ΦΙΛΟΘΕΟΣ

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Till Kinzel — Wahrheit ohne Methode? Hermeneutischer Relativismus als Herausforderung

Markus Enders — „Denn Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22,6, 63; 31.30): Anmerkungen zum Wahrheitsverständnis und zu den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen.

Walter Sparn — Aufstieg und Fall der Idee „Bildung“, ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung

Bogoljub Šijaković — University and Theology: Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade

Friedo Ricken — Das ewige Suchen in der Natur des Menschen

Krzysztof Narecki — The Image of the River in the Fragments of Heraclitus

Maksim Vasiljević — “Liberated from Bondage to Decay through Freedom” (Romans 8:21): True Freedom as the Conquest of the Self

Mikonja Knežević — The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in *Apodictic Treatises* of Gregory Palamas

Georgios Steiris — Science at the Service of Philosophical Dispute: George of Trebizond on Nature

Alois Maria Haas — Karl Barths ‚Römerbrief' von 1922. Eine Neulektüre

Dragan Prole — Rosenzweig and Levinas on Revelation of the Foreign

Jörg Splett — Glücksorte? Paradiesgedanken zwischen Traum und Wirklichkeit

Татьяна В. Душина, Алексей А. Лагунов — Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении

George Varvatsoulias — Moral Orientations of Males and Females on Justice and Social Exchange, and Care and Kin Reciprocity: An Evolutionary Psychological Approach

Frano Prcela — Croatian Intellectuals: Caught between Life for an Idea and Life from an Idea?

12

2012

ΦΙΛΟΘΕΟΣ **12 (2012)** **PHILOTHEOS**
International Jurnal for Philosophy and Theology

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

Beograd 2012

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 12 (2012) pp. 1–204

Till Kinzel: Wahrheit ohne Methode? Hermeneutischer Relativismus als Herausforderung 3

Markus Enders: „Denn Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22,6, 63; 31.30): Anmerkungen zum Wahrheitsverständnis und zu den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen ... 17

Walter Sparn: Aufstieg und Fall der Idee „Bildung“, ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung ... 36

Bogoljub Šijaković: University and Theology: Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade ... 45

Friedo Ricken: Das ewige Suchen in der Natur des Menschen ... 61

Krzysztof Narecki: The Image of the River in the Fragments of Heraclitus ... 66

Maksim Vasiljević: “Liberated from Bondage to Decay through Freedom” (Romans 8:21): True Freedom as the Conquest of the Self ... 78

Mikonja Knežević: The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in *Apodictic Treatises* of Gregory Palamas ... 84

Georgios Steiris: Science at the Service of Philosophical Dispute: George of Trebizond on Nature ... 103

Alois Maria Haas: Karl Barths ‚Römerbrief’ von 1922. Eine Neulektüre ... 120

Dragan Prole: Rosenzweig and Levinas on Revelation of the Foreign ... 133

Jörg Splett: Glücksorte? Paradiesgedanken zwischen Traum und Wirklichkeit ... 143

Татьяна Викторовна Душина, **Алексей Александрович Лагунов**: Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении ... 153

George Varvatsoulias: Moral Orientations of Males and Females on Justice and Social Exchange, and Care and Kin Reciprocity: An Evolutionary Psychological Approach ... 159

Frano Prcela: Croatian Intellectuals: Caught between Life for an Idea and Life from an Idea? ... 184

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *12* (2012) ... 195

Philotheos 12 (2012) 3-16

Till Kinzel
Berlin/Braunschweig

Wahrheit ohne Methode?

Hermeneutischer Relativismus als Herausforderung

1. Wahrheit, Verstehen und Hermeneutik nach dem „Tode Gottes“

Kann es Verstehen geben? Diese Frage ist zentral für das menschliche Zusammenleben überhaupt, aber auch für die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit. Denn wenn Wahrheit nicht verstanden werden könnte, wäre sie unerreichbar und daher bedeutungslos in jedem konkret angebbaren Sinne. Wir könnten dann theoretisch zugeben, daß es vielleicht Wahrheit an sich oder *sub specie aeternitatis* gibt, diese uns Menschen aber prinzipiell unzugänglich ist. Aber auch wenn es zwar irgendeine Form von Verstehen geben würde, dieses aber prinzipiell nur darin bestünde, etwas „anders“ zu verstehen als es eigentlich ist, hätten wir ein nicht unerhebliches Problem. Denn woher wissen wir dann, daß wir einen uns fremden Text, den wir zu verstehen glauben, gar nicht wirklich verstehen? Wir könnten dies ja nur dann tun, wenn wir trotz unseres verstehenden und interpretatorischen Ungenügens eine Vorstellung von dem haben, das wir verstehen sollen oder wollen.

Die Frage danach, unter welchen Bedingungen es möglich ist, Texte zu verstehen, ist daher ein wichtiger Teilaspekt der Frage nach der Wahrheit. Denn in der Auseinandersetzung um die Frage, wie wir leben sollen, stützen wir uns nicht allein auf eine text- und theorielose Lebenspraxis, sondern berufen uns auf Texte, seien es solche religiöser Art, etwa der Bibel oder des Koran, oder wir argumentieren mittels des Verweises auf z. B. philosophische Texte für bestimmte ethisch-moralische und weltanschauliche Grundsätze und Werturteile. Zwar kann die Hermeneutik selbst nicht die Frage nach der Wahrheit beantworten, denn „Fragen der Wahrheit, der Geltung und der Normativität sind“, wie der Tübinger Philosoph Hans Krämer (2007, 162) herausstellt, „keine hermeneutischen, sondern systematische Fragen (...), die auch nur aus systematischer Kompetenz heraus entschieden werden können.“ Es geht in der Hermeneutik zunächst also nicht um Wahrheit, sehr wohl aber um Richtigkeit, denn wir müssen die Bedeutung eines Textes richtig erfassen, bevor wir uns daran machen können, das in diesem Text Verhandelte auf seine Wahrheit hin zu prüfen. Mit der prinzipiellen Möglichkeit, einen Text zu verstehen, ist aber auch erst eine angemessene Würdigung des Wahrheitsanspruches denkbar, den ein Autor erhebt. Das Verstehen, das sich auf diesen Wahrheitsanspruch richtet, eröffnet die Chance, wie Klaus Oehler anmerkt, „daß der Interpret sich auch auf eine Beschäftigung mit derjenigen Sache einläßt, um die es dem Autor geht.“ Nur dadurch könne überhaupt verhindert werden, „daß sich der Interpret nur mit sich selbst beschäftigt statt mit der Sache, um die es in dem Text geht“ (Oehler 2007, 187).

Nun ist aber die Vorstellung, es könne einen einheitlichen und klaren Sinn eines Textes geben, problematisch, weshalb es mit gutem Grund eine intensive Diskussion um die Möglichkeit einer Hermeneutik als allgemeiner Theorie des Verstehens gibt, um die Möglichkeit einer universalen philosophischen Hermeneutik. Schon in der intensiven bibelhermeneutischen Diskussion der letzten Jahrhunderte läßt sich sehen, daß es einen univoken Sinn der Texte nicht gibt, der sich lediglich feststellen ließe.[1] Es stellt sich damit die Frage nach der Möglichkeit einer Theorie der Interpretation. Eine weitere wichtige Frage, die von Stanley Rosen (1987, 142) aufgeworfen wurde, lautet: Falls es keine (allgemeine) Theorie der Interpretation gibt (wofür einiges spricht), würde das auch bedeuten, daß wir nicht mehr verstehen was wir lesen?

