, диалогическое слово, которые есть повседневный атрибут нашего мира. В этом случае, хочется подчеркнуть, Логос может быть воспринят и принят нами не только как принадлежность «иного мира», но и как явленность трансцендентного этому миру.

Таким образом, религиоведение, как и другие общественные и гуманитарные науки, в новом смысле уже не будет «объективной» в привычном для нас картезианско-рационалистическом значении этого слова. Наука о религии освободится от такого типа сознания и познания, в основе которого лежит «изолированное, самодавлеющее во всём, кроме себя, сомневающееся Я, с холодной отстранённостью анализирующее, объективизирующее реальный жизненный мир»[7], в том числе, конкретный религиозный опыт. Наука о религии, сохраняя научный статус своих исследований, сможет изучать религиозный опыт ноуменально, изнутри его бытийности, реальности «диалогической ткани человеческой жизни», а не только и не столько как отвлечённый феномен жизненного мира.

Поэтому диалогическая методология (и науки на ней основанные) может не только восстановить распадающуюся связь времён, дав существенно новую интерпретацию взаимоотношений современности с историческим прошлым и будущим, но также заложить интерпретативный фундамент взаимоотношений между духовным и внешним миром, к которому мы одновременно причастны.

---

[6] Гарднер К. К философии третьего тысячелетия: Бахтин и другие// Философские науки, № 1-3. 1994. С. 24.

[7] Там же. С.15.

Philotheos **5** (2005) 430-438

Felix Körner
Ankara, Turkey

Time and Eternity, Bible and Koran[1]

Introduction: Philosophical Discussions of Religion

Philosophy has been vital for religions. When 2nd century Christians brought their classical philosophical training to bear in re-expressing Christian beliefs, philosophy was not only the challenge to justify the creed rationally. It was also the chance to demonstrate that Christianity's significance is universal.[2] And when 8th century Islam encountered philosophy—again, in the classical occidental tradition—the challenge became equally constructive.[3]

Philosophy has proved vital for religions. But what about the inverse? Which role can religion play for philosophy?

1. If philosophy is a rational reflection about everything, religion in its manifold forms should come into philosopher's consideration as yet another element of reality. Religion should be an *object* of philosophy just like language, art, science and politics. And in fact religion is a traditional and well established object of philosophy. Let me just adduce three aspects:

a. religious vocabulary and views have been objects of philosophical reflection, refutation and refinement already in the extant fragments of the pre-Socratic philosophers;

b. the word "philosophy of religion" has become current in the later days of the Age of Enlightenment. The first German occurrence is by a Jesuit, a certain Father SIGISMUND VON STORCHENAU. In 1773 he anonymously published his eight volume opus

---

[1] Felix Körner is a member of the Ankara Jesuit Community. He cooperates with Muslim theologians at Ankara University's Divinity Faculty and has studied the influence of hermeneutical philosophy on Turkish theology (Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2004). Some Turkish theologians acquired philosophical proficiency at Middle East Technical University, Ankara (cf.: http://www.metu.edu.tr/home/www41/index1.htm). Körner has recently offered its Department of Philosophy to teach a course on philosophy of religion or philosophical anthropology. In response, he was first invited to give a talk on a subject of his choice to the faculty and graduate students. He decided to argue that propositions from religious traditions can be valuable solutions to philosophical problems and took the concepts of time and eternity as an example. In that he was influenced by the Wolfhart Pannenberg's work. We present both the lecture Körner gave on September 27, 2004 and his reflection on the lecture's effects.

[2] On the Greek Apologists cf. e.g. Wolfhart Pannenberg, „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie", Grundfragen systematischer Theologie, [vol. 1] Göttingen 1967, pp. 296–346, p. 308.

[3] Cf. e.g. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vol. 1, Berlin 1991, p. 51.

Philosophie der Religion, an apologetic work in the scholastic vein of Catholic natural theology. One year later the word *"philosophie de la religion"* appears in France.[4]

c. "philosophy of religion" is a frequent title of philosophical text books and lecture courses, and an academic institute like the Center for Philosophy of Religion at Notre Dame University counts no less than 17 professors staff.

2. But beyond this object relation, which role can religion play for philosophy? Religion can also be a *dialogue partner* of philosophy. More precisely, philosophers can take religious ideas seriously as alternative models, formulations and solutions to questions they are asking anyway. Religious traditions may offer exciting answers. Of course the philosopher will test their validity very critically. But I will try to demonstrate that there were in fact philosophically relevant discussions going on in religion, long before religion went to the schools of philosophy. Therefore I deliberately chose an ambiguous subtitle to this lecture: Philosophical discussions of religion. Let us not only discuss religion philosophically as we might discuss an optical delusion. Let us try to see where religious ideas are themselves contributions to philosophical discussions.

Time and Eternity

I. Models of Time and Being

A. Mythical Time

A typical view of time and being reoccurs in many religious traditions. It has been termed "mythical".[5] A mythical world view poses a *foundational primeval time*. Then, before all times, the foundational acts of super-human beings established the institutions which are the basis of the contemporary natural and social, professional and political life. The Ancient Egyptian but especially Babylonian and Greek religions provide material, and so do most other traditions of the world. Myths recount for example the origin of the world or of royal dominions. According to mythical views, it was in that foundational time that divine revelation happened.

What is the concept of time involved in mythical models? One might think of a sharp separation between a far-away *then* and a resulting *now.* But such a view is the outcome of an abstract consideration of myths as texts. If one considers myths as part of the life of a society, one typically finds that the foundational time is regularly re-enacted. This re-enacting takes place in a *cult.* The cult is not people's retrieval of ancient times, let alone mere remembrance. In the cult, the institutional event of old is realising itself now. The begetting of the earth or the enthronisation is happening in the present celebration. Since the cult is repeated rhythmically, the mythical concept of time has been characterised as *cyclical.* The mythical concept of being—the manner of answering the question about just anything 'what is it?'—is *de initio,* coming from the beginning.

B. Philosophical time

PLATO's *Timaios* offers this view (37d). Here is an object. It is within time. It is therefore changing. What it really is can therefore not be seen when looking at it now or

[4] W. Jaeschke, „Religionsphilosophie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 8, Basel 1992, cols. 748–763, col. 748.

[5] Bronislaw Malinowski, 1926, cf. Friedrich Beißer, „Mythos. Systematisch-theologisch", *Theologische Realenzyklopädie,* vol. 23, Berlin 1994, pp. 650–661, p. 653.

later. It is only an instance of the unchanging idea. This X is only an instance of X-ness. The idea is eternal. And 'eternal' means 'unchangingly the same'. 'What is it?' is answered *de idea.* ARISTOTLE's views on time and being differ from his teacher's. But the substance/accidence scheme (in his *Metaphysics* vii*)* has a similar implication as Plato's in that the question 'What is it?' leads him to an unchanging *ousía* which the philosophical analysis has to uncover. And the analysis has to get beyond that which is changing. His concept of being is *de essentia.* These models describe what human beings often do when they try to find out about the reality of something. The models have influenced our way of operating, but they also seem to be derived from what we are doing anyway. The Bible provides a different model, and it is the potential of this model which we will explore here in some detail.

C. Biblical time

The Bible is a collection of writings, its earliest elements dating back till possibly the 10th century B.C., its youngest parts being written in the 2nd century C.E. The Bible does not offer a unified theory on anything. It is a library rather than a book. What is now in the Bible comes from different authors in different times, cultures, situations, it comes in different languages and literary forms. The Bible is extremely diverse. But diversity will play a decisive role in our argument.

What is the Biblical idea of time? Clearly the mythical model can be rediscovered in Biblical texts. But in the Bible another model of understanding time is at work, too. It was the religious scholar of Rumanian origin MIRCEA ELIADE, who observed that the Biblical idea of time is unique. As opposed to the mythical view of divine revelation at the beginning, only to be re-enacted in time, the Bible sees history as the divine epiphany, that is the revelation of who God is.[6] This can be demonstrated by the so-call words of demonstration (Erweisworte): "Thus you can see that I am God", referring to an action of God in history. The German Old Testament scholar GERHARD VON RAD called it one of Israel's greatest achievements to see their own experience and people as a part of ongoing history.[7] Let us follow up this discovery chronologically through the Bible in order to understand its relevance and to see its development. Thus, in historical perspective, we will be able to see a series of discoveries on time and being.

1. Historical writings

We can make out four elements in the view of time within Israel's historical writings.

a. The earliest layers of the Old Testament present the circumstances of the succession to the throne of king David (d. 962 B.C.?). (2 Sam) It is a story full of suspense. Again and again, the outcome is open. This is the first element to be noted here: what happens, happens not by pre-destined necessity, not in an ever-repetitive rhythm, but is "history" in the sense of contingent. 'Contingent' is used here for that which is, but not of necessity. The course of events can be called history if and only if the outcome of each and all events is open.

---

[6] Mircea Eliade, *Der Mythos von der ewigen Wiederkehr* (German translation 1953), p. 152, quoted after Wolfhart Pannenberg, „Zeit und Ewigkeit in Israel und im Christentum", *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 2, Göttingen 1981, pp. 188–206, p. 191.

[7] Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, vol. 2, München 1969, p. 117.

b. But the Biblical alternative to the *de initio* view of time is not: if no predetermined order, then pointless arbitrary meaninglessness. Therefore the idea of a divine revelation is not abandoned. But its place is moved. *In* the events of the successions to the throne, God is acting. Revelation is an ongoing process, and it is going on in reality through time: Everything becomes what it really is *de historia* – out of history.

c. Another very early text in the Bible has been called the "Historical creed". It is to be recited when the first fruits of the new harvest are handed over to the priest at Thanksgiving.

> "My father was a homeless Aramean.
> He went to Egypt, lived there as a foreigner in a small group
> and became a great, powerful and plentiful people.
> The Egyptians treated us badly, afflicted us and laid upon us slavish labour.
> We cried to the Lord, the God of our fathers,
> the Lord heard our crying and saw our affliction, or labour and our oppression.
> The Lord lead us out of Egypt with mighty hand and outstretched arm,
> with great shock and with signs and wonders.
> He has brought us to this place and has given us this land,
> a land that flows with milk and honey.
> And now behold, I have brought the first fruits of the land
> which you, Lord, have given me." (Dtn 26:5–10)

This text can help us to see the two other elements of the idea of time as history in this early phase of Biblical writing. What is happening is history in the sense of purposeful. God had an aim with this course of events.

d. And finally: The text is obviously cultic. A sacred act is being performed and commented upon. The mythical model of involving the presence is in fact at work again. But, as we have now seen, Israel has historicised it. The foundational time took place when "my father" lived. Thus is the relevant moment of revelation moved from pre-time to time, and "we" are in the middle of all that. This glorious history of salvation is taking place "now". "We" are a part of God's history.

2. Prophetic writings

With Israel's glorious certainty to be in the middle of God's own story—the salvific history—nothing could go wrong, one may think. But it did go wrong. The holy institutions of temple and people proved to be no safety guarantee. The unbelievable disaster happens in 578 B.C.: The sacred city is conquered by the Babylonians, the temple is destroyed and the population—at least the elite—is exiled in Babylon. Is this not the final refutation of the reality of God? Israel's specific belief is that God acts in history. If God can act, he would certainly save his people from that disaster. But the disaster has happened. Ergo can he not act and he is not real. It is this painful theological problem that the so-called "writing prophets" have to tackle. If the apparent refutation came from Israel's specific belief, the refutation's refutation also had to originate in Israel's own structure of belief. It is these prophets' achievement to have reconciled a totally new and disastrous situation with the belief in God who acts in history. To solve the problem, men like Isaiah did not weaken God's ability to act historically. Rather, they laid open that Israel had until now not been radical enough in its belief in divine history. As long as you take your confidence from a past event, you are, structurally, still semi-mythical. Because your orientation in time is still towards the past. This back-

ward orientation can be shown even etymologically. The glorious foundational time of old, the great past, is called *"qädäm"* in Hebrew. But *'qädäm'* originally means 'front side'. The same seems to be the case with Turkish *'önce'* and English 'before'. 'Before' us (in front of us) is the past. We are facing the beginning. But now prophetic pronouncements like these can be heard:

> "Do not remember what was before,
> the things past (qädäm-ish things) do not mind!
> Behold, now I make something new.
> It is already appearing, do you not notice it?" (Is 43:18–19)

Four elements of the prophetic view of time can be marked out. It is only at superficial consideration that they seem to be a replacement of ideas of the earlier writings. In fact they do not replace but radicalise the historical view.

a. The orientation is taking a 180° turn to the future. The *de initio* has become a *de futuro*, it is future events that decide what things really are.

b. It is from the future that Israel is to expect salvation. The concept of hope becomes central for belief.

c. The events are thus *given* bit by bit from the future.

d. Older ascriptions of the meaning of it all can be corrected. The purpose of individual events and the whole course of history can be understood anew according to new events.

3. Apocalyptic literature

A great turn in the whole history of the Ancient Near East is the Babylonians' defeat by the Persians. Their ethnic and religious politics differs strongly from their Assyrian and Babylonian predecessors. The technique of exiling a people's elite in order to cut off its identity is no longer practiced. The Persian empire rests on a principle of pluriformity in cult and therefore realises a certain tolerance. Consequently the Persian King Cyrus encourages exiled Israel in 539 to return to their home country and to rebuild their temple. The religious freedom however did not hold for long. Later Persian leaders tried to get control of Israel's cult. In 333 the Greeks' reign began in the ancient world, and Israel felt a constant pressure to adapt itself to the unified world culture of Hellenism. Under this pressure a new type of literature came into being, called apocalypticism, its typical genre being reports of visions. Some apocalypses have come into the Old Testament, notably in the book of Daniel. "Daniel" is a pseudepigraphical ascription. Apocalyptic authors always hide themselves behind famous figures of Israel's past, like Ezra or Enoch.

Four typical traits of apocalyptic literature should be noted.

a. The visions often concern the *future* of history. This does not surprise us any more, since it follows from the prophetic change of perspective. But now the future view includes the final future. The *de futuro* perspective has become an understanding *de fine*.

b. The visionary recounts he was brought into heavens. There he saw the future events already *present* with God.

c. Likewise, he may see during his heavenly visions events of the *past* present.

d. The visions are in *universal* perspective. That is to say, the visionary, although an Israelite, envisions the history of the great empires and all of humanity.

This is rather confusing. The apocalyptic way of speaking is clearly open to the criticism that the future cannot at the same time be present! If we analyse apocalypticism more deeply, we will be able to resolve this contradiction. Apocalyptic texts reveal four important developments of the Biblical notion of time and being.

a. When trying to see God's course of action, the visionary realises he has to widen his perspective towards the totality of events. He thus says, the individual events belong together in one complete order.

b. And he thus says that understanding can only take place in the context of the whole. Indeed, 'the meaning of X' has thus been redefined as the role of X in the context of the totality of events.

c. The course of events is not completed yet because the end of history has not yet arrived. The apocalyptic visionary does not give up the ideas of his historical and prophetic predecessors. He is in their vein. For him, too, all events are contingent. Therefore he will not understand the totality of events as a predefined order. Only in an ecstatic state of mind is he granted a glimpse of the whole of history as it "will have" happened.[8] The mode of access to the whole cannot abolish the openness of the course of history. Its temporal status is anticipation, its epistemological status is hypothesis. Here, the concept of eternity comes into play. The visionary sees the whole of history present with God. That is eternity in the apocalyptic outlook. Eternity is thus no timeless changeless sameness, not the contrary, origin and ever-hidden truth of temporal changes. Eternity is, rather, the mode in which all the temporally separated moments of past and future are present together. Earlier passages of the Bible had no fully fledged concept of eternity yet. What is often translated by "eternity" ('olâm) is in fact only very long duration. But with apocalyptic literature we now meet an idea of eternity worth consideration.

d. There is a tendency in apocalyptic worldviews to overcome borders. Ethnic borders in universal visions; creational, spatial and temporal borders in heavenly journeys and in the identity change of the visionary who writes under the name of a man like Daniel. This tendency is probably caused by the apocalyptic concept of eternity—all moments of time present in one. Time is then seen as the mode of separation of the moments. This separation can be overcome by the experience of the unifying presence of eternity.

4. New Testament

As the last stop on our Biblical tour, Jesus's view of time and eternity should be analysed as coming from this development of Israel.

Let me summarise Jesus's temporal conception in one sentence: You can experience eternity in this moment by accepting the Kingdom of God.

The sentence calls for explanation on three sides:

a. Israel's 'historic' insight was that history is a contingent yet purposeful series of events. Therefore, the most important word for 'time' in the Hebrew Bible is *'êt.* Quite empathically the Jewish Greek translation of it is mostly not *chrónos*—with its association of duration. Rather, *'êt* is almost always translated as *kairós. Kairós* is the critical moment, the decisive instance. Jesus uses this idea of the moment which can

[8] Wolfhart Pannenberg, „Zeit und Ewigkeit in Israel und im Christentum", p. 200.

turn the course of history. Jesus's conception of time starts from this presupposition: Encountering Jesus means encountering the decisive decision. Concerning what?

b. Concerning the divinity of God. God is not imposing his power. He lets people act freely. The course of events will be brought together to a meaningful whole only after the events have taken place. God's power is not totally obvious now. The preaching of Jesus centres on the idea that one can already now orient one's life towards the future when God's reality will be completely revealed. This is what we have called in the summary sentence "accepting the Kingdom of God".

c. This acceptance is so to speak a jumping out of the present time into eternity. This is not to say, Jesus is inviting people to escape reality. The present is, rather, transcended to the vision of the whole as the context for each moment. Eternity is not a place different from time but the unity of all now temporally separated moments of time.

By this explanation of the summary of Jesus's preaching we have at the same time explained why Jesus's concept of time and eternity is a reception of the three Old Testament models we uncovered.

Jesus's concept of the decisive moment—*kairós*—follows from Israel's historical writings with their concept of history as open.

Jesus's orientation towards God's completed reign is the prophetic turn from *qädäm* to future.

And Jesus's idea of an interpenetration of time and eternity in the new lifestyle of the Kingdom of God is apocalyptic.

II. Results

I would like to point out where I see the relevance of this conceptualisation of time and eternity for philosophy. I see one element of interest for the historian of philosophy; two elements of interest for the philosopher of religion; and three elements of interest for the systematic philosopher.

a. History of Philosophy

The origin of "universal history". 120 years ago WILHELM DILTHEY already detected that the tendency to take the whole of history into account originated in Biblical tradition. But for him CLEMENS OF ALEXANDRIA's and AUGUSTIN's thought of the education of humanity was at the origin of this all-encompassing perspective. With the deepening of Old Testament scholarship in the last half century, we can now see that an interest in history as one whole originated already in the Bible itself.[9]

b. Philosophy of Religion

Religion and tradition. To some students of religion it may be surprising that the Biblical prophets come to expect the decisive revelatory event from the future, that—in other words—religion does not define itself from tradition. In fact, the tradition coming from the past has thus become a preliminary experience. Thus past events have a normative but no definitive role. Also in Islam elements of such a future orientation can be discovered. For example the Koran's earliest preaching is apocalyptically speaking about the future, as criterion for past and presence.

---

[9] Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, p. 119.

Faith as hypothesis. We were able to characterise the epistemological status of faith statements as hypotheses. They speak about the future, which will be known only later. Claims of the reality of God are claims about the outcome of everything.

c. Systematic Philosophy

Determinism or meaninglessness. You may want to see human actions as fully determined.—I wonder whether that squares with your own experience. On the other hand, if you do not want to hold a deterministic position you might worry whether liberty of action leads necessarily into meaninglessness of the whole. The Biblical concept of history as God's integrating people's free acts into one good whole seems to me to be a consistent way out of this dilemma.

Time and Eternity. If the view of eternity as simultaneous presence of all temporal moments is accepted, time can be characterised as the mode of separation of individual instances. In this mode of separation the future is unknown. Therefore it is particular to this mode that decisions have to be taken.

Time and being. Meaning is the role something plays in the context of the whole. But the whole does not exist yet. If we are speaking ascribing a certain meaning to something we are anticipating the story of everything. Equally, if you try to answer the question "What is it?" only from the data you have so far you are missing that everything can become a meaningful element in the whole and perhaps quite different from what one sees now. Therefore, every concept is a hypothetical anticipation implying a view of the totality of events. Since we have no absolutely certain access to this totally yet, our knowledge of what things really are will in time always be controversial.

Reflection

One reason for addressing in my first philosophical lecture in a Muslim country the biblical conception of time and eternity is the potential I see in this conception for a rethinking of Islam. Modern Muslim thought is rich and lively. But the fundamental temporal orientation is consistently toward the past.

a. This is true of 'immediatist' approaches to the Koran. Historical contextualisation of the Koranic text then and now is excluded as unnecessary tampering with a clear revelation. The temporal model at its basis is: what was revealed to be valid in 7th century Arabia is in exactly the same way valid today. It is these immediatist readings of the Koran that should terminologically speaking be named "fundamentalist".[10]

b. A wealth of modern approaches are text-historicising. The Koranic message must, according to these approaches, be abstracted from its 'then-setting' and needs to be re-expressed in every era.[11]

c. A recent Turkish approach may be called '*umma*-historicising'. Rather than a text, the Koran's first believers should be the paradigm. Their interaction with revelation is exemplary and in need of transposition into every new condition.[12]

---

[10] A immediatist which offered quality expositions is Sayyid Qutb.

[11] Famous exponents—with important variations—are Fazlur Rahman and Nasr Hamid Abû Zayd. Cf. Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qur'ân: Early Modern and Contemporary", Jane D. MacAuliffe (ed.) Encyclopaedia of the Qur'ân, vol. 2, Leiden 2002, pp. 124–142.

[12] This is the position of Ömer Özsoy of Ankara University. „Kur'an hitabının tarihselliği ve tarihsel hitabın özgün anlamı sorunu", Ömer Özsoy, *Kur'an ve tarihsellik yazıları*, Ankara 2004, pp. 53–66.

d. Even more recent is the suggestion of what could be named a 'traditionalising' approach. Rather than a return to the Koran, a return to Muslim tradition as normative source is advocated.[13]

All these models, modern or post-modern as they may be, see the revelatory event in the past. When we use the turn of the Biblical prophets towards the future as a backdrop we might ask whether Islam is necessarily backward oriented?[14]

There is a past-centeredness already in the many Koranic verses.

a. The Koran claims to be purify religion through a return to Abraham's belief and practice.

b. The Koran presents Muhammad to be in line with older prophets.

c. The Koran advocates continuity with existing value systems.

But in the light of what can be uncovered as the Biblical turn towards the future, Muslims could find an analogous orientation in the Koran. These point might be considered:

a. The Koran's earliest passages announce God's imminent judgement and thus pose a future event to be the criterion of past and presence.

b. Later, the Koran declares events of its own contemporary history—viz., the Muslims' military successes—to be proofs of God's reality. Thus the Koran makes the move from *de initio* to *de historia*, which implies an upgrading of the presence.

c. The Koran endorses the Biblical revelation. Therefore, someone who tries to be faithful to the Koran should be able to accept the Biblical openness towards the future as a part of that revelation.

I had expected the discussion after my talk to draw lines towards possible developments of Muslim thinking. But the questions and comments demonstrated that religion is for many philosophers at Middle East Technical University a non-subject or at least cannot be taken seriously. ("Religion is dogma; one cannot discuss it.") The questions were interesting and the atmosphere was welcoming. But I did not have the impression that my point that religion has something philosophical to say was taken. On the other hand, many of philosophy's opportunities in Turkey for inspiring a rethinking of Islam are not yet seen, although some philosophers of the Department have already become influential teachers of the best Turkish theologians. These two constipations may be related: religion has nothing to say to philosophy; and philosophy has nothing to say to theology.[15]

[13] Mehmet Paçacı, also of Ankara University, in his latest hermeneutical article. „Cağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *islâmiyât* 6 (2003) 4, pp. 85–104.

[14] A detailed discussion can be found in Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics* (cf. above, footnote 1), pp. 175–177.

[15] A week after my talk, the head of department, Prof. Dr. Ahmet Inam, invited me to teach a course at the university next semester: not in philosophy of religion, but in philosophical anthropology.

Philotheos **5** (2005) 439-445

Михаил Николаевич Громов
Москва

Цивилизационный выбор России

Свою статью хотел бы посвятить светлой памяти безвременно ушедшего из жизни выдающегося российского политолога, талантливого философа, достойного гражданина своего Отечества и замечательного человека Александра Сергеевича Панарина. Его глубокие оценки современной ситуации в мире и России, его тревога за будущее цивилизации, его боль за страдания униженных и оскорбленных, и не только россиян, но всех, кто не вошел в пресловутый «золотой миллиард», не могут оставить равнодушными тех, кому небезразличны судьбы страны и культуры в наше тревожное и драматичное время.