Das heutige Nachdenken über Hermeneutik geht davon aus, daß es notwendig eine „Pluralität hermeneutischer Entwürfe" gibt, die an sich nicht schon mit Relativismus verbunden sein muß, aber doch bewirkt, wie Günter Figal bemerkt, daß es keine „einzige und einheitliche Theorie" des Verstehens geben könne (Figal 1996, 20). Die Feststellung eines hermeneutischen Pluralismus ist das eine; kein Geringerer als der bekannte Vertreter des „pensiero debole", des schwachen Denkens, der italienische Denker Gianni Vattimo (1990, 27), hat jedoch einmal ausdrücklich von den „nihilistischen Resultaten der jüngsten Hermeneutik" gesprochen.[2] Was sind solche nihilistischen Konsequenzen? Und warum stellen sie überhaupt ein Problem dar? Für Vattimo (1990, 123) ist die Verbindung von Hermeneutik und Nihilismus auf die Appropriation Friedrich Nietzsches durch Martin Heidegger zurückzuführen, woraus dann auch die nihilistischen Züge der Hermeneutik Heideggers folgen. Bei seiner Bestimmung der „hermeneutischen Konstitution des Daseins als nihilistisch" wird Nihilismus von Vattimo so verstanden, wie Nietzsche die Bedeutung des Begriffs an einer Stelle darlegt. Nihilismus sei nämlich „jene Situation, in der, wie bei der Kopernikanischen Revolution, ‚der Mensch vom Zentrum ins X rollt'". Vattimo (1990, 126) legt diese Formulierung Nietzsches – der Mensch rollt vom Zentrum ins X – so aus, daß der Nihilismus als jene Situation gilt, „in der der Mensch ausdrücklich die Abwesenheit eines Grundes als konstitutiv für seine Kondition anerkennt (das, was Nietzsche mit anderen Worten den Tod Gottes nennt)."[3] Mag sein, daß mit dieser hermeneutischen Grundthese bei Heidegger auch eine Vorstellung zusammenhängt, die ich hier nur kurz streifen kann. Heidegger vertrat nämlich in seiner Schrift *Kant und das Problem der Metaphysik* die Position, jede Interpretation müsse notwendig *Gewalt* brauchen, wenn man „dem, was die Worte sagen, dasjenige abzuringen [sucht], was sie sagen *wollen*". Zwar könne diese Gewalt nicht „schweifende Willkür sein", das ist auch für Heidegger zumindest theoretisch klar, aber es müsse die Auslegung von der „*Kraft* einer vorausleuchtenden Idee" getrieben und geleitet werden (Heidegger 1929, 193-194).[4] Dies bedeutet offenbar, daß der interpretierende Wille schon eine Art bemächtigender Zugriff ist, während das Gegenmodell, das beispielsweise Josef Pieper (2002) in seinem Aufsatz „Billigkeit in der Interpretation" dargelegt hat, den Aspekt des Zuhörens beim Interpretieren stark macht. Das, was ein Text – und ein Autor durch seinen Text – sagt, muß zuallererst vernommen werden, und zwar so, daß man aufmerksam

[1] Vgl. zu einigen diesbezüglichen Problemen die eindringliche Darstellung von Reiser 2007.

[2] Vgl. auch Japp 1992, 584.

[3] Siehe auch Reschke 2000, 114.

[4] Siehe dazu Brandt 1984; hier zitiert nach Schalk 2000, 182.

und geduldig darauf lauscht, was einem gesagt wird, statt dem zu interpretierenden Gegenstand zuzuschreiben, was er nach Maßgabe des Interpreten sagen *soll*.

2. Der Tod des Autors und der Sinn des Textes

Das Theoriegefüge in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war stark von philosophischen und literaturtheoretischen Entwicklungen in Frankreich geprägt, wo man sich von der Konzeption des Autors zu verabschieden schien, indem der „Tod des Autors" proklamiert wurde, so etwa bei dem Semiologen Roland Barthes in einem gleichnamigen recht kurzen Text (Barthes 2002; vgl. auch Culler 2002; Schmidt 2010). Dessen Ausführungen sind für unseren Zusammenhang von großer Bedeutung, weil sie subkutan noch heute nachwirken und sich beispielsweise selbst noch in der unversöhnlichen Gegenüberstellung von absoluter Gültigkeit und relativer Wahrheit zeigt, wie sie gelegentlich zu finden ist.

Barthes zeichnet geradezu eine Karikatur derjenigen hermeneutischen Position, die er ablehnt, indem er beispielsweise schreibt, in der Vielfältigkeit des Schreibens könne zwar alles entwirrt und damit gewissermaßen auseinandergenommen, nicht aber entziffert werden. Die Strukturen können nachverfolgt werden, aber es ist nichts hinter ihnen zu finden. Schreiben setze ständig Bedeutung, die aber wieder entflieht, und zwar durch eine systematische Befreiung von Bedeutung. Literatur bzw. Geschriebenes besitze daher keine ultimative Bedeutung; das Geschriebene setze so etwas frei, das Barthes als gegen-theologische. Wahrhaft revolutionäre Tätigkeit bezeichnet, weil die Weigerung, Bedeutung festzuschreiben, identisch sei mit der Zurückweisung Gottes und seiner Hypostasen, als die Barthes nennt: Vernunft, Wissenschaft, Gesetz.

Barthes bedient sich in seinen Darlegungen zum „Tod des Autors" binärer Oppositionen, die an die falsche Opposition von Absolutismus und Relativismus erinnern. So behauptet er etwa, wir wüßten heute, daß ein Text keine Sequenz von Worten darstelle, die eine einzige „theologische" Bedeutung freigebe (nämlich die Botschaft des sogenannten Autor-Gottes). Vielmehr stelle ein Text einen multidimensionalen Raum dar, in dem eine Vielzahl von Schriften, die alle nicht ursprünglich sind, aufeinandertreffen und sich überschneiden (Barthes 2002, 43).

Die Behauptungen Barthes', in denen man einen Abglanz der Befreiungseuphorie der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhundert sehen mag, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann, führen zu einer wichtigen Konsequenz:

> L'Auteur une fois éloigné, la prétention de „déchiffrer" un texte devient tout à fait inutile. Donne un Auteur à un texte, c'est imposer à ce texte un cran d'arrêt, c'est le pourvoir d'un signifié dernier, c'est fermer l'écriture (Barthes 2002, 44).
>
> Die Abwesenheit des *Autors* macht es ganz überflüssig, einen Text ‚entziffern' zu wollen. Sobald ein Text einen *Autor* zugewiesen bekommt, wird er eingedämmt, mit einer endgültigen Bedeutung versehen, wird die Schrift angehalten (Barthes 2000, 191).

Auch der frühe Michel Foucault, einer der im Bereich der Geistes-, Kultur- und Literaturwissenschaften einflußreichsten Autoren, argumentiert in diese Richtung des Verschwindens oder des Todes des Autors, wenn er dafür plädiert, die Autorkonzeption zu verabschieden, was er vor allem in seinem Text „Was ist ein Autor?" getan hat (Foucault 2000). Es ist dabei zu beachten, daß Foucaults Autorkonzeption im größeren Zusammenhang seiner Konzeption des geschichtlichen Verstehens gelesen werden muß. Foucault betrachtete uns nämlich als gewissermaßen in einem Diskurs wie in einem Fischglas ein-

geschlossen, was als „historisches Apriori“ verstanden werden kann.[5] Irrig ist nach Foucault die Auffassung, der Autor sei ein Subjekt, „das dem Text zugrunde liegt oder ihm vorausgeht und in ihm zum Ausdruck kommt. Als vorgegebenes Subjekt garantiert der Autor, dass sein Text und sein Werk ihr Entstehen eben der Bedeutung verdanken, die er hervorbringt und ihnen verleiht“, so Raffnsøe et al. (2011, 124). Foucault setzt gegen diese Autorvorstellung der Tradition, wie er sie versteht, unter dem Einfluß des Strukturalismus die Vorstellung, daß „das Schreiben“ – also nicht mehr der Autor, sondern ein autorloses Schreiben, das in der Schrift resultiert – sich entwickele „wie ein Spiel, das zwangsläufig seine Regeln überschreitet und so nach außen tritt“ (Foucault 2000, 203). Das Schreiben habe sich vom Thema Ausdruck befreit und sei nun auf sich selbst bezogen, selbstreferentiell. Foucault (2000, 203) fährt fort: „Im Schreiben geht es [...] um die Öffnung eines Raumes, in dem das schreibende Subjekt immer wieder verschwindet.“ Wenn aber das schreibende Subjekt verschwindet, entweicht damit auch der Autor als Referenzpunkt, der für die von ihm zusammengestellten sprachlichen Zeichen Verantwortung trägt und sprachliche Mittel für den Ausdruck bestimmter Gedanken sich zu finden bemühte.