Некоторым суждения А.С.Панарина могут показаться излишне категоричными, его тревога чрезмерной, отношение к процессу всемирной глобализации тенденциозным, а патриотичность взглядов не вполне совместимой с объективным научным подходом. Если подходить к характеристике идейного наследия Панарина с внешней, отстраненной, скажем более – равнодушной позиции, то действительно в его статьях и книгах (которые, заметим в скобках, сейчас пользуются невероятным спросом и достать их в свободной продаже бывает весьма затруднительно) нельзя не увидеть темперамента борца, резкости суждений, выстраданности убеждений мыслителя и гражданина, горячо переживающего за свой народ, свою страну, свою культуру. Он был не кабинетным ученым, а пламенным трибуном, зажигавшим сердца людей, которые замирали в переполненных аудиториях, сопереживая вместе с оратором и чутко следя за ходом его нетривиальной яркой мысли. Он никого не оставлял безразличными, даже своих оппонентов и противников, которых было у него предостаточно. «Не каждый осмелится и сегодня не то, чтобы признать правду его суждений и точность прогнозов, но даже повторить многие нелицеприятные оценки российской политической жизни и того тонкого социального слоя, который именует себя национальной политической элитой»[1].

Александр Сергеевич прожил интересную и драматичную жизнь. Эволюция его взглядов поучительна и характерна для эволюции общественного сознания в нашей стране за последние десятилетия. То, что у многих происходило медленно и частично, у него исполнено энергично и радикально. Нечто похожее происходило в России на рубеже XIX-XX веков, когда наиболее глубоко мыслившие творческие личности быстро прошли путь по формуле «от марксизма к идеализму». Достаточно вспомнить авторов сборника «Вехи» и иного сборника с назва-

[1] Расторгуев В.Н. Служение// Логика метаисторического времени. М., 2004. С.6.

нием, аналогичным указанной формуле. Ныне на рубеже XX-XXI столетий на новом витке исторической спирали происходит та переоценка ценностей, отказ от утопических иллюзий и возрождение забытых идеалов, которые характерны для кризисной эпохи, когда растерявшиеся индивидуумы и неустоявшееся общество мучительно ищут правильный цивилизационный выбор. Александр Сергеевич этот путь обретения истины преодолел ранее многих из нас и потому будет весьма полезно на примере эволюции его взглядов мысленно перебрать тот набор концепций и векторов влияния, которые существуют сейчас в российском социуме.

Александр Сергеевич родился в 1940 г. в городе Горловке промышленного Донбасса в русско-украинской семье. Что мог видеть он детскими внимательными глазами, что входило в его юную душу с младых лет? Широкая привольная степь, которую прекрасно описали Гоголь и Чехов. Заводы и шахты, силуэты труб и терриконов, грохот железных дорог – та индустриальная поэтика, которую воспевали в советское время как высшее достижение человека в его борьбе с природой и покорении оной. Щедрая южная природа парадоксально сочетается в Донбассе с промышленными пейзажами: цветущие сады, жаркое солнце, богатые нивы, уцелевшие от урбанистического натиска заповедные уголки. А еще Люди простого склада, честно и трудно зарабатывающие свой нелегкий хлеб, рискующие жизнью в подземных выработках и на вредных производствах. И еще песни, русские и украинские, которые в ту дотелевизионную и домагнитофонную пору были слышны почти в каждом доме и которые любил слушать и петь Александр Сергеевич. Все перечисленное формировало душу и представления о мире талантливого юноши.

Начальный этап интеллектуального развития Александра Сергеевича происходил в рамках марксистской парадигмы на индустриально-природном фоне юга страны, называвшейся тогда СССР. Если бы он не рос в условиях тоталитарной системы с жесткой коммунистической идеологией, если бы он мог читать спрятанные в спецхраны сокровенные мысли запрещенных авторов, если бы он видел неземную красоту храмов и монастырей Северной Руси, то увлечение всеми этими воплощенными в вербальные и невербальные формы ценностями, которые будут столь дороги ему в более поздний период, изменило бы уже на начальной стадии существенные моменты мировоззрения. Но этого не произошло.

На данном этапе молодой Панарин искал истину в недрах аутентичного марксизма. Критика сталинизма, хрущевская оттепель, признание ошибок прежнего руководства и несоответствие выдвинутых некогда идеалов коммунизма с реальной действительностью советского социализма направили его энергию на поиск истины внутри марксистской системы путем очищения ее от казалось наносных наслоений и субъективных искажений. Позитивные ценности искались в основаниях первоначального коммунизма, который подкупал своей апелляцией к людям труда, обездоленным пролетариям, обещая им райскую жизнь на земле после некоторых социальных потрясений и разрушения старого мира. Необходимо признать, что многие, особенно в юные годы, находясь в сходных условиях, разделяли подобные иллюзии.

Не улетучились они и ныне. Коммунистические и социалистические идеи высказывают не только представители старого поколения, помнящие величие Советской державы, ее успехи на фронтах и стройках. Питательной средой для су-

ществования коммунистической идеологии является вопиющая социальная несправедливость в России нашего времени и на всем пространстве постсоциалистических стран. Алчные олигархи, коррумпированные чиновники, разлагающие душу и тело СМИ невольно вызывают протест любого здравомыслящего человека, который, как это принято выражаться сейчас, умело канализируется через протестный электорат к потускневшим, но еще не павшим идеалам коммунизма с его уравнительным пафосом всеобщего счастья на нашей грешной земле. И пока существует социальное неравенство, а оно будет существовать всегда, будут востребованы подобные идеи. Правда, реальный социализм как тоталитарная система себя дискредитировал, а недостижимость коммунистического светлого будущего очевидна, но тем не менее адаптированная к современному рыночному и бездуховному социуму коммунистическая вера привлекает к себе новых адептов, в том числе молодых из бедных слоев общества.

Стать господствующей идеологией без насильственного утверждения ей не удастся, однако создать нечто подобное китайскому гибриду рынка и коммунизма вполне возможно. И если положение народа будет ухудшаться, и не только в России, а пропасть между богатыми и бедными странами и людьми возрастать, то рецидив коммунизма вполне возможен. В нашей стране он существует сейчас больше на уровне обличительной критики и популистских лозунгов; серьезных молодых философов, политологов, культурологов он мало прельщает, хотя живы бойцы старой гвардии, которые проводят конференции, издают журналы и книги, пытаются доказать живучесть и правдивость своих убеждений. В целокупном спектре общественного сознания подобная идеология неустранима и необходима, поскольку она отражает несправедливое устройство социума и имеет старую утопическую и материалистическую традицию.

В эпоху расцвета русской философии серебряного века одним из условий ее взлета было наличие полифонии мысли в противовес ее унификации как в прежней царской эпохе Николая I, так в особенности в советской эпохе партийных вождей. И в нынешних условиях свободы мысли (что является одним из немногих достижений перестройки) важно поддерживать ее полифонию, без которой она будет увядать или дубеть.

Но вернемся к Александру Сергеевичу Панарину, который, будучи студентом философского факультета МГУ им.Ломоносова, вступил в кружок единомышленников, коих можно условно назвать марксодиссидентами, стремившимися вернуть страну советов к подлинному справедливому социальному устройству, что не могло не вызвать повышенного внимания компетентных органов, стоявших отнюдь не на страже абстрактного аутентичного марксизма, но на страже конкретных интересов партийной номенклатуры, для которой идеологическая трескотня, циничный расчет и манипулирование народом давно стали реальной практикой бытия, формировавшей соответствующий тип сознания. Позднее оно легко сдаст свои утопические идеалы, но вот материальные блага ни за что, конвертировав власть в собственность в эпоху грабительской приватизации национального богатства, созданного трудовыми усилиями всего советского народа и доставшегося пронырливым рыночникам, вступившим в сговор с прежней элитой.

Студент Панарин за свое стремление к истине и социальной справедливости был изгнан из университета, что было не самым суровым наказанием за ина-

комыслие и заговор против власть имущих. Некоторые его друзья были осуждены, а иные поплатились жизнью. У самого Александра Сергеевича на всю жизнь сохранилась душевная травма, полученная при столкновении с властью, он всегда будет опасаться компетентных органов, даже тогда, когда им станет не до него. Тогда же зародится у него выстраданное убеждение об эгоистической элите, предавшей свой народ и свою страну, чего раньше никогда не было в истории России, разве что в Смутное время. И одну из причин кризиса российского общества он будет усматривать в кризисе выродившейся политической элиты, в кризисе власти[2].

Разочаровавшись в марксизме, Александр Сергеевич обратился к западной науке, выгодно отличающейся разнообразием концепцией и свободой суждений. Он защищает кандидатскую («Критика социальной доктрины Жана Фурастье») и докторскую («Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма») диссертации. Изучение западной мысли в ее многовариантности было весьма полезным. Оно, с одной стороны, позволило освободиться от марксистского монизма, повысить профессионализм мышления, овладеть современным политологическим инструментарием. Но с другой стороны, за внешней свободой западных теоретиков им была уловлена внутренняя несвобода поддерживающих их сил, заинтересованных не поисками истины, а сохранением монопольного положения Запада в современном мире. Финансово-промышленный монополизм оказался более изощренным, изворотливым и приспособляемым, чем идеологический монополизм социалистического толка. И он задает себе риторический вопрос о подлинной и мнимой свободе западного общества[3].

Волнует Александра Сергеевича и то, что Западу не нужна Россия как сильная, процветающая, независимая страна. Ему выгодно ее положение в качестве сырьевой базы, поставщика дешевой рабочей силы, в том числе интеллектуальной, места размещения экологически вредных производств и сбыта не самой качественной продукции. Вытеснение России с позиций великой державы делается искусно с помощью особых технологий, с лучезарной улыбкой на лице и заверениями в равноправном партнерстве. Что касается экспортного варианта либерального проекта для России, равно как для других стран, то он используется в качестве удобного инструмента расшатывания устойчивых национальных структур с целью их подчинения западным центрам влияния, которые правят миром жестко и без всякого сентиментализма по отношению к поверженному противнику. Тысячелетний опыт убедительно свидетельствует о том, что Запад всегда боялся сильной России и презирал ее, когда она становилась слабой, пытаясь использовать ее уязвимость. В целом либеральный проект оказался такой же утопией как коммунистический. И также, как марксова ненависть к частной собственности, в которой виделись все беды и пороки общества, была крайней позицией, не принесшей России при отказе от нее чаемого благоденствия, так и апология той же частной собственности как спасительного средства возрождения страны, бывшая столь же крайней позицией, привела к опять же неутешительным результатам. И не нужно делать оскорбленного лица по отношению к Западу, которым движет

---

[2] Панарин А.С. Дезертирство элит в эпоху катастроф//Трибуна русской мысли, 2002, № 1. С. 58-76.

[3] Панарин А.С. Альтернативно ли «альтернативное общество»? М., 1987.

трезвый прагматический расчет и который в очередной раз смеется над нашей наивной верой то в коммунистические, то в капиталистические идеалы.

Не удивительно, что после увлечения западной мыслью наступил для Александра Сергеевича период разочарования в ней и отталкивания от нее в сторону Востока. Но вестернизация мышления не сменилась истернизацией, ибо Восток все же далек от нас и органично не соответствует России и ее культурно-историческим традициям. А.С.Панарин переживает увлечение евразийством как оригинальной моделью гармоничного воплощения геополитического положения России, действительно являющейся евразийской державой и содружеством славянского, тюркского и иных этносов. Идея эта в самом деле заманчива и необходимо в ней разобраться.

В 1995 году Александр Сергеевич издает книгу «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)», где, опираясь на идеи евразийцев, в особенности на Н.Трубецкого, разрабатывает новую интеграционную модель будущей России: «Перед лицом западного вызова России необходима идея евразийского федерализма: не государств – государство должно быть единым, а гражданских обществ-регионов, сочетающих демократические принципы автономии и самодеятельности с цивилизационным принципом единого пространства»[4]. Учитывая опыт Европы и Северной Америки он предлагает идею Соединенных Штатов Евразии.

Евразийский соблазн, как и поклонение Западу, является одним из искушений России, напрасно ищущей вне себя принципы собственной организации. Бесспорно, Азия и Восток оказали и будут оказывать значительное воздействие на Россию, но не будут менять ее цивилизационных оснований, которые заложены в языческий период, утверждены после крещения Руси и навсегда сделали Россию частью европейской христианской цивилизации. Как англичанин, переезжая в Америку или Австралию, не становится чем-то средним между европейцем и индейцем, так и русский человек, перемещаясь из европейского пространства в Сибирь и на Дальний Восток, в Среднюю Азию или на Кавказ, остается носителем и представителем вполне определенного, сложившегося культурно-исторического типа. Конечно, происходит в результате контактов, смешанных браков, адаптации к местным условиям появление гибридных, промежуточных, пограничных форм, но не они определяют суть культуры и поведенческие характеристики человека. Например, испанцы многое переняли у мавров, однако они были и остаются форпостом европейской христианской цивилизации на юго-западном ее пограничье, как русские – на юго-восточном.