Diese hier exemplarisch am Beispiel von Barthes und Foucault skizzierten texttheoretischen Konzeptionen wurden im Bereich der zentral mit Auslegungsfragen befaßten Geistes- und Kulturwissenschaften zu wichtigen Referenzpunkten, so daß etwa der amerikanische Literaturwissenschaftler Frank Lentricchia, durchaus im zustimmenden Sinne, feststellen konnte, daß das Konzept der Intentionalität, das eng mit einer Konzeption der Autorschaft verknüpft ist, eine Kategorie darstellt, die „long under attack in modern critical theory“ gewesen sei (zit. nach Vickers 1993, 95). Die komplexe Lage, was die Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Methode in der Hermeneutik betrifft, kann hier nicht vollständig geklärt werden; im folgenden sollen daher nur ein paar Schneisen in das theoretische Dickicht gelegt werden.

3. Der Autor und seine Intention: Den Autor anders und besser verstehen als er selbst?

Es sind mehrere wissenschaftliche Disziplinen, die sich zu dem Problem der hermeneutischen Methode in ein Verhältnis setzen und daher jeweils unterschiedliche Akzente in der Frage nach der Bedeutung einer Autor- und Werkintention setzen. Ich nenne hier nur neben der Philosophie die Literatur- und Sprachwissenschaften, die Theologie, die Geschichtswissenschaft, die Politikwissenschaft, die Semiotik und nicht zuletzt die Rechtswissenschaft. Ich konzentriere mich im folgenden auf einige Aspekte vorwiegend der philosophischen und literaturwissenschaftlichen Diskussion, muß aber aus pragmatischen Gründen einige Verkürzungen in Kauf nehmen, die sich im Bedarfsfall ausfalten ließen.

In der literaturtheoretischen Diskussion steht die Frage nach dem Verstehen eines Textes heute vielfach unter einem entscheidenden Vorbehalt. So wurde bespielsweise der Aufsatz von Wimsatt und Beardsley über die sogenannte „intentional fallacy“, den „intentionalistischen Trugschluß“, stilbildend und einer der nachhaltigsten Beiträ-

[5] Siehe dazu die einschlägigen Ausführungen bei Veyne 2009, 20; 35. Veyne weist auch darauf hin, daß Foucaults fundamentale Methode darin bestanden habe, „möglichst genau zu verstehen, was der Autor des Textes seiner Zeit sagen wollte“ (22).

ge zur Theorie der Interpretation. Die Verfasser vertreten die Auffassung, es sei für das Verständnis eines Textes weder möglich noch überhaupt wünschbar, die Intention seines Autors zu eruieren (Wimsatt/Beardsley 2001).[6] Neben anderen literaturwissenschaftlich bedeutsamen Trugschlüssen wie der „emotional fallacy" ist der intentionalistische Trugschluß jedoch seiner *Intention* nach keineswegs eine allgemeine Absage an Autorintentionen bei der Analyse aller denkbaren Texte. Vielmehr wird die „intentional fallacy" von Wimsatt und Beardsley als ein recht eng umrissenes Konzept eingeführt, das sich vor allem auf die Analyse und Deutung poetischer Texte bezieht. Diese Art von Texten aber ist wegen ihrer Selbstreferentialität insofern speziell, als sie nicht allein unter dem Paradigma der Kommunikation begriffen werden kann.

Die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers, in sich ein sehr komplexes Gebilde (Gadamer 1993; vgl. z. B. Figal 2007;), basiert, kurz gesagt, auf der These, „daß wir nichts so erkennen, wie es ist, sondern es immer jeweils anders auffassen und verstehen", wie Klaus Oehler (2009, 107) in seiner Zusammenfassung des Sachverhalts sagt. Damit befinden wir uns aber in einem Zirkel, der nicht mit dem berühmten „hermeneutischen Zirkel" übereinstimmt, denn wenn wir einen Text z. B. nicht so erkennen, wie er ist, sondern anders, müssen wir notgedrungen auch den Text des Interpreten, den dieser über seine Deutung eines bestimmten Textes schreibt, anders erkennen und verstehen als er ist. Wenn dies so ist, stellt sich allerdings die Frage, warum wir uns überhaupt mit Deutungen von Texten, also mit Texten unter dem Aspekt ihrer Deutung befassen, denn unter diesen Prämissen wäre jedes Erkennen grundsätzlich ein Verkennen ist, in dem – auch ein Verkennen dessen, was erkenntnistheoretisch darüber gesagt wird.

Nach Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Bollnow, um die prominentesten Vertreter dieser Position zu nennen, ist es möglich und auch notwendig, allgemein z. B. die Griechen oder konkret bestimmte Schriftsteller besser zu verstehen als sie sich verstanden (vgl. dazu Frank 1985, 358-363; Gadamer 1993, 194-195). Schleiermacher führt aus, daß das Ziel der Hermeneutik das Verstehen im höchsten Sinne sei. In Erläuterung seiner sog. „höheren Maxime", gemäß der man nur verstanden hat, „was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachconstruirt hat", fügt Schleiermacher an, daß dazu auch gehöre, „den Schriftsteller besser zu verstehn, als er sich selbst" (Schleiermacher 2000, 198).[7]

Wilhelm Dilthey seinerseits erläutert, daß man das „kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen" Auslegung nenne. Da aber das geistige Leben in der Sprache „seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet", wie Dilthey sagt, vollende sich „die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Reste menschlichen Daseins." Diese Kunst der Interpretation sei die Grundlage der Philologie und die Wissenschaft dieser Kunst sei die Hermeneutik (Dilthey 1997, 267). Die Hermeneutik sei notwendig auch Kritik, und zwar aufgrund der mit der Auslegung verbundenen Schwierigkeiten. Dilthey ordnet dann das Entstehen von hermeneutischen Regeln ein in die geschichtliche Entwicklung der Philologie in Deutschland:

---

[6] Die komplexe Diskussion kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Einen guten Überblick zum Einsteig bieten die beiden Aufsätze zum Intentionalismus in der Hermeneutik von Dickie und Wilson sowie von Bühler in: Reicher ²2010, 143-177 bzw.178-200; vgl. auch Danneberg/Müller 1983.

[7] Daß sich bei Schleiermacher auch ein antihermeneutisches Potential findet, nämlich in seiner Rede von der „Wut des Verstehens", sei hier wenigstens am Rande vermerkt. Siehe dazu Hörisch 1987.

> In der großen Periode des Aufgangs zum geschichtlichen Bewußtsein in Deutschland ist dann diese hermeneutische Regelgebung von Friedrich Schlegel, Schleiermacher und Boeckh durch eine Ideallehre ersetzt worden, die das neue tiefere Verstehen auf eine Anschauung vom geistigen Schaffen gründet, wie sie Fichte möglich machte und die Schlegel in seinem Entwurf einer Wissenschaft der Kritik aufzustellen gedachte. Yauf dieser neuen Anschauung beruht der kühne Satz Schleiermachers, es gelte, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstand. (Dilthey 1997, 268).