Как человек темпераментный и увлекающийся, Александр Сергеевич не мог не пережить евразийского соблазна, ему необходимо было пропустить сквозь свое сознание, мысленно опробовать на себе еще одну модель возможного развития России. Но это увлечение не могло быть продолжительным. Начинается чаемое возвращение к родному порогу, к отчему дому. Но возвращение не блудного сына (язык не поворачивается так назвать достойного человека и преданного Отечеству гражданина), а взыскующего истины, отпавшего в силу исторических обстоятельств, сбитого с пути, заплутавшего чада, которого катастрофические

---

[4] Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С.246-247.

события XX века, исступленное разрушение прежних устоев, вдалбливаемая с детских лет идеология, крушение кумиров и отказ от утопий, могли заставить долго пробираться сквозь дремучие идеологические дебри, однако как персонажи героического типа из народных сказок он все же вышел к свету на родные просторы.

Начинается завершающий, самый плодотворный период творчества Александра Сергеевича, который можно назвать неославянофильским. Подобно славянофилам ранней поры, в том числе А.С.Хомякову, двухсотлетие рождения которого отметила научная общественность, он пробивается к животворным истокам родной культуры и веры. Он становится верующим православным человеком, пишет замечательные книги «Вторая Европа» или «Третий Рим» (1996), «Россия в циклах мировой истории» (1998), «Искушение глобализмом» (2000), «Православная цивилизация в глобальном мире» (2002) и ряд иных монографий, учебников, статей, которые будоражат общественное мнение, приносят ему заслуженное признание, почетные звания и премии, в том числе премию А.С.Солженицына, весьма почитающего талант А.С.Панарина. Два этих человека вместе с их общим знакомым Валентином Распутиным наиболее ярко представляют современное неославянофильство.

Следует подчеркнуть, что, став православным философом, А.С.Панарин не ушел в архаическое прошлое, но напротив, получив в историческом и нравственном опыте своего народа мощную духовную поддержку, стал активно разрабатывать актуальные проблемы глобализма, национальной идентификации, значения сакрального фактора в современной культуре. Он издает политологические исследования «Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке” (1991), “Глобальное политическое прогнозирование” (2000), «Стратегическая нестабильность в XXI веке» (2003). Последние строки последней монографии объясняют авторскую позицию мыслителя, который стремился пробудить сочувствие и активность своих современников, несущих ответственность и могущих повлиять в своей сплоченной гражданской солидарности на ход событий: «Он исходил из презумпции *быстро текущей истории*, которая нуждается в наших своевременных прозрениях, чтобы не стать безнадежно катастрофичной»[5].

Подводя итог краткому обзору духовной эволюции А.С.Панарина и в его лице в значительной степени идейной эволюции российского общественного сознания, необходимо сказать следующее. Современная Россия по-прежнему стоит перед проблемой цивилизационного выбора. Различные слои и политические силы предлагают свои варианты: неокоммунистический, неозападнический, неоевразийский, неославянофильский. Ни один из этих вариантов не может быть поддержан всеми участниками процесса. Поэтому наиболее реальной и соответствующей объективным возможностям и устойчивым традициям представляется такая модель развития России, когда за основу духовной культуры принимается православная ее составляющая, более тысячи лет служащая доминантной опорой нашей цивилизации[6].

---

[5] Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С.557.

[6] Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. М., 2001.

Вместе с тем, понимая свою принадлежность к европейской христианской цивилизации, мы не можем и не должны отказываться от позитивного опыта Запада, не допуская при этом подчиненному по отношению к нему положения. Учитывая полиэтничность и поликонфессиональность страны, ее близость к Востоку, полезно памятовать о евразийской компоненте нашего существования. И как бы кому-то не хотелось забыть марксизм и перечеркнуть коммунистическое и социалистическое воздействие на умы людей, это не получится, пока существует социальная несправедливость в обществе, а она, как уже говорилось выше, будут всегда.

В окончательном виде вырисовывается такая модель цивилизационного развития, которая учитывает все факторы воздействия на него, но отдает предпочтение в качестве базовых тем основаниям, которые всегда были опорой и фундаментом нашего исторического бытия. При взаимноуважительном отношении адептов указанных вариантов и отсутствии принудительного навязывания оппонентам своих взглядов возможно создание такой гибкой и сбалансированной модели естественного развития социума, которая будет наиболее адекватной современным вызовам и наиболее эффективной в отношении использования собственных ресурсов. Но над этим предстоит немало подумать и немало потрудиться, к чему и хотел бы призвать уважаемых коллег.

Philotheos **5** (2005) 446-455

Book Reviews • Besprechungen • Comptes-rendus

Logos et language chez Plotin et avant Plotin, sous la direction de **Michel Fattal**, Editions L'Harmattan, Paris 2003, 366 pp. [series] Collection *Ouverture philosophique* dirigée par Dominique Chateau et Bruno Péquignot.

The concept of λόγος is exceptional in the Old Greek language, as it cannot be matched by other concepts as regards the semantic richness it represented, and the frequency with which the word occurred in ancient Greek texts. The number of scholars that have researched this concept – so crucial to the ancient Greek thought – is rather limited. There is no doubt that Michel FATTAL may be counted among these few researchers. Michel Fattal is a professor of ancient and medieval philosophy at Université Grenoble II (Université Pierre Mendès France, Département de philosophie, UFR Sciences Humaines), and a member of the International Plato Society (La Société Platonicienne Internationale). Professor Fattal is among those few scholars who devoted years of his research to systematic studies on the concept of *logos* from its very beginning (i.e. from Homer) until the times of Stoics and Plotinus. His research shows the multitude of problems that modern researchers encounter when striving to understand, interpret and finally properly translate the word *logos* as used by e.g. Heraclitus, Parmenides, and later by Plato, Aristotle and the host of other philosophers.

The latest work entitled *Logos et language chez Plotin et avant Plotin*, whose main editor is Prof. Michel Fattal, and which is published by "L'Harmattan"[1] is also situated in this research domain. The work constitutes a continuation in Fattal's studies on the concept of *logos* in Greek philosophy[2]. Unlike his previous monographic volume, presenting his own publications on *logos*[3], this work displays contributions of researchers from Europe, America and Australia, and thus, may justly be named an international endeavour. The international character of the book is preserved thanks to the editor himself, who informs the reader in the Foreword (*Avant-Propos*, p. 5) that the work is a result of the postgraduate doctoral studies programme that he conducted (D.E.A. = Diplôme d'Études Approfondies). It was within this framework of doctoral studies that Prof. Fattal organized a cycle of international seminar lectures under the common title: *Les théories philosophiques du logos dans l'Antiquité*, in which well-known researchers in the history of philosophy took part, including: Luc Brisson (CNRS, Paris), Monique Dixsaut (Université de Panthéon-Sorbonne, Paris I), Dominic O'Meara (Université de Fribourg, Switzerland), Pierre Aubenque (Université de Paris-Sorbonne, Paris IV), Thomas A. Szlezák (Universität Tübingen). This is why the publication under analysis may be regarded as a sequel to the series of lectures and conferences at the University of Grenoble in the years 1994-2000. The sequel involves contributions from 19

[1] The same publisher also brought out two other Michel Fattal's monographs: *Logos et image chez Plotin*, Paris-Montréal 1998; *Études sur Plotin*, sous la direction de Michel Fattal, Paris-Montréal 2000.

[2] Among his numerous publications devoted to this issue, the following are worthy of special mention: *L'histoire du mot logos dans la philosophie grecque dès origines à Platon*, [in:] *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, VII, Paris 1985, pp. 43-65; *Logos de tromperie ou de vérité*, „Cahiers philosophiques", 1985, no. 22, pp. 7-26; *Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction*, „Revue des Études Grecques", 99 (1986), pp. 142-152; *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, préf. de P. Aubenque, Paris 1988; *Le Sophiste: logos de la synthèse ou logos de la division*, [in:] *Études sur le Sophiste de Platon*, publiées sous la direction de P. Aubenque, Napoli 1991, s. 145-163. The full list of M. Fattal's publications is available from the following internet site: http://www.upmf-grenoble.fr/SH/PersoPhilo/MichelFattal/index.htm.

[3] The work in question is *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Editions L'Harmattan, Paris-Montréal-Budapest-Torino 2001, pp. 266. In it, Michel Fattal analyses *logos* presented in the diachronic aspect – from Homer until Plotinus, in both its logico-linguistic and gnoseological facet, as well as in the ontological and cosmological perspective.

scholars from all over the world – though predominantly from Europe.

The pivotal objective that the main editor assumed for the book was to highlight Plotinus' philosophical thought, which – according to Michel Fattal (*Avant-Propos*, p. 6.) – has so far been researched in only two works, as regards the concept of *logos* and the philosophy of language in Antiquity[4] – an observation that rather comes as surprise. Hence, the emphasis on the philosophy of *logos* and Plotinus' use of language, accompanied by philosophical theories of his predecessors, constitute the main objective, and demarcate the research domain of the volume. In most general terms, the texts included in the publication are attempts at answering the following questions: where does the power of *logos* lie and what is the role of language use in the philosophical theories of Greek thinkers from pre-Socratean to Stoic philosophy; did *logos* and language earn a special status in the apophatic philosophy of Plotinus; if this was so, how to determine this status.

The monograph *Logos et language chez Plotin at avant Plotin* is divided into major three parts. The first is entitled *Logos et langage des Présocratiques aux Stoïciens*, and it contains six papers. Jean FRÈRE[5], the author of the first paper entitled *Le Logos selon Héraclite* (pp. 13-35), discusses some proposals of translating[6] the word *logos* in fragments from Heraclitus, and analyses the differences between the particular translations. He tries to discern in the concept of *logos*: (1) "a heard word" ("La parole écoutée"), and (2) "an uttered word" ("La parole énoncée"). He uses these two aspects in the interpretation of *logos* in all the most important texts by Heraclitus. A similar methodology is applied by Krzysztof NARECKI, the author of the next paper entitled *La fonction du logos dans la pensée de Parménide d'Elée* (pp. 37-60). Also in this case the task is to interpret and translate adequately (faithfully) the passages including the word *logos*. In the most important of all texts, that is in passage B7, *logos* appears to be the optimal instrument of cognition, the supreme intellectual power, the only one able to understand and decisively accept (κρῖναι λόγῳ) the truth about the existence of the one Being, as assumed by Parmenides. Jean-Francois MATTÉI[7], the author of the third contribution - *Muthos, Logos et Dialogos chez Platon* (pp. 61-75) makes use of Aristarch's[8] method, the same the latter used in his exegesis of Homer, and which was also later used by Porfirius in the exegesis of Plato in the form of "explaining Plato by Plato himself," in order to examine the issue of subtle, almost indefinable relations that Plato introduced in his thought between the three concepts of *muthos*, *logos* and *dialogos*. In the next paper, *Le langage de l'essence des choses chez Aristote* (pp. 77-108), written by two Polish researchers – Jan BIGAJ and Seweryn BLANDZI (University of Warsaw and Institute of Philosophy and Sociology at the Polish Academy of Sciences), a passage from Aristotle's *Metaphysics* (1028 b 2-4) is subject to traditional interpretation in the aspect of its language and Aristotelian ontology. In the passage, Aristotle leads his investigations into the essence of the being (τί τὸ ὄν) to the central point of answering one question: what is substance (τίς ἡ οὐσία)? In her paper, *Logos théorétique et Logos pratique: remarques sur la conception aristotélicienne de la sagesse* (pp. 109-134), Suzanne STERN-GILLET[9] also explores the Aristotelian domain, trying to explain the only apparently unclear link between the theoretical *logos* and the practical *logos* in Aristotle's thought. In the article that rounds up this part of the volume, under the intriguing title: *Du logos stoïcien au code génétique* (s. 135-145), Jean-Joël DUHOT[10] observes that the Stoics managed to utilise adroitly the exceptional coherence of the concept of *logos*, making it a key concept in their philosophical system – unlike Plato or Aristotle. The concept even legitimized the structuralization and the development of the world, since standing between what is physical and what is intangible, *logos* – a rational message – is a carrier of specific information for the material aspect of the world, and the information in question is surprisingly similar to what we know as the genetic code.

The second part of the book, bearing its own title: *Logos et language chez Plotin et avant*

[4] Michel Fattal mentions the following two publications: (1) H. Joly, *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble 1986; (2) M. Schofield, M. C. Nussbaum, *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge-London-New York-Sydney 1982.

[5] Professor at Université de Strasbourg II.

[6] This concerns the following researchers: G. S. Kirk, C. Ramnoux, M. Heidegger, J. Bollack, M. Conche, M. Fattal.

[7] Professor at Université de Nice, Institut Universitaire de France.

[8] Aristarch of Samos, 216-144 B.C., Greek philologist working in Alexandria, best known for his exegesis of Homer, strictly linked with text criticism.

[9] Professor at the Bolton Institute, Great Britain.

[10] Professor at Université de Lyon III.

Plotin constitutes the pivotal part of the publication, which is mostly due to the following reasons: (1) this part discusses the main subject of the volume, (2) it constitutes the 2/3s of the whole volume, and in terms of size it evidently surpasses the other parts, (3) the number of contributions that make up this part is the largest. There are nine of them:

1. Matteo ANDOLFO (Università Cattolica di Milano), *Logos e linguaggio in Democrito e in Plotino: la parola tra Oriente e Occidente*, pp. 149-160.
2. Florent TAZZOLIO (Lyon), *Logos et langage comme liens à l'Origine dans l'hénologie plotinienne*, pp. 161-188.
3. Agnès PIGLER (Université de Bourgogne, Dijon), *De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique*, pp. 189-209.
4. Joachim LACROSSE (FNRS Belge, Bruxelles), *Le discours de Plotin et son noûs*, pp. 211-222.
5. Kevin CORRIGAN (Emory University, USA), *La discursivité et le temps future du langage chez Plotin*, pp. 223-245.
6. Raoul MORTLEY (Bond University, Queensland, Australia), *Plotin: le langage de la negation*, pp. 247-254.
7. Lloyd P. GERSON (Université de Toronto), *Metaphor as an Ontological Concept: Plotinus on the Philosophical Use of Language*, pp. 255-269.
8. Jean-Yves BLANDIN (Université de Rennes I), *Plotin et l'image de la lumière. La dynamisation d'une métaphore traditionnelle*, pp. 271-299.
9. Michel FATTAL (Université de Grenoble II), *Beauté et métaphysique chez Plotin: le role du «logos venu des dieux»*, pp. 301-313.

We find it virtually impossible to discuss all these papers in considerable detail; what is more, such a discussion would evidently fall beyond the scope of our analysis. But to encourage potential readers to familiarize themselves with the work, we would like to make mention of a handful of issues discussed in some of the above-mentioned papers. In the first paper, Matteo ANDOLFO puts under analysis interesting relations that may be observed between the *logos* of Democritus and the *logos* of Plotinus. These relations fall somewhere between the Western and the Eastern philosophical thought. Agnès PIGLER (no. 3) attempts to determine in as much detail as possible why one can speak of the "henological *logos*" in the context of Plotinus' metaphysics, and how its presence and activity manifests itself in the hypostatic process of the emanation of beings out of the Absolute. The consequent three papers (nos. 4-6) pertain to the specific status of speech-discourse, discursiveness and language when set against the mind (νοῦς) and the One-Absolute – the cause of everything. Attempts to answer the question of the role of the use of language, metaphor and images in apophatic ontology and philosophy, promoting negation and going beyond every discursiveness come with the papers by Lloyd P. GERSON (no. 7) and Jean-Yves BLANDIN (no. 8). The closing article (no. 9) by Michel Fattal bring his investigations into the roots of physical beauty: is it characteristic of bodies themselves, or are its roots related to the "mind that flows from the Divine"[11], that is to the Divine *logos*, which situated in a "place accessible only to the mind"[12]. Finally, Fattal seeks to answer in what sense *logos* allows us to discover the transcendent source and cause of beauty, and to disclose the immanence of such a transcendence.

One can easily say that the third part of Michel Fattal's edited monograph shows to the reader – as the title suggests (*Perspectives*) – the influence of some Plato's texts (especially his *Letters*) on Plotinus' philosophy (this is done by Louis UCCIANI[13] in his paper, *Horizontalité et verticalité chez Plotin*, pp. 317-328). This part also highlights a key concept in Aristotle's philosophy, that is the potency-act dichotomy, along with its influence on Neo-Platonism. Finally, it shows how this dichotomy was accepted and bore its fruit in ancient, medieval, and modern philosophy (see: Pierre MAGNARD[14], *Puissance et raison suffisante*, pp. 329-342). The volume ends with the paper entitled *Logos in Plotino e Platone. Un esempio de ricerca semantica con l'ausilio dei lessici a base informatica* (pp. 343-358), where Roberto RADICE (Università Cattolica di Milano) uses the example of the concept of *logos* in the texts of Plato and Plotinus to present his semantic research, in which he relies on the digitalized version of dictionaries, being an example of the latest state-of-the-art information technology solutions, so instrumental in linguistic research.

---

[11] See Plotinus, *Ennead* I, 6, 2.27-28: Οὕτω μὲν δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θείων ἐλθόντος κοινωνίᾳ – "This is, then, how the material thing becomes beautiful - by communicating in the thought that flows from the Divine".

[12] See Plotinus, *Ennead* V, 8, 13.23-24: τοῦ νοητοῦ τόπου.

[13] Université de Franche-Comté, Besançon.

[14] Professor at Paris-Sorbonne, Paris IV.

The book under discussion is accompanied by two handy indices: (1) *Index des auteurs anciens et médiévaux* (p. 359-360) and (2) *Index des auteurs modernes et contemporains* (p. 360-363). The reader is very likely to find particularly useful the other index, as it allows quick access to the quoted authors and their works, which is crucial in view of the fact that no reference list or bibliographical section of its own (which, in fact, would be a valuable asset of the publication) is included in the volume.

What is also praiseworthy about the discussed work is that all the contributors and the main editor took great care of the source quotations[15], which are quoted in their original (Old Greek) in those places where a potential professional reader is likely to find them useful. To find any mistakes and errors[16] in the monograph is rather difficult – which bears out the huge scholarly competence of the editorial team, especially in view of the size of the volume. At the same time, one can find few places (not in this volume) where these *ex professo* researchers of Greek philosophy seem to be somewhat neglectful.

Each part of the monograph constitutes an autonomous component. At the same time, it must once again be stressed that it is the second part of the volume that plays the central role in its tri-partite structure, in which the concept of *logos* plays the role of the element binding all three parts together. The diachronic method constitutes another element common to the whole work. The use of the diachronic method becomes particularly obvious in the first and the third part, while in the second, devoted to Plotinus, the synchronic analysis prevails, accompanied by numerous retrospective references to Plato's philosophy. Thanks to such methodological solutions we can see Plotinus and his doctrine in a completely new light, with the special emphasis on the philosophical role of the language he used. The holistic message that comes with the monograph helps discern the function of *logos* – understood as either a single concept, or as a kind of language, in which Greek philosophical thought manifested itself from its very beginning, up to the times of Plotinus' theory of emanation and the role that *logos* played in it. To present and critically discuss each paper of the volume seems almost unattainable. Generally, one can state that all of them bring new, inspiring observations concerning our knowledge about Greek philosophy and the forms of its linguistic expression, especially in the case of Plotinus' thought. All these features undoubtedly testify to high scholarly standards and great research value of the presented publication. The book is edited and published with utmost care, leading to a marvellous effect. Therefore, Michel Fattal's edited monograph may well become an invaluable read to professionals in the field of antique thought, but also for all the enthusiasts of the broadly-understood spiritual culture of the Ancient Greeks.

Krzysztof Narecki (Lublin)

[15] To this positive effect hugely contributed the authors of the particular articles.

[16] They happen rarely, e.g. in the motto on page 301, which opens M. Fattal's paper there should be the form κοινωνίᾳ instead of the mistaken κανωνίᾳ – also see footnote 11 above.

Franz Weber, *Die Natur des Sollens…*, Erstdruck der mit dem Wartinger-Preis ausgezeichneten Dissertation […]. Prvi natis disertacije štajerskega filozofa Franceta Vebra [...] odlikovana z Wartingerjevo nagrado. Graz: Artikel-VII-Kulturverein für Steiermark 2004 (Wissenschaftliche Schriftenreihe des Pavelhauses / Znanstvena zbirka Pavlove hiše 4; ISBN 3900181012), VIII & 181 Seiten. [Ursprünglich Univ. Graz: Phil. Diss. 1917]

Der in Slowenien gedruckte und in Österreich verlegte Band[1] enthält den Erstdruck (natürlich nicht eine Erstveröffentlichung, wie 155.10 keck behauptet wird, da selbst in Kriegszeiten die vorschriftsmäßige Vorlage der Dissertation im Rahmen der strengen Prüfungen für einen Dr. phil. stets die *erste Veröffentlichung* darstellt) der Weberschen Doktorsarbeit mit dem vollständigen und „episch breiten" Titel, der in diesem hier zur Rezension vorliegenden Schnelldruck indes und leider gleich drei grobe Fehler enthält (VI.1-6): *Die Natur des Sollens und sein Verhältnis zum Werte unter kritischer Würdigung namentlich der neusten*[2] *einschlägigen Theorien zu untersuchen und das Ergbnis [sic statt: Er-*

[1] Alle Zahlenangaben in runden Klammern beziehen sich auf den Rezensionsband. Derlei Zahlen identifizieren Seiten, wobei durch einen Punkt getrennte und nachgestellte Zahlen auf die Zeilen verweisen, immer von oben herab gezählt: „12.13" bedeutet also Seite 12, Zeile 13 von oben.

[2] In der auf Seite VIII dankenswerter Weise wiedergegebenen Autographkopie liest man: *neuesten*.

gebnis] wo möglich den Grundproblemen der Ethik nutzbar [zu][3] *machen.* Den korrekten Titel kann man durch Vergleich mit den Universitätsarchivalien in Graz, welche teilweise auf Seite 176 als Kopien wiedergegeben sind, eindeutig herstellen. Allerdings wird man die Variante „womöglich" (vgl. 177.18 und 177.Kopie) für „wo möglich" (VI.5; 176.7; 176.Kopie) notieren dürfen. Mit dem Auffinden der Kapitel 1-3 von Webers Dissertation im Handschriftenbestand der Laibacher Nationalbibliothek (NUK Ljubljana) zirka 2003/2004 (eine Datierung wird in der „Edition" vermieden) hat der Artikel-VII-Kulturverein (ein Finder wird namentlich nirgendwo genannt; man liest nur „Idee und Recherche: Michael Reichmayr" [II.17]) ohne Zweifel einen Coup gelandet. Seit 1938 befindet sich das Webersche Autographon (von drei der insgesamt vier Kapitel) als Bestandteil des „Nachlasses Podkrajšek" im Besitz der NUK (Auskunft von Gorazd Kocijančič – hingegen verschleiern 160.10-12 & 160.20-21, von Michael Reichmayer verfasst, aus welchen unerklärlichen Gründen immer, dieses »geographische« Faktum) und ist spätestens seit Jahresende 1955 »allgemein zugänglich«, da seit diesem Zeitpunkt (wie auf Anfrage am 9.2.2005 mitgeteilt[4] wird) im Verzeichnis unter „Weber, F…" mit „W", allerdings nicht mit „V", eingetragen. Warum weder Franz Weber selbst (im Jahre 1954 besuchte er zweimal die Universität Graz und hielt damals drei Vorträge sozusagen „zum Thema"; er starb erst 1975) noch einer der Weber-Forscher wie Anton Terstenjak, Frane Jerman, Ivo Urbančič oder Dean Komel, um nur einige zu nennen, noch sein Vetter Rudolf Trofenik[5], noch sein Sohn Tomaž Weber diesen „selbstverständlichen" Suchvorgang in der nächstgelegenen Nationalbibliothek entweder nicht durchführten oder den Handschriften-Katalog nicht erfolgreich benutzen konnten oder gar nicht auf die „Idee" (vgl. II.17) kamen, es zu tun, wird wohl ein Geheimnis bleiben müssen. Die hier zu besprechende „Edition" verliert über das Suchen, die „Recherche" und das Auffinden des handschriftlichen Autographon kein Wort.