Dilthey nennt diesen Satz Schleiermachers ausdrücklich eine Paradoxie, in der jedoch eine Wahrheit stecke, die man psychologisch begründen könne. Wie auch immer es sich damit verhalten mag – entscheidend ist hier zunächst, daß spätestens mit Schleiermacher eine These in der Welt ist, die man durchaus als paradox verstehen kann, mit der man sich aber auseinandersetzen muß, wenn es um die Frage geht, ob Hermeneutik die Intentionen eines Autors und / oder eines Textes eruieren kann. Zu diesem grundsätzlichen Ansatz verweise ich hier auf den wichtigen Aufsatz von Otto Friedrich Bollnow (1940), der in seinem einschlägigen Text die Frage aufwirft und aufgearbeitet hat, „Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat?“ Dieser Anspruch des Besser-verstehens setzt aber, wenn auch unausgesprochen voraus, daß man z. B. die Griechen oder wen auch immer zunächst auch so verstanden hat wie sie sich selbst verstanden (vgl. auch Krämer 2008, 299). Denn ohne dieses Verständnis besäßen wir gar keinen Maßstab für ein „besseres“ oder auch nur „anderes“ Verständnis. Bollnows Ansatz bezieht das Besser-verstehen zudem nicht zuletzt auf die Erkenntnis unbewußter Einflüsse auf den Schriftsteller, reflektiert aber nicht die unter derselben Voraussetzung ebenfalls relevanten unbewußten Anteile der Verstehensbemühungen, also auf seiten der Interpreten. Mit anderen Worten: Die vom Interpreten notwendigerweise behauptete Opazität der Intention des Deutungsobjekts paart sich mit der Prätention auf die völlige bzw. jedenfalls überlegenere („bessere“) Durchsichtigkeit des eigenen Auslegungsgeschäfts.

4. Wahrheit ohne Methode?

Wenn die Hermeneutik mit einer wichtigen Traditionslinie die Auffassung vertritt, es sei möglich bzw. komme darauf an, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstanden hat, so ist dieser Gedanke schon enthalten in einer grundlegenden Position, die vor allem von Gadamer formuliert worden, wenn er sagt, daß wir immer anders verstehen. Gadamers Position, der viele Kritiker einen völlig unzureichenden Wahrheitsbegriff vorwerfen, beruht darauf, daß er die ästhetische Erfahrung als Grundstruktur nimmt, gemäß der die Erfahrung der Wirklichkeit zu verstehen sei. Klaus Oehler hat diesen Befund zum Ausgangspunkt einer Kritik genommen, die lautet, daß es seit Gadamers Triumphzug mit seiner Hermeneutik, auch wenn diese dann in der Folge von weiteren Interpretationstheorien überboten wurde, „in den historischen Geisteswissenschaften vorbei war mit dem bis dahin gültigen Maßstab einer intersubjektiven, überprüfbaren, gemeinsamen geschichtlichen Erfahrungswelt, die nun“, so Oehler weiter, „bei vielen als unerreichbar gilt und als Fiktion, ja als fixe Idee“ (Oehler 2009, 107).

Der an die Adresse der philosophischen Hermeneutik gerichtete Einwand, wie Jochen Hörisch (2010, 159) das schön ironisch formuliert, „begrifflich-konzeptionell-methodologisch-analytisch hochpräzise sei die Hermeneutik nicht“, werde von der Hermeneutik nicht als Gegenargument akzeptiert: „Denn die philosophische Hermeneutik will

ja gerade keine präzise Methode sein.“ Man hat daher die Pointe der Gadamerschen Hermeneutik mit der Formel „Wahrheit ohne Methode“ zu erfassen versucht (Râmbu 1998, 167). Mit einigem Recht hatte daher schon Habermas (1971, 46) in seiner frühen Besprechung von *Wahrheit und Methode* eingewandt, Gadamer hätte sich nicht dazu verleiten lassen dürfen, „die hermeneutische Erfahrung abstrakt der methodischen Erkenntnis im ganzen entgegenzusetzen“; man könne sich nicht, trotz der berechtigten Kritik am „auch praktisch folgenreichen Absolutismus einer allgemeinen Methodologie der Erfahrungswissenschaften“ nicht vom „Geschäft der Methodologie überhaupt“ dispensieren. Wahrheit braucht also sehr wohl Methode, doch eine über sich selbst aufgeklärte und damit relativierte Methode. Die Hermeneutik im Gefolge Gadamers hatte aber, wie Christian Kohlroß (2007, 96; 93) bemerkt, eine regelrechte „Deutungsflut“ zur Folge, weil sie die früher einmal geltende stille Übereinkunft zwischen Autor und Interpret auflöste und das „Maß des richtigen Verstehens“ nicht mehr im „Wissen um die Intention des Gesagten“ fand. Das Gemeinte habe gegenüber dem Gesagten nunmehr nur noch eine untergeordnete Bedeutung gespielt, da jedenfalls der Sagende nicht mehr entscheidet, „was tatsächlich gesagt wird“ (Kohlroß 2007, 93). Die Konsequenz aus diesem hermeneutischen Relativismus wird von Kohlroß prägnant zusammengefaßt, weshalb seine Stellungnahme mit ihrem diagnostischen Potential hier zitiert sei:

> Die Güte einer Theorie bemisst sich in der Nachfolge der Hermeneutik denn auch nicht mehr daran, ob irgendein wahrer gedanklicher Gehalt erschlossen wird, sondern an der Reichhaltigkeit sprachlicher Anschlussmöglichkeiten, die sie dem Interpreten bereitstellt (Kohlroß 2007, 96).

Verstehen als Ziel (nicht nur als Prozeß) ist nicht radikal unmöglich; tatsächlich finden denn auch Verstehensprozesse ständig statt und oft auch erfolgreich, so daß die Annahme einer Unmöglichkeit des Verstehens nicht zwingend erscheint. Wie oft bei Abgrenzungsproblemen fällt freilich die negative Bestimmung leichter als eine positive – es ist also leichter, etwa mit Umberto Eco (²1999) die „Grenzen der Interpretation“ anzugeben, als die positiven Bestimmungen einer korrekten Interpretation gemäß den Intentionen des Autors bereitzustellen.

Eine nähere Darstellung der wichtigen Position von Umberto Eco kann hier nicht geleistet werden, doch sei immerhin auf einige Aspekte seiner semiotischen Interpretationstheorie hingewiesen, die geeignet sind, einen erneuten Weg zu einem realistischen Verständnis hermeneutischer Theorie und Praxis zu bahnen (vgl. auch Eco 2000). Ecos Philosophie läßt sich als eine Bewegung von der Semiotik her auf eine realistische Interpretationstheorie hin verstehen, so wie auch die semiotische Philosophie von Charles Sanders Peirce im Gegensatz zu anderen strukturalistischen und poststrukturalistischen Denkströmungen einen Bezug zum metaphysischen Realismus bewahrt hatte. Ecos Interpretationstheorie hat man lange etwas einseitig so verstanden, als würde er im Sinne einer unendlichen Semiose für die völlige Offenheit eines Kunstwerkes und auch eines Textes plädieren, ohne sinnvolle Begrenzung der Interpretationsspielräume. Diese Position entspricht jedoch nicht Ecos Auffassung, die allerdings auch gewisse interne Wandlungen durchgemacht hat, worauf hier jedoch nicht weiter einzugehen ist. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß Eco eine auf die *intentio operis* zielende limitierende Hermeneutik vorschlägt, d.h. eine Textinterpretation, die anders als die Dekonstruktion im Gefolge Jacques Derridas nicht als „Semiose des unendlichen Spiels, der *différence*, der unendlichen Interpretations-Spirale“ verstanden können werden soll (Eco ²1999, 432). Besonders aufschlußreich ist der Umstand, daß sich Eco im Laufe der Jahre, offenbar

auch im Zuge seiner Distanzierung vom Dekonstruktivismus Derridas und vom „schwachen Denken“ seines einstigen Weggefährten Gianni Vattimos, nicht nur über die Grenzen der Interpretation nachdachte und so die *intentio operis* stärker machte als es im postmodernen Kontext üblich war (siehe Fröhlich 2009). Vielmehr findet sich nun zunehmend auch eine Wiederaufnahme einer Vorstellung von Referenz in die semiotische Philosophie Ecos. Dieser Schritt, der mit seiner Schrift *Kant und das Schnabeltier* seinen theoretischen Ausdruck fand, ist deshalb bedeutsam, weil sich damit auch in linguistischen, literaturwissenschaftlichen und sprachphilosophischen Kontexten eine neue Orientierung auf die Wirklichkeit zeigt, wenn auch nur im Rahmen einer Art „schwachen“ Ontologie. Eco verankert gewissermaßen die Grenzen der Interpretation in „Widerstandslinien“ des Seienden; diese bieten „die Grundvoraussetzung von Interpretationen und die Bedingung für die Möglichkeit einer Hermeneutik“ (Fröhlich 2009, 233). In seinen früheren Arbeiten hatte Eco noch in Abgrenzung von einer Erkenntnistheorie der *adaequatio rei et intellectus*, wie sie die Tradition vertritt, den Versuch unternommen, „die Verbindung zwischen Zeichen und bezeichnetem Objekt zu kappen“ (Fröhlich 2009, 256). Er interessierte sich entsprechend vor allem für die Semiotik als Kulturtheorie, innerhalb derer Zeichen und Werke, wie z.B. Kunstwerke, durch Konventionen hervorgebracht verstanden werden konnten. In seiner Konzeption einer Interpretationstheorie, die „Grenzen der Interpretation“ aufzeigen möchte, versucht Eco nun zwischen dem hindurchzusegeln, was man die Skylla der einen absoluten und objektiven Bedeutung eines Textes und die Charybdis der völlig von jeder Textintention gelösten Über- oder Fehlinterpretation nennen könnte. Eco kennzeichnet dabei vor allem die letztere Position als eine solche, die in Relativismus und schließlich Irrationalismus münden müsse, wie es seine durchaus als Karikatur angelegte Liste von Voraussetzungen einer „Mystik der grenzenlosen Interpretation“ zeigt (auf die ich hier jedoch nur summarisch verweisen kann) (Eco ²1999, 74-75).

5. Neuere Entwicklungen: Rückkehr des Autors

Man wird festhalten müssen, daß die Möglichkeit und die Wünschbarkeit einer Hermeneutik der *intentio auctoris* literaturtheoretisch und philosophisch umstritten bleibt (vgl. Angehrn 2010; Bühler 2010). Der Grund für diesen Sachverhalt liegt allerdings nicht so sehr darin, daß die Autorintention bzw. in abgeschwächter Form die Text- oder Werkintention (*intentio operis*) gänzlich irrelevant oder tatsächlich unbestimmbar wäre; dagegen spricht eine ertragreiche Auslegungstradition unter realistischen Vorzeichen von Aristoteles bis Umberto Eco (vgl. Nerlich 2010). Vielmehr ist die Kontroverse um die richtigen Auslegungsverfahren eng verknüpft mit allgemeinen philosophischen Grundannahmen, wie sie z.B. der auf eine universale Hermeneutik zielenden Philosophie Gadamers zugrundeliegen. Aber auch radikal textbezogene Theorieansätze, die im Gefolge des Strukturalismus und Poststrukturalismus die strukturierende Beziehung auf eine Autorintention zugleich mit dem sogenannten „Tod des Autors“ verabschiedet haben, sind ausgesprochen wirkmächtig geworden und bestimmen in unterschiedlichen Varianten die impliziten und expliziten Annahmen der Literaturtheoretiker. Gleichwohl hat man nicht zu unrecht festgehalten, daß sich seit dem späten 20. Jahrhundert „die intentionalistische Position aufgrund neuerer Arbeiten wieder konsolidiert“ (Spoerhase 2009, 65). Dafür spricht nicht zuletzt die in Teilen der Literaturwissenschaft wieder zu beobachtende und auch befürwortete „Rückkehr des Autors“ (Jannidis) sowie die in der neu-

esten Narratologie zu findende Rehabilitation einer Konzeption von Autorintention, so daß etwa der Theologe Sönke Finnern in seinem die Forschung umfassend rezipierenden Grundlagenwerk festhalten kann, was trivial klingen mag, es aber vor dem Hintergrund der theoretischen Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mitnichten ist: „Es *gibt* Interpretationen, die besser sind als andere, weil sie vom Verfasser intendiert sind" (Finnern 2010, 441). Auch wenn man die Bedeutung der Autorintention für die angemessene Bestimmung des Sinnes eines Textes zugibt, weil sich die Frage der kognitiven Hermeneutik, „Wie kommt es, daß der Text so ist, wie er ist?" nur unter Bezugnahme auf eine Autorinstanz befriedigend beantworten lasse, wird man jedoch auch ohne weiteres zugestehen, daß die Autorintention nur eine von mehreren „textprägenden Instanzen" darstellt (Bühler/Tepe/Van Peer 2009, 4). Umberto Ecos Unterscheidung von Interpretation und Benutzung von Texten ist hier hilfreich, da sie deutlich macht, wie es auch die kognitive Hermeneutik tut, daß Benutzung oder Appropriation nicht an sich illegitim ist, diese aber auf jeden Fall als solche ausgewiesen werden sollte. Angesichts der Tatsache, daß Auslegung in ihrer Sinnhaftigkeit zunächst einmal auf der Annahme beruht, daß man tatsächlich etwas auslegt, was man nicht schon immer vor aller Deutung hineinlegt hat, muß auch derjenige, der sich in seiner Deutung von der *intentio auctoris* oder der *intentio operis* lösen möchte, eine solche voraussetzen. Andernfalls könnte er z. B. gar nicht wissen, daß sich seine Deutung von der Intention des Autors oder Textes unterscheidet und er diesen „anders" versteht.

Der Strukturalist Tzvetan Todorov macht auf den bemerkenswerten Umstand aufmerksam, daß mit Baruch de Spinoza die Frage der *Wahrheit* eines Textes abgelöst wurde durch die Frage nach der *Bedeutung* eines Textes. Spinoza habe im *Tractatus theologico-politicus*, der wohl bedeutendsten religionskritischen Schrift der frühen Neuzeit, geradezu die Forderung aufgestellt, daß die Suche nach der Wahrheit von Texten aufgegeben werden solle zugunsten des Interesses allein an ihrer Bedeutung. Die Suche nach der Bedeutung eines Textes, so resümiert Todorov (1988, 6) die hermeneutische Maxime Spinozas, müsse ohne Bezug auf die Wahrheit erfolgen.[8] Todorov sieht auch die Philologie des 19. Jahrhunderts in dieser Traditionslinie, da sie wie z. B. bei Boeckh in der *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* von 1886 die These vertritt, daß die historische Interpretation allein damit beschäftigt sein solle, was sprachliche Werke bedeuten, ohne sich darum zu kümmern, ob diese Bedeutung wahr oder falsch ist (Todorov 1988, 6-7). Mit dieser methodologischen Trennung von Wahrheit und Bedeutung, von denen nur noch die letztere Gegenstand der Auslegung sein kann, ist jedoch nicht schon per se eine Neutralisierung der Wahrheitsfrage verbunden.