Ein Herausgeber des Bandes, der ein Individuum wäre, wird nirgendwo in ISBN 3900181012 genannt. Einem Michael Reichmayer wird „Idee und Recherche" (II.17; sein Name erscheint auch 167.22) zugeschrieben, einer Roswitha Hammer „Transkription" (II.18) und einem Michael Petrowitsch „Koordination und Durchführung" (II.11; sein Name erscheint auch IV.10), was immer dies in Bezug auf eine Textedition auch heißen mag. Der wohl die Hauptarbeit verrichtende Reichmayr (159.8-9) bescheinigt, dass es sich um eine *diplomatische Edition* handelt, wenn er schreibt (159.8; 159.12-14): „Daher wurde die Dissertation im Wesentlichen textgleich dem handschriftlichen Original transkribiert. […] Varianten in der Schreibweise […] wurden wie im Original belassen." Die „editorische" Ausführung von Seite 76 und korrespondierend Seite 180 sind ein starker unübersehbarer Beweis für diese Absichtserklärung. Durch die Seite 49 und insbesondere die Seiten 112-153 wird der Eindruck einer ernstlichen diplomatischen Ausgabe auch bestärkt, doch sieht der geübte Leser (auch ohne Autopsie) regelmäßig, dass dies nicht durchgehalten bzw. möglicherweise gar nicht zustande gebracht wird: 3.33: *spraesentation*, 3.37: *esentation…*, 41.12: *tenzen*, 43.19: *sintensität* und 44.28: *tieren* sind typische Beispiele dafür. Auch jede diplomatische Ausgabe braucht ein Hilfsmittel für bona fide-Korrekturen, wie 159.11 eingeräumt wird. Dazu verwendet die vorliegende „Edition" eckige Klammern, einmal für Zusätze (11.35; 36.16; 38; 40; 102.10; 103.6; 152.11; et passim), gelegentlich mit Kommentar, dann wieder für schwer verständliche Folgen (24; 51.11-12; 110), welch letztere in keiner Edition was zu suchen haben. Wenn „Idee und Recherche" wie auch „Transkription" an ihre Lesefähigkeits- und damit Editionsgrenze kommen, dann wird echt diplomatisch im engsten Sinne des Wortes vorgegangen, indem man das (vermeintlich) „Nicht-Entzifferbare" einfach aus dem Autograph in die „Edition" kopiert, wie zum Beispiel 65.3-4 und 69.7-9. (Es ist keine Schande, nicht den logischen Kalkül nach Ernst Mally zu beherrschen bzw. zu verstehen, aber es ist sehr wohl merkwürdig, das Know-How mehrerer Artikel-VII-Kulturvereinsmitglieder, die im engeren Sinne vom Fache sind, nicht einzuschalten bzw. „einzukaufen".) Dieses ganze Elend wäre noch zu ertragen, weil ja der kongeniale

[3] In der auf Seite VIII wiedergegebenen Autographkopie liest man: *nutzbar zu machen*.

[4] Gorazd Kocijančič, NUK Ljubljana, schreibt per E-Post-Brief vom 9.2.2005: "Brief answer to your questions: [D]iss. was catalogued together with Podkrajšek Nachlass (in the internal catalogue of MS Department) on December, 30, 1955. From then on it was possible for anyone to read it."

[5] Rudolf Trofenik: F. Weber – Begründer der modernen Philosophie bei den Slowenen. In: Anton Terstenjak (Redaktion): Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber. In Honorem Francisci Weber Octogenarii, München: Trofenik 1972, 139-152.

Leser das ihm auferlegte Rätsel lösen wird; schlimm aber sind die vielen Fehler, seien es Tippfehler, seinen es (Miss-)Verständnisfehler oder einfach Lapsus oculi: III.7, welche Fehler[6] mit Blick auf 174-175 leicht zu beheben wären; III.13; VI.4-6 (dazu siehe oben); 22.28; 25.21; 32.1 (wohl die „Goldmedaille"); 37.22; 48.21; 156.2; 156.11 (nicht Radkersburg, sondern St. Peter gerade außerhalb der Stadtgrenze); 159.31 (Žimbrek). – Summa summarum muss man aufrichtig bedauern, dass Franz Weber dieser schlechte Dienst gerade von einem Kulturverein seiner engeren Heimat erwiesen wird, von einem Verein der slowenischen Minderheit in Österreich, der in seiner Mitgliederdatei ausreichend kompetente „Korrektoren" bzw. „Mit-Arbeiter" bereit hielt und bereit hält. Man versteht nur sehr schwer, wie bzw. dass unter den Augen von Dieter Dorner (Artikel-VII-Kulturvereins-Vorstandsmitglied; seines Zeichens ein hochrangiger ORF-Mitarbeiter) und Mirko Križman (Ausschussmitglied; Emeritus der Universität Maribor) derlei „Mist gebaut" (man entschuldige den steirischen Slang) wird.

Der herausgebende Verein und die auf Seite II genannten Individuen reklamieren „Alle Rechte vorbehalten" (II.16) und maßen sich darüber hinaus das Copyright an (II.12), obschon für ein in Österreich verlegtes Buch und für ein in Österreich verfasstes Werk das Copyright für Text und Textverwertung siebzig Jahre lang, vom Todeszeitpunkt des Autors an gerechnet, hier also vom Jahre 1975 an, bei den Erben und nur bei ihnen liegt. Auf Anfrage (17.12.2004) teilte Professor Tomaž Weber mit, dass er auf Grund der nicht erfolgten Rechtseinholung seitens der auf Seite II genannten Personen bei ihm selbst oder bei dem mit ihm konsensual den Nachlass verwaltenden Alexius Meinong-Forschungsinstitut der Karl Franzens-Universität Graz diese Veröffentlichung als „Raubdruck" klassifizieren und das ganze Vorgehen für einen eklatanten Rechtsbruch halten muss. Dass derlei Coup von mehreren Ministerien in Slowenien und in Österreich finanziell gefördert wird (II.1-6), macht die Untat nicht besser.

Reichmayr (160; 167) scheint zu meinen, dass die seit 1938 in der NUK in Ljubljana aufliegende handschriftliche Weber-Dissertation aus bzw. in Graz *gestohlen* und nach Jugoslawien verbracht worden ist. Diese Unterstellung möchte der Rezensent unkommentiert lassen: Wie auch immer dieses „Eigentum der Grazer Philosophischen Fakultät" (160; 167) in den Fundus der NUK übergegangen sein mag, spätestens seit 1969 – also noch gut 5 Jahre vor Webers Tode – ist diese Institution durch Ersitzung rechtmäßiger Besitzer des Manuskripts selbst. Die Autorenrechte indes sind nach wie vor „Eigentum" der Erben nach Franz Weber: Die Nationalbibliothek (NUK) selbst ist „…[is] in every case only a 'custodian' of this work...", wie auf Anfrage mitgeteilt wurde. Während also der „erfolgreiche Buchhändler" Apellikôn von Teos (gestorben 84 vor Christus) oder aber viel wahrscheinlicher der „siegreiche Feldherr" Sulla *Diebe* philosophischer Manuskripte bedeutender Klassiker waren, diese Untat samt der Verbringung des Diebesgutes nach Rom aber zur Wohltat einer hervorragenden, bis zum heutigen Tage existierenden Ausgabe dieser Schriften durch Andronikos von Rhodos führte, ist hier am Ende des sehr wohl gelungenen Überraschungs-Coups ein misslungenes und auch noch „entwendetes" Produkt expediert worden:

Alles in allem, ein sehr *un*erfreulicher und in mehrerlei Hinsicht – wie Weber sagen würde – *un*werter Band!

Wolfgang L. Gombocz (Graz)

---

[6] In einer beim Rezensenten aufliegenden Taufurkunde [„Tauf-Zeugnis"], ausgestellt im Jahre 1910, steht „Franciscus Weber" zu lesen. Eine Autopsie im Taufbuch selbst (Pfarre St. Peter; Band E, Blatt 22) zeigte eine ursprüngliche Eintragung des Namens Franciscus Travenik (nicht: Trofenik), welcher Muttersname anlässlich der vermerkten Legitimation durch Heirat am 8.2.1891 durchgestrichen wurde, wobei der Vatersname „Weber" mit „W" oben darüber eingefügt wurde. (Interessant ist, dass die 1890 noch unverheiratete Mutter auch eindeutig mit „a", aber mit einem über das „v" darüber geschriebenen, ausgebesserten „f" eingetragen ist: Franciska Trafenik.) In seinen Dokumenten (wie z.B. in der Korrespondenz wegen seiner Habilitation in Zagreb aus dem Jahr 1920, im Militärmeldungsbogen aus dem Jahr 1921, im Personalausweis aus dem Jahr 1951) findet sich stets „Franc Weber". In einigen Dokumenten (wie z.B. im Dienstbeschreibungsbogen/Personalblatt, im Festsetzungsbescheid der Pensionshöhe, bei der Entlassung aus dem Universitätsdienst) ist „Franc Veber" zu lesen. Während seines Studiums an der Universität Graz 1912-1917 verwendete Weber ausschließlich die Namensform „Franz Weber" (siehe z.B. Meldungsbogen, Zeugnisse und Seminararbeiten, welche sich in seinem Nachlass befinden). Diese Namensform gebrauchte er auch in seiner Korrespondenz mit Alexius Meinong, Rudolf Kindinger und anderen sowie in seinen deutschsprachigen Publikationen und in drei Vorträgen, welche Weber im Jahr 1954 in Graz gehalten hat. In seinen Veröffentlichungen in slowenischer Sprache verwendete er zunächst die Namensform „France Weber" (im Jahr 1920) und dann von 1920 bis 1939 „France Veber".

Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie [in Slowenien]. Herausgegeben von **Dean Komel**. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004 (Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven Neue Folge 4), 248 Seiten.

Vorbemerkung (die eigentliche Besprechung folgt weiter unten): Am 16.12.2004 fand um 11 Uhr eine Feier im Festsaal der *Akademie der Wissenschaften und Künste in Laibach/Ljubljana (SAZU)* statt. Der amtierende SAZU-Präsident selbst, ein Vizepräsident wie auch der Vorgänger im Amt des Präsidenten waren anwesend. Erschienen waren auch Professor Tomaž Weber, der jüngste (und einzige noch lebende) Sohn des Univ.-Professors France V/Weber[1] (1890-1975) sowie eine größere Anzahl von Philosophie-Professoren und Assistenten der Universität von Ljubljana unter Führung ihres Vorstandes. Aus Graz war Besuch angereist, um je eine komplette Kopie (auf etwa 80 CDs) des Originalnachlasses von bzw. nach France W/Veber, welcher in Graz im *Alexius-Meinong-Forschungsinstitut* der Karl-Franzens-Universität (früher: Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie) verwahrt wird, sowohl der Akademie der Wissenschaften wie auch dem *Oddelek za filozofijo der Laibacher Universität* zu überreichen. Frau Dr. Tanja Pihlar, Absolventin der Universität Ljubljana, hatte durch mehr als zwei Jahre ein so genanntes *Lise-Meitner-Forschungsprojekt* geleitet bzw. durchgeführt, welches vom Österreichischen Forschungsfonds (FWF) zuerst als M680 (2002/X bis 2003/IX) und dann als M776 (2003/X bis 2005/I) großzügig gefördert wurde und der *Intentionalitätstheorie* von France Weber gewidmet war. Frau Dr. Tanja Pihlar entschied, einen Teil des M776-Projektbudgets für die „Vervielfältigung“ des Nachlasses mittels modernster EDV-Technik zur Verfügung zu stellen, um eine nicht nur „symbolische“ Rückkehr von France Weber nach Slowenien in einem dreifachen Sinne zu ermöglichen:

1. Der 1945 aus der *Akademie der Wissenschaften und Künste in Laibach/Ljubljana (SAZU)* ausgeschlossene und erst wieder im Jahre 1996 rehabilitierte *Genius loci* sollte „vollständig“, also auch mit dem gesamten Nachlass, „nach Hause“ zurückkehren – darum *eine* CD-Gesamtversion für SAZU.

2. Der langsam auf die Beine kommenden Forschung zur Historiographie der Philosophie Sloweniens sollte ein wichtiger Bestandteil der Quellen auch im Lande selbst zur Verfügung stehen – darum *eine* CD-Version an die Filozofska fakulteta der Universität zu Ljubljana, vertreten durch den bei der Feier auch das Wort ergreifenden Vorstand des Oddelek za filozofijo.