6. Wahrheit, Historizismus und Übergeschichtlichkeit

An dieser Stelle mag es hilfreich sein, an Josef Pieper zu erinnern, der sich mit eben dieser „historischen" Konzeption der Interpretation auseinandergesetzt hat, insofern historisches Verständnis in Spannung steht zur philosophischen Deutung eines Textes. Piepers Aussagen zu unserem Thema finden sich in einem längeren Essay mit dem Titel „Was heißt Interpretation?", in dem er sich auch auf die gewissermaßen ‚teuflische' These bezieht, daß die Wahrheit eines Schriftstellers keine Rolle bei der Lektüre spielen dürfte. Unter Berufung auf C. S: Lewis und seine *Screwtape Letters* kritisiert Pieper die bloß

[8] Todorov verweist auf die Stelle in Spinoza ²1989, 15.

historische Betrachtungsweise, die nach Lewis' Teufelsfigur bewirkt, „daß die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sei; statt dessen frage man nach Beeinflussungen und Abhängigkeiten, nach der Entwicklung des betreffenden Schriftstellers, nach seiner Wirkungsgeschichte und so fort" (Pieper 1995, 226-227; vgl. auch Pieper 2002). Die von Pieper angemahnte Berücksichtigung der Sach- oder Wahrheitsfrage – gegen den Historizismus bzw. die Auffassung von der Geschichtlichkeit (Standort-, Geschlechts-, Klassen- oder Rassengebundenheit etc.) des menschlichen Geistes und Denkens – war auch schon früher als notwendige Ergänzung des historisch-kritischen Vorgehens betont worden. So hatte beispielsweise der protestantische Theologe Karl Barth (1933, XII-XVI) betont, die historisch-kritische Methode habe selbstverständlich ihr Recht (was analog z. B. auch die Päpstlichen Enzykliken zum Studium der Bibel sagen), doch gelte dies nur zur Vorbereitung des Verständnisses, denn es komme durch das Historische hindurch auf das Verständnis des biblischen Geistes an. Der Interpret müsse vom Rätsel der Urkunde (Quelle) zum Rätsel der Sache vorstoßen, so daß er aufgrund seines guten Textverständnisses gleichsam vergesse, daß er nicht selbst der Autor sei. Ein solches Verstehen würde dann im Letzten bedeuten, daß es nicht darauf ankommt, wessen Gedanken man denkt, sofern nur die Orientierung auf die Wahrheit bleibt. An solche hermeneutischen Grundsätze knüpften auch Denker wie Leo Strauss[9] an, die sich in entscheidender Hinsicht von Gadamers Hermeneutik-Projekt distanzierten, eben weil Gadamer die Vorurteile der historischen Betrachtungsweise nicht wirklich überwand, sondern im Rahmen seiner Konzeption der Horizontverschmelzung blieb.

Dem historistischen Ansatz ist zugute zu halten, daß er mit seiner Verankerung im geschichtlichen Bewußtsein bemüht ist, die zeitgeschichtlichen Kontexte, in denen ein Text steht, zu erhellen. Dies ist oft auch nötig und hilfreich. Allerdings kann dies nicht bedeuten, daß die Intentionen des Autors vor allem bei denjenigen Texte, die einen weitergehenden Anspruch auf Wahrheit erheben, als unerheblich beiseite geschoben werden können oder sollen. Tatsächlich kann ein angemessenes Verständnis von Texten, die metaphysische Wahrheitsansprüche stellen, nur erfolgen, wenn man diesen Anspruch ernst nimmt und also bereit ist, den erhobenen Wahrheitsanspruch sachlich zu prüfen. Horst Seidl (1995, 227-243) hat die Orientierung der Auslegung an der Möglichkeit eines überzeitlichen Wahrheitsanspruches aus Sicht der Tradition deutlich herausgestellt und auch präzise dargelegt, warum die Möglichkeit bejaht werden muß, daß Texte überzeitliche Wahrheiten enthalten können, ohne zugleich leugnen zu müssen, daß sich in ihnen auch historische Inhalte finden. Mit der Tradition gehen sowohl Seidl wie z. B. auch Leo Strauss davon aus, daß es ein Problem der Geschichtlichkeit des Verstehens gibt, das sich aber durch eine Orientierung auf die Sachgerechtheit überwinden läßt. Diese Sachgerechtheit geht einher mit der Relativierung der geschichtlichen Weltauffassung als letzter quasi-metaphysischer Bezugsgröße und der Bestätigung einer Einsicht, die Thomas von Aquin in die klassischen Worte *intellectus est supra tempus* faßte.

Diese Einsicht ist vor allem für Texte der metaphysischen Tradition relevant, etwa im Gegensatz zu einer ohnehin auf Kontingentes gerichteten Existenz- oder Lebensphilosophie phänomenologischer Ausrichtung, die sich vorwiegend mit Stimmungen, Gefühlen u.ä. befaßt. Texte der metaphysischen Tradition dagegen fordern in radikaler Wei-

[9] Vgl. zu Strauss' Hermeneutik z. B. Caton 1973; Cantor 1991; Kinzel 2002, 75-119 und 2010.

se dazu auf, an sie selbst die Frage nach der Wahrheit ihrer Aussagen zu richten, die eine Wahrheit nicht nur für einen bestimmten Moment ist, sondern im genauen Verstande über- bzw. ungeschichtlich ist (vgl. Seidl 1995, 100-107).

Nicht alle Texte sind allerdings philosophische Texte, die immer schon einen diskursiven Anspruch erheben; literarische, aber auch biblische Texte können zahllose Mischformen von Gattungen enthalten, die es schwierig machen können, eine klare Bestimmung einer Autorintention durchzuführen. Die Unterscheidung von Textsorten ist für eine angemessene hermeneutische Zugangsweise grundlegend. Denn wenn literaturwissenschaftliche Konzeptionen wie die Zurückweisung der Autorintention als Interpretationsziel auf andere als literarische Texte übertragen werden, muß dies zu teilweise absurden, jedenfalls aber empirisch falschen Konsequenzen führen. Auch bei literarischen Texten wird man jedoch genauer hinschauen müssen, welche Formen literarischer Kommunikation in Rede stehen, denn beispielsweise wird man Satiren als literarische Werke bewerten müssen, die eine klar auf die Wirklichkeit zielende Intentionalität aufweisen, die bei stärker poetischen Texten nicht gegeben sein mag, weil diese stärker selbstreferentiellen Charakter haben.

Daß es in vielen Fällen eine Autorintention gibt, die auch bestimmt werden kann, bedeutet nun aber nicht, daß andere Formen der Textbenutzung nicht auch legitim wären; nur können und sollten diese eben nicht in erster Linie als Beiträge zum Verstehen dieses konkreten Textes begriffen werden. Stanley Rosen faßt diese Position folgendermaßen zusammen:

> If there is such a thing as the interpretation of a text, as opposed to the writing of a new text by the ostensible reader, then it is obvious that there is a core meaning in the text that has been placed there by the author, who expected it to be intelligible to perceptive readers without the aid of elaborate hermeneutical tools (Rosen 1987, 142).[10]

Wenn es auch nicht unbedingt ausgefeilter hermeneutischer Werkzeuge bedarf, ist es doch sehr sinnvoll, wenn neuere Vorschläge im Rahmen einer sogenannten „kognitiven Hermeneutik“ dafür plädieren, in bewußter, also methodischer Weise, verstehende und erklärende Textdeutung von anderen Formen der Textdeutung, etwa applizierender und durchaus auch emotional geprägter projektiv-aneignender Textarbeit zu unterscheiden. Diese Bestimmung müßte auch keineswegs eine Applikation auf unsere eigene Lebenssituation ausschließen, denn schließlich kann es Texte geben, die ihrer Intention nach eben dies von uns Lesern fordern, weil sie intentional auf Applikation gerichtet sind. Wenn also auch Applikation damit nicht aus dem wissenschaftlichen Umgang mit Texten ausgeschlossen werden muß, so wird sie doch gewissermaßen methodisch eingehegt, indem die Applikation als Verfahren deutlich geschieden wird von der kognitiven Interpretation des vorhandenen Textmaterials (vgl. Finnern 2010, 205-224; Tepe 2007).

Gegenüber einer Hermeneutik als universaler Verstehenslehre möchte ich hier für die vorsichtigere und bescheidenere, in gewissem Sinne okkasionellere These einer Hermeneutik plädieren, die sich wieder stärker an die Tradition der Schrift- und Textauslegung anschließt, welche auch der Autorintention einen wichtigen Stellenwert einräumt und die zumindest als heuristisches Prinzip den Gedanken zuläßt, man könne einen Text so verstehen, wie er vom Autor selbst verstanden wurde. Wenn wir das Studium von z.

[10] Rosen weist auch ausdrücklich darauf hin, daß die Tatsache der Existenz einer vom Autor intendierten Bedeutung keineswegs unbeabsichtigte Bedeutungen ausschließt. Vgl. Rosen 1999, 191.

B. philosophischen oder theologischen Texten betreiben, könnten wir selbstverständlich die Entscheidung treffen, daß uns die Wahrheit des Textes nicht interessiert; wir könnten gegenüber der Wahrheitsfrage gleichgültig geworden sein. Aber selbst wenn man sich für die Position entschiede, bliebe doch immer das Problem, daß sich auch diese Position artikulieren und dabei den Anspruch erheben müßte, sie so zu verstehen, wie sie sich selbst versteht – und eben nicht anders. Verstehen in diesem Sinne stellt daher eine notwendige Hintergrundvoraussetzung dar, die immer schon in Anspruch genommen werden muß, bevor man überhaupt vom Grundsatz des notwendigen Miß- und Andersverstehens ausgehen kann – das durchaus vorhandene Ausfransen von Bedeutungen und die Unsicherheiten der genauen Bestimmung des Textsinnes an vielen einzelnen Punkten als Anlaß nehmend. Es scheint, daß es sich insgesamt anbietet, von einem vorgängigen Realismus auszugehen, der auch ein Realismus in bezug auf das zwischenmenschliche Verstehen ist, von dem das Textverstehen gewissermaßen ein spezieller Teil ist. Die Frage nach der Möglichkeit des Textverstehens ist so im Letzten immer auch eine Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen.

Literatur

Angehrn, E., 2010: „Der Text als Norm der Interpretation?“, in: M. Luminati/W. W. Müller/E. Rudolph/N. Linder (eds.): *Spielräume und Grenzen der Interpreation. Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft im Gespräch*, Basel, 165-183.

Barth, K., 1933: *Der Römerbrief*. München.

Barthes, R., 2002: „La mort de l’auteur“, in: ders., Oeuvres complètes III 1968 – 1971, ed. É. Marty, Paris, 40-45.

Barthes, R., 2000: „Der Tod des Autors“, in: F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez und S. Winko (eds.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart, 185-193.

Bollnow, O. F., 1940: „Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 2, 117-138.

Brandt, R., 1984: *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Stuttgart.

Bühler, A., 2010: „Zweifel am Erklärungspotential von Absichten“, http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/ab_absichten.pdf, Juni.

Bühler, A./Tepe, P./Van Peer, W., 2009: „Zum Konzept der Erklärenden Hermeneutik“, http://www.mythos-magazin.de/erklaerendehermeneutik/ab_absichten.pdf, Dezember.

Cantor, P. A., 1991: „Strauss and Contemporary Hermeneutics“, in: A. B. Udoff (ed.), *Leo Strauss‘s Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, 267-314.

Caton, H., 1973: „Der hermeneutische Weg von Leo Strauss“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 80: 171-182.

Culler, J., 2002: *Barthes. A Very Short Introduction*, Oxford.

Danneberg, L./Müller, H.-H., 1983: „Der ‚intentionale Fehlschluß‘ – ein Dogma? Systematischer Forschungsbericht zur Kontroverse um eine intentionalistische Konzeption in den Textwissenschaften“, Teil 1 und 2, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14/1, 103-137; 14/2, 376-411.

Dilthey, W., 1997: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M.

Dostal, R. J. (ed.), 2002: *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge.

Eco, U., ²1999: *Die Grenzen der Interpretation*, München.

Eco, U., 2000: *Kant und das Schnabeltier*, München.

Figal, G., 2007: *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode* (Klassiker auslegen 30), Berlin.

Figal, G., 1996: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart.

Finnern, S., 2010: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus*, Tübingen.
Foucault, M., 2000: „Was ist ein Autor?“, in: F. Jannidis, G. Lauer, M. Martínez und S. Winko (eds.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart, 198-229.
Frank, M., 1985: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt/M.
Fröhlich, G., 2009: *Umberto Eco. Philosophie – Ästhetik – Semiotik*, München.
Gadamer, H.-G., 1993: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
Habermas, J., 1971. „Zu Gadamers *Wahrheit und Methode*“, in: *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M., 45-56.
Heidegger, M., 1929: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn.
Hörisch, J., 1987: „Der Mittler und die Wut des Verstehens. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik“, in: *Die Aktualität der Frühromantik*, E. Behler/J. Hörisch (eds.), Paderborn, 19-32.
Hörisch, J., 2010: *Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen*, Frankfurt/M.
Japp, U., 1992: „Hermeneutik“, in: H. Brackert/J. Stückrath (eds.), *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek, 581-593.
Kinzel, T., 2002: *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms* The Closing of the American Mind*,* Berlin.
Kinzel, T., 2010: „Postmodernism and the Art of Writing. The Importance of Leo Strauss for the 21st Century“, in: P. Armada und A. Gornisiewicz (eds.), *Modernity and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss*, Krakow/South Bend, 135-145.
Kohlroß, C., 2007: *Literaturtheorie und Pragmatismus oder Die Frage nach den Gründen des philologischen Wissens*, Tübingen.
Krämer, H., 2007: *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, München.
Krämer, H., 2008: „Zur aktuellen Hermeneutik-Diskussion“, in: K.-M. Hingst und M. Liatsi (eds.), *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag*, Tübingen, 299-305.
Nerlich, M., 2010: *Umberto Eco. Die Biographie*, Tübingen.
Oehler, K., 2009: „Pragmatismus versus Hermeneutik“, in: D. Mirbach (ed.), *Hermeneutik und Geschichte der Philosophie. Festschrift für Hans Krämer zum 80. Geburtstag*, Hildesheim, 105-113.
Oehler, K., 2007: *Blicke aus dem Philosophenturm. Eine Rückschau*, Hildesheim.
Pieper, J., 2002: „Billigkeit in der Interpretation“, in: J. Pieper, *Darstellungen und Interpretationen. Platon* (Werke, 1), ed. B. Wald, Hamburg, 238-247.
Pieper, J., 1995: “Was heißt Interpretation?,” in: J. Pieper, *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke, 3), ed. B. Wald, Hamburg, 212-235.
Raffnsøe, S. / Gudman-Høyer, M. / Thaning, M. S., 2011: *Foucault. Studienhandbuch*, München.
Râmbu, N., 1998: *Prelegeri de hermeneutică*, Bukarest.
Reicher, M. E. (ed.), ²2010: *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie*, Paderborn.
Reiser, M., 2007: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen.
Reschke, R., 2000: *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin.
Rosen, S., 1987: *Hermeneutics as Politics*, New York.
Rosen, S., 1999: „Interpretation and the Fusion of Horizons: Remarks on Gadamer“, in: S. Rosen: *Metaphysics in Ordinary Language.* New Haven, 182-201.
Schalk, H., 2000: *Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik*, Würzburg.