3. Der im Vergleich zur Weber-Schule sehr viel größeren philosophischen Strömung, ge-

[1] Der neueste Forschungsstand zur Namensform „Weber“ oder „Veber“ lautet: In einer vorhandenen Taufurkunde steht „Franciscus Weber“ zu lesen. Im Taufbuch selbst stand zunächst Franciscus Travenik (nicht: Trofenik), welcher Muttersname anlässlich der vermerkten Legitimation durch Heirat am 8.2.1891 durchgestrichen wurde, wobei der Vatersname „Weber“ oben darüber eingefügt wurde. In seinen Dokumenten (wie z.B. in der Korrespondenz wegen seiner Habilitation in Zagreb aus dem Jahr 1920, im Militärmeldungsbogen aus dem Jahr 1921, im Personalausweis aus dem Jahr 1951) findet sich stets „Franc Weber“. In einigen Dokumenten (wie z.B. im Dienstbeschreibungsbogen/Personalblatt, im Festsetzungsbescheid der Pensionshöhe, bei der Entlassung aus dem Universitätsdienst) ist „Franc Veber“ zu lesen. Während seines Studiums an der Universität Graz 1912-1917 verwendete Weber ausschließlich die Namensform „Franz Weber“ (siehe z.B. Meldungsbogen, Zeugnisse und Seminararbeiten, welche sich in seinem Nachlass befinden). Diese Namensform verwendete er auch in seiner Korrespondenz mit Alexius Meinong, Rudolf Kindinger und anderen sowie in seinen deutschsprachigen Publikationen und Vorträgen, welche Weber im Jahr 1954 in Graz gehalten hat. In seinen Veröffentlichungen in slowenischer Sprache verwendete er zunächst die Namensform „France Weber“ (im Jahr 1920) und dann von 1920 bis 1939 „France Veber“. Die slowenische philosophische „Tradition“ nennt ihn „Veber“, manchmal auch „Weber“. – Seine Namensform betreffend schreibt Weber selbst: „Bei uns zu Hause haben wir unsere Unterschrift immer mit W geschrieben (podpisovati se z: die Unterschrift schreiben), wie das auch in der Taufurkunde steht. So habe ich überall amtlich unterzeichnet, auch im Gymnasium, an der Universität Graz und beim Militärdienst. Damit habe ich nicht etwa deutsche Nationalität bekundet, sondern habe ich mich überall als der Slowene bekannt, welcher ich war. So habe ich im Gymnasium wie alle Slowenen die slowenische Abteilung besucht, und als ich beim Infanterieregiment 47 mobilisiert wurde, habe ich mich nicht wie die Deutschen im damaligen Leibnitz gemeldet, sondern wie die Slowenen bei den (Kampf-) Einheiten Maisters (pri Maistrovih borcih), von welchen (kjer) ich wegen des Studiums an der Universität Graz bis zum Ende des Studiums Urlaub bekommen habe. Als ich zum Universitätsdozenten ernannt wurde, habe ich unterzeichnet: „Veber“, ich bin in dieser Hinsicht dem Vorbild meines Lehrers Prof. Dr. Rajko Nachtigall gefolgt, welcher ja mit „Nahtigal“ unterzeichnete. Er sagte mir, dass dies den neuen Dekreten entsprach, das heißt, den Namen „Nahtigal“ in kyrillischer Schrift [zu schreiben]. Das Gleiche gilt auch für mich und ich habe es genauso gemacht.” [So Weber in einem Brief an Milan Rakočević, datiert mit Ende September 1966.]

nannt „Phänomenologie“[2], welche in Slowenien einen respektablen Anteil der akademischen Fachphilosophie umfasst, konnte mit diesem feierlichen Akte Anerkennung gezollt, aber auch ein Auftrag übermittelt werden, nämlich sich in den unmittelbar bevorstehenden Jahren nachdrücklich für eine kritische *Opera Omnia-Ausgabe* der gesamten Weber-Schule in Slowenien, jener ebenfalls phänomenologischen Schule, die Weber selbst „Graška šola“ nannte, unter Einschluss so bedeutender Schüler wie Alma Sodnik, Cene Logar oder Ludvik Bartelj (um nur einige zu nennen) nachdrücklich einzusetzen.

Bei dieser Gelegenheit übergab dem Rezensenten der innerhalb der Gruppe der Phänomenologen anwesende Dean Komel[3] den hier zu besprechenden, sehr ansprechenden Sammelband – der auch und signifikant über France Weber handelt. Aus Graz waren neben Dr. Tanja Pihlar (*FWF-Projekt* M776), Dr. Reinhard Fabian[4] und Mag. Thomas Binder (*Alexius-Meinong-Forschungsinstitut* der Karl-Franzens-Universität, olim *Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie*) sowie der Rezensent angereist. Herrn Dr. Reinhard Fabian und Herrn Mag. Thomas Binder ist neben Frau Dr. Tanja Pihlar für die fachgerechte Herstellung der Duplikate unter Heranziehung entsprechender Einrichtungen der Grazer Universitätsbibliothek zu danken. Frau Dr. Tanja Pihlar auch für die Übernahme der nicht unerheblichen Herstellungskosten.

Besprechung des Buches, welches Dean Komel im Anschluss an die Feier dem Rezensenten überreichte: Wer den Band aufschlägt und den ersten Beitrag im Inhaltsverzeichnis (5: Dean Komel: *Zur Entwicklung der Phänomenologie in Slowenien*, 7-21) sieht, weiß sofort, dass der oben im Titeleintrag vorfindliche Zusatz „Slowenien“ [in eckigen Klammern vom Rezensenten angefügt] im Buchtitel zu Unrecht unterdrückt wurde. Der Band handelt wesentlich und kompetent von der *Phänomenologie in Slowenien* und Umgebung vom Beginn ihres Aufkommens bis in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts. (Natürlich berechtigt der Schwerpunkt des Bandes auf Fragen der Ästhetik, der Wahrheits- und Werttheorie den Titel „Kunst und Sein“.) Betrachtet man die säkulare Philosophie auf dem Gebiete der heutigen Republik Slowenien, dann bedeutet eine derartige Titelwahl vor allem France Weber (1890-1975) und die Philosophie seiner „Graška šola“, welche signifikant aus seinen in fünfzehn [15] Büchern niedergelegten, äußerst variativen Philosophoumena sowie aus einer Reihe hochbegabter Schüler und Nachfolger und deren Denken und Schrifttum besteht. Der von Komel besorgte Sammelband mit deutschen Texten von Weber selbst (25-55: *Das ästhetische Gefühl in Verbindung mit anderen Gefühls- und Strebensarten*,[5] und 57-86: *Die Frage der Wirklichkeit*[6]), mit

---

[2] Dazu kann mit einigem Stolz auf das *Tempus-Projekt* 4310 hingewiesen werden, welches in folgenden Publikationen dokumentiert ist: Elisabeth Baumgartner, Wilhelm Baumgartner, Bojan Borstner, Matjaž Potrč, John Shawe-Taylor and Elizabeth Valentine (Hg.): *Handbook Phenomenology and Cognitive Science*. Dettelbach bei Würzburg: Röll 1996, 390 Seiten. – Bojan Borstner & John Shawe-Taylor (Hg.): *Consciousness at the Crossroads of Philosophy and Cognitive Science*. Selected Proceedings of the final meeting of the Tempus Project ‘Phenomenology and Cognitive Science’ Maribor, Slovenia, 23-7 August, 1994. Thorverton: Imprint Academic 1995, 1-78. – Vgl. zur genaueren Information: Wolfgang L. Gombocz: Foreword. In: Elisabeth Baumgartner, Wilhelm Baumgartner, Bojan Borstner, Matjaž Potrč, John Shawe-Taylor and Elizabeth Valentine (Hg.): *Handbook Phenomenology and Cognitive Science*. Dettelbach bei Würzburg: Röll 1996, 11-16.

[3] Komel ist auch einem deutschsprachigen Philosophiepublikum längst kein Unbekannter mehr, wie man aus folgender Veröffentlichung ersieht: Dean Komel: Phänomenologie in Slowenien. *Journal Phänomenologie* [hg. v. Gruppe Phänomenologie (Wien) in Kooperation mit dem Graduiertenkolleg „Phänomenologie und Hermeneutik“ (Bochum/Wuppertal)] 7(1997), 27-31. [Hier finden sich komprimierte Hinweise zu F. Veber, 27; Dušan Pirjevec, 27f; Ivan Urbančič, 28; Tine Hribar 28f; u.a.] – An dieser Stelle soll nicht unerwähnt bleiben, dass immer wieder junge Forscher aus Slowenien die ersten Schritte in die richtige Richtung setzen. Hiezu ein weiteres Beispiel eine völlig andere „Schule“ betreffend: Boris Vezjak: Hegelianism in Slovenia: A Short Introduction. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 34(1996), 1-12; Literature 11-12.

[4] Folgender Literaturhinweis verbindet alle hier genannten Forscher: Wolfgang L. Gombocz: Ende und keine Ende der Tradition der „Grazer Schule“ / „Graška Šola“ in Slowenien. Anmerkungen zur beginnenden Historiographie. In: Thomas Binder, Reinhard Fabian u.a. (Hg.): *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*. Amsterdam: Rodopi 2001 (Studien zur Österreichischen Philosophie 33), 263-287.

[5] Eine Übersetzung von Elisabeth Seitz aus: Estetika. Ljubljana 1985 [1.A. 1925], 312-356.

[6] Wiederbabdruck von: Zusammenfassende Gedanken zur Frage der Wirklichkeit. In: Anton Terstenjak (Redaktion): Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber. In Honorem Francisci Weber Octogenarii, München: Trofenik 1972, 320-367. [Zuerst in: Francè Veber: Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize. Ljubljana 1939 (Dela Akademije Znanosti in Umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični Razred I. Filozofska Sekcija 1), 441-488: Die Frage der Wirklichkeit. Tatsachen und Analysen. (Zusammenfassung.)

neun Einzelbeiträgen von sechs Autoren und mit einem lexikalischen Anhang (225-244) ist eine begrüßenswerte Äußerung heute in Slowenien wirkender Philosophen zur eigenen Geschichte.

Man muss darüber sehr froh sein, dass es hiermit seit langem wieder ein Sekundärliteraturprodukt über Webers Philosophie (in Slowenien selbst erzeugt!) gibt, das gut ist. Damit kann man auch die zum Teil beschämenden und vielfach inkompetenten Vor-Sammlungen von Publikationen leicht(er) vergessen machen oder sogar ad acta legen! Darüber hinaus ist das über V/Weber und „seine Folgen" natürlich auch hinausgehende Buch sehr aufmerksam und weitgehend fehlerfrei gearbeitet! Dean Komels, des Herausgebers Einleitung zum Sammelband (7-21: *Zur Entwicklung der Phänomenologie in Slowenien*) ist ausgewogen und überaus interessant, nicht zuletzt auch aus dem Grunde, dass sie eine in einer „Besprechung" einer Dissertation von 1942 enthaltene Selbsteinschätzung France Webers ausgegraben hat (7 & Anm. 1-2; 219; 221): Kruno Pandžić hatte 1942 bei Weber in Ljubljana eine Dissertation (219) mit dem Titel „Problem istine u filozofiji Martina Heideggera [Das Wahrheitsproblem in der Philosophie Martin Heideggers]" eingereicht, welche Weber nicht nur lobte und gerne annahm, sondern 1943 auch noch öffentlich (221) vorstellte, und zwar in Form einer Rezension im *Slovenec* 1943.14, 3.

Kruno Pandžić hatte 1938/1939 bei Martin Heidegger in Freiburg im Breisgau studiert, also „neuerdings und neuerlich" durch seine zu Hause in Ljubljana „fertig geschriebene" Doktorarbeit Weber und die Laibacher „Phänomenologen" mit Martin Heidegger in Verbindung gebracht, wobei Pandžićens Schrift schließlich die Heideggerkritik im prüfenden Schlussteil (7) unter dem Einfluss der Weberschen „gegenstandstheoretischen" Philosophie vorbringt. Im Weiteren ergriff der Doktorvater Pandžićens im *Slovenec* die Gelegenheit, seine eigene Nähe bzw. Zugehörigkeit zur „europäischen" Phänomenologie auszumessen, indem er die Schulherkunft Martin Heideggers wie auch seine eigene auf den *gemeinsamen* Gründervater Franz Brentano, wenn auch vermittelt durch Alexius Meinong einmal[7] bzw. Edmund Husserl das andere Mal, zurückführte. Dean Komel behauptet zu Recht, dass schon im Slowenien der Dreißigerjahre (wie in Jugoslawien überhaupt) unterschiedliche Ausprägungen phänomenologischer Denk- und Arbeitsweise(n) vorfindlich waren, ja Komel weist sogar auf in Slowenien anwesende Diltheyaner zu diesem Zeitpunkt hin (8 & Anm. 2-3). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass France Weber mit dem Gedanken spielte, dem Leser des *Slovenec* verstehen zu machen, dass, was Martin Heidegger für Freiburg im Breisgau oder gar für das (sich [1943 nicht mehr so rasant wie bis 1941] „ausbreitende") Deutsche Reich darstelle, er selber jedenfalls für Ljubljana/Laibach (und das slowenische Volk?) sei, da ja – im Sinne einer „Durchanalogisierung" des Vergleiches – ein dem Deutschen Reich entsprechender „geographischer Bestandteil" nach der Zerreißung Jugoslawiens durch die Achsenmächte Italien, Ungarn und Deutschland im Frühjahr/Sommer 1941 nicht nur 1942/1943 nicht (mehr) existierte, sondern nach dem Ausscheiden der Italiener (etwa zur Jahresmitte von 1943) aus dem Bündnis der Achsenmächte die (ehemalige) Hauptstadt Ljubljana/Laibach sogar unter die direkte „Kontrolle" der Deutschen geraten war. (Dennoch erscheinen die Äußerungen Webers den „Konkurrenten" Martin Heidegger betreffend, abgedruckt in der Festschrift[8] [hg. von Anton Terstenjak] von 1972, nun in einem neuen Lichte.[9])

Komel (9) lokalisiert Webers Denkhöhepunkt bereits im frühen Buch „Estetika" von 1925, womit er augenscheinlich der „überkommenen" schiefen Historiographie in Slowenien un- bzw. übergebührlichen Tribut zollt. Weber war 1925 gerade einmal 35 Jahre alt und hatte daher nicht einmal das von den alten Griechen für derlei Leistungen geforderte Akmê-Alter von 40 Jahren erreicht, sieht man einmal davon ab, dass Webers „große"[10] Werke, zumindest einige

[7] Vgl. Webers Beitrag: *Meine Beziehungen zu Meinong*. In: Anton Terstenjak (Redaktion): *Vom Gegenstand zum Sein*. Von Meinong zu Weber. In Honorem Francisci Weber Octogenarii, München: Trofenik 1972, 155-166.

[8] Das ist: Anton Terstenjak (Redaktion): *Vom Gegenstand zum Sein.* Von Meinong zu Weber. In Honorem Francisci Weber Octogenarii, München: Trofenik 1972.

[9] Sehr luzide dazu auch: Anton Terstenjak: Franz Webers philosophisches Gedankengut im Umriss. In: Derselbe (Redaktion): Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber. In Honorem Francisci Weber Octogenarii, München: Trofenik 1972, 15-64. – Terstenjak hat schon Jahrzehnte davor in zwei umfangreichen Veröffentlichungen außerhalb Jugoslawiens „Weber promulgiert": Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus. *Archiv für Philosophie* 7(1957), 244-278. – Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie. *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 17(1939), 327-359.

[10] Es muss festgehalten werden, dass „Größe" hier nicht nur in quantitativer Bedeutung zu nehmen ist,

davon, erst noch zu schreiben und zu publizieren waren: Da Komel in diesem revisionsbedürftigen Urteil (9) der Meinung anderer Slowenen vor ihm folgt, sollte er die vorgetragene Sicht bald einer strengen Prüfung unterziehen! Dean Komel ist indes (fast ohne Kautelen) Dank für seinen Dienst an der slowenischen Philosophie auszusprechen, der Band stellt tatsächlich einen wichtigen Schritt hin zur Einleitung bzw. zur Fortsetzung einer brauchbaren Historiographie der Philosophie in Slowenien dar, hier insbesondere im Zusammenhang von Kunst, Wahrheit und Sein, d. i. innert der Disziplinen der Ästhetik und der Wahrheitstheorie. Wie sehr hiezu alle Mitautoren (auch dann, wenn der Titel des Beitrages den Namen „Veber" nicht enthält) auf France Weber Bezug nehmen, zeigt ein Blick ins Personenregister (248) *sub voce* „Veber, France".

Dass neben und nach France Weber Dušan Pirjevec (1921-1977) ein Monument und »Dokument« der slowenischen Geistesgeschichte darstellt, ist weithin unbestritten (vgl. 232-235). Dass Pirjevec zur Weber-Deutung und zur Weber-Rezeption in vorderster Linie beigetragen hat, ist schon 1972 in der Weber-Festschrift[11] dokumentiert und seither immer wieder und sehr zu Recht betont worden. In einem solchen allgemeinen Band hat dies auch seine inhaltliche Berechtigung, für eine Historiographie der Weber-Schule ist es allerdings ausreichend oft bekannt gemacht worden, was aber im Falle des vorliegenden Komel-Bandes nicht als Kritk missverstanden werden darf. Zu Komels Seite 19 ist indes als Korrektur anzumerken, dass der erste *Internationale Weber-Kongress* (genannt „Weber-Kolloquium") nicht erst 1987 sondern schon 1986 und zwar in „Avstrijiska Radgona in Gornja Radgona", also auf beiden Seiten der St. Germain-Grenze, abgehalten worden ist. Weitere gleichartige Veranstaltungen – organisiert von Philosophen aus Graz/Gradec, Laibach/Ljubljana und Marburg/Maribor – fanden 1988 in Maribor und Gornja Radgona, 1990 wieder in „Avstrijiska Radgona in Gornja Radgona" sowie 2000 in Celje/Cilli statt. Der Rezensent wird sich als Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie (2005-2008) bemühen, innerhalb des gesamtösterreichischen Philosophietages im Juni 2007 in Graz, ein 5. Weber-Kolloquium zu platzieren. Wer wenn nicht Dean Komel und Ivan Urbančič[12] und Tine Hribar und Valentin Kalan und Andrina Tonkli Komel – allesamt sind sie Autoren dieses Bandes – sollten diese Großsektion „Phänomenologie in Slowenien im 20. Jahrhundert" im Jahre 2007 ausrichten?

Abschließend sei auch mittels des Inhaltsverzeichnisses der Gesamtinhalt des Bandes wiedergegeben:

1. Deutsche Texte von Weber selbst („Primärliteratur"):

25-55: France V/Weber: *Das ästhetische Gefühl in Verbindung mit anderen Gefühls- und Strebensarten* [übersetzt von Elisabeth Seitz]

57-86: France V/Weber: *Die Frage der Wirklichkeit* [Nachdruck einer 1939 erschienenen deutschen Zusammenfassung; vgl. Anmerkung 7]

2. „Sekundärliteratur":

87-106: Dušan Pirjevec: Franz Kafka und der europäische Roman

107-116: Dušan Pirjevec: Ein Schritt über die Grenze der Veberschen Ästhetik und der Ästhetik überhaupt

117-132: Ivan Urbančič: Die Frage der Ästhetik

133-148: Ivan Urbančič: Vernunft und Wahrheit in der Philosophie Husserls

149-154: Tine Hribar: Das Ästhetische des ästhetischen Objekts und das Künstlerische des Kunstwerks

155-173: Tine Hribar: Die Anwesenheit und das Unscheinbare. Wahrheit und Schönheit

175-189: Dean Komel: Das Ende des Humanismus als Ort des Denkens von Pirjevec

191-202: Valentin Kalan: Dichterische Illusion und Apologie der Wahrheit in der Kunst

203-216: Andrina Tonkli Komel: Von der Überredlichkeit der Rede

Wolfgang L. Gombocz (Graz)

---

sondern auch hinsichtlich innovativer Neuerungen und damit qualitativer Übergebühr. Als Grundlage für eine derartige Umwertung der Weberschen Leistungen und Besonderheiten sei neben der Wirklichkeitsschrift von 1939 und der seitenmäßig imposanten *Knjiga o Bogu* (1934) auch Folgendes angegeben: Problem predstavne produkcije. *Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani* 4(1928), 139-253.

[11] Dušan Pirjevec: Franz Webers ästhetisches Denken. In: Anton Terstenjak (Redaktion): Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber. In Honorem Francisci Weber Octogenarii, München: Trofenik 1972, 85-105. – In dieser Linie liegt auch „unser" Beitrag hier: Dušan Pirjevec: Ein Schritt über die Grenze der Veberschen Ästhetik und der Ästhetik überhaupt. In: Dean Komel (Hg.): Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004 (Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven NF 4), 107-116.

[12] Ivo Urbančič hat sich für diese „Einladung" längst vorher qualifiziert. Ein Hinweis genüge: Ivan Urbančič: Philosophy with the Slovenes. In: Nationalities Papers 21.1(1993) = Special Issue: Voices from the Slovene Nation, 1990-1992, 127-137.

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *5* (2005)

ALEKSIĆ Branko
– La théodicée de Casanova **3**:249-263

ALIY Abdurrahman
– Phänomenologie und Interpretation **5**:362-393

ALT Karin
– Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6) **2**:128-134

ΑΜΠΑΤΖΙΔΗΣ Θεόφιλος
– Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης **1**:110-121

ANDRIĆ Zoran
– Besprechungen: R. B. Brandom, C. Wright, H. Markel **4**:320-323

ATHANASOPOULOU-KYPRIOU Spyridoula
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology **5**:248-254

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

ЧЕЛОВЕНКО Татьяна Григорьевна
– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования **5**:425-429

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

DALFERTH Ingolf U.
– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding **5**:87-102

DIHLE Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

DJURIĆ Željko
– Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria **5**:203-207

DOBRIJEVIĆ Irinej
– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration **3**:309-314
– "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church **5**:416-424

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
– Besprechungen: F. Weber; D. Komel, Hg. **5**:449-455

ГРОМОВ Михаил Николаевич
– Цивилизационный выбор России **5**:439-445

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
– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas **5**:68-86

HÜBNER Kurt
– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

JAMME Christoph
– Mythos und Wahrheit **3**:40-52
– Goethes *Proserpina* **5**:312-320

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

KÖRNER Felix
– Time and Eternity, Bible and Koran **5**:430-438

KOSTIĆ Slaviša
– Orthodox Responses to the Social Problem **5**:402-415

LARCHET Jean-Claude
– Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien **3**:176-187
– La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées **4**:276-283
– La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote **5**:191-196

LA 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 Andreas
– Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität **5**:255-278

MÜLLER Klaus
– Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden **2**:5-16
– Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung **4**:82-97

NARECKI Krzysztof
– Book Review: M. Fattal, éd. **5**:446-449

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

НИЖНИКОВ Сергей Анатольевич
– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова **5**:344-361

OEHLER Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

PERIĆ Dražen N.
– Ὁ «ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο **5**:208-239

PERISHICH Vladan
– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas **1**:131-136
– Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith **5**:154-164

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

PÖGGELER Otto
– Heidegger im theologischen Kontext **5**:103-107

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
– Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz **5**:279-293

SCHNEIDER Theodor
– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung **1**:236-241

SCHOLTZ Gunter
– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff **4**:66-81

СЕМУШКИН А. В.
– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания **5**:165-173

ŠIJAKOVIĆ Bogoljub
– On Sacrifice and Memory **1**:288-293
– Guilt and Repentance **2**:240-246
– Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans **4**:119-144
– «La Métaphysique de la Lumière» **5**:124-138

SIMIJONOVIC Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

SNOJ Vid
– Deed in the Beginning **5**:108-123

SPARN Walter
– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät“ **5**:294-311

SPEYER Wolfgang
– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39
– Zur Gottesfrage heute **4**:12-18
– Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums **5**:139-153

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 P.
– Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии **4**:248-259

SZLEZÁK Thomas Alexander
– Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons **5**:174-190

TEREZIS Christos
– Le mythe de Protagoras à l’œuvre du Néoplatonicien Proclus **2**:135-141
– Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle **5**:197-202

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

TONSERN Clemens
– Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* **5**:321-343

VASILJEVIĆ Maksim
– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**:240-247

VIGLAS Katelis
– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247

VOUTSINA Penelope
– The ‘Illuminating’ Value of Love. Gregory of Nyssa’s Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love’s Contribution to Virtue Epistemology **5**:248-254

VRANIĆ Vasilije
– Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401

WICKERT Ulrich
– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes
– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

WISSER Richard
– Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38

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

YEVTITCH Athanase
– Jésus Christ le même hier, aujourd’hui et à jamais **5**:39-67

As of the next issue “Philotheos” journal will be edited by the editorial board
of the Serbian Society for Philosophy and Theology
and the Chair for Philosophy at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade.

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 of Science and Environmental Protection of the Republic of Serbia.