Schleiermacher, F. D. E., 2000: *Ermeneutica. Texto tedesco a fronte*, ed. Massimo Marassi, Mailand.
Schmidt, F., 2010: „Roland Barthes (1915-1980)“, in: M. Martínez und M. Scheffel (eds): *Klassiker der modernen Literaturtheorie. Von Sigmund Freud bis Judith Butler*, München, 216-238.
Seidl, H., 1995: *Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit. Erörterungen am Paradigma der Antiken Philosophie*, Weilheim-Bierbronnen.
Spinoza, B., ²1989: *Tractatus theologico-politicus / Theologisch-politischer Traktat*, hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner, Darmstadt.
Spoerhase, C., 2009: „Autorenintention III. Literaturwissenschaftlich“, in: O. Wischmeyer (ed.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien - Konzepte*, Berlin, 65.
Tepe, P., 2007: *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*, Würzburg.
Todorov, T., 1988: *Literature and Its Theorists. A Personal View of Twentieth-Century Criticism*. London.
Vattimo, G., 1990: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart.
Veyne, P., 2009: *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart.
Vickers, B., 1993: *Appropriating Shakespeare. Contemporary Critical Quarrels*, New Haven.
Wimsatt Jr., W. K./Beardsley, M., 2001: „The Intentional Fallacy,“ in: V. B. Leitch (ed.), *Norton Anthology of Theory and Criticism*, New York, 1374-1387.

Philotheos 12 (2012) 17-35

Markus Enders
Theologische Fakultät, Freiburg im Breisgau

„Denn Gott ist die Wahrheit" (Koran 22,6, 63; 31.30).

Anmerkungen zum Wahrheitsverständnis und zu den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen

0. Einführung in das Thema und in die Gliederung des Beitrags

Das Thema der folgenden Ausführungen ist so umfassend, dass hierzu im Folgenden nur einige wenige Anmerkungen vorgetragen werden können. Diese Anmerkungen gliedern sich in drei Teile: Im ersten Teil meiner Überlegungen soll das Wahrheitsverständnis der drei monotheistischen Weltreligionen in seinen elementarsten Grundzügen skizziert werden, und zwar zunächst dasjenige des Islams, dann dasjenige des Judentums und schließlich auch das Wahrheitsverständnis des Christentums. Im zweiten Teil soll ein Vergleich zwischen dem im ersten Teil beschriebenen Wahrheitsverständnis der drei monotheistischen Weltreligionen vorgenommen werden; ein Vergleich, der die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede im Wahrheitsverständnis zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen sichtbar machen soll. Abschließend soll in einem kürzeren dritten und letzten Teil auf die Wahrheitsansprüche der drei Weltreligionen eingegangen werden.

1. Das Wahrheitsverständnis der drei monotheistischen Weltreligionen

In der nachfolgenden Rekonstruktion des Wahrheitsverständnisses der drei monotheistischen Weltreligionen soll aus systematischen und umfangsökonomischen Gründen so vorgegangen werden, dass in Bezug auf diese drei Religionen erstens das jeweilige Verständnis des Wesens der Wahrheit, was also Wahrheit ist, zu beschreiben versucht wird; damit einher geht zweitens die Frage nach dem Subjekt der Wahrheit, wer also die Wahrheit ist. Drittens soll die Manifestationsweise der Wahrheit, d.h. ihre geglaubte Erscheinungsform für uns Menschen, im Verständnis dieser drei Religionen bestimmt werden; und viertens soll auch die Aneignungsform der Wahrheit nach Auffassung der drei monotheistischen Weltreligionen bestimmt werden.

1.1 Das Wahrheitsverständnis des Islams

1.1.1 Gott als das Wesen und als Subjekt der Wahrheit: Zur Bedeutung des Wahrheitsbegriffs als Gottesprädikat

Im ersten Kapitel wird das Wahrheitsverständnis des Islams betrachtet. Was also ist nach islamischem Verständnis Wahrheit? Wenn wir im Koran nach dem Wahrheitsbegriff suchen, finden wir ihn mehrfach von Gott selbst ausgesagt, sodass das Wesen der Wahrheit und das Subjekt der Wahrheit nach islamischem Verständnis ineinsfallen. Denn Gott selbst spricht im Koran als seinem nach muslimischem Glauben authentischem oder un-

verfälschtem Wort,[1] das er dem Propheten Muhammad durch den Erzengel Gabriel allen Menschen geoffenbart hat: „ – denn Gott ist die Wahrheit, und das, was sie anrufen statt Gott, ist Nichtiges nur.“[2] (Sure 22,62) Diese Selbstidentifizierung Gottes mit der Wahrheit hat im Koran schon einen formelhaften Charakter. So heißt es etwa in Sure 22,6: „ – denn Gott ist die Wahrheit und Er macht die Toten lebendig und Er ist aller Dinge mächtig.“[3] Einen völlig identischen Wortlaut zu Sure 22,62 finden wir in Sure 31,30: „ – denn Gott ist die Wahrheit, und das, was sie anrufen statt Gott, ist Nichtiges nur.“[4]

Diesen Belegen zur Selbstidentifikation Gottes mit der Wahrheit im Koran ließen sich weitere hinzufügen. Wir können ihnen entnehmen: Wenn Gott selbst sich in seinem eigenen geoffenbarten Wort die Wahrheit nennt, dann muss er selbst das Wesen der Wahrheit sein, dann ist er selbst, sozusagen in eigener Person, die Wahrheit. Deutlicher als in Sure 10,32 kann diese Identität nicht ausgedrückt werden: „Das ist Gott, Euer Herr, die Wahrheit.“[5] Daher gehört in der islamischen Tradition zu den schönsten Namen Gottes, die dessen Wesensbestimmungen zum Ausdruck bringen, auch der Gottesname „al-haqq“, der Wahre.[6] Doch was bedeutet „al-haqq“, der Wahre, bzw. „al-haqqu“ oder „al-haqqiya“, die Wahrheit, in der Sprache des Korans? Nach Auskunft der Encyclopedia Islamica bedeutet „haqq“ so viel wie „wirklich“, „tatsächlich“[7]. Dieses Adjektiv ist daher ein Oppositum, also ein Gegenbegriff, und zwar zu „batil“, d.h. zu nichtig, unwirklich, seinslos.[8] Mit anderen Worten: „Wahrheit“ ist im Arabischen seiner Grundbedeutung nach kein Relationsbegriff, der eine Korrespondenz, eine Übereinstimmung, zum Ausdruck bringt, sondern „Wahrheit“ bezeichnet in seiner primären Bedeutung nichts anderes als die Wirklichkeit, als das Sein. Wenn also Gott selbst von sich im Koran sagt, er sei die Wahrheit, dann wird mit diesem Gottesnamen die Wirklichkeit Gottes bezeichnet, die über dessen bloße reale Existenz noch bei weitem hinausgeht und die ganze Seins-

[1] Vgl. Koran, Sure 10,37: „Und nicht wäre dieser Koran erdichtet worden ohne Gott“. Wir zitieren den Koran nach folgender Ausgabe: Der Koran. Vollständig und neu übersetzt nach Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde, Freiburg/Basel/Wien 2009 (im Folgenden abgk.: mit „Koran“ und dem Namen des Übersetzers), hier: 171.

[2] Koran, Sure 22,62 (Karimi 278).

[3] Koran, Karimi 272.

[4] Koran, Karimi 341.

[5] Hier folge ich nicht der freieren Übersetzung von Karimi, 170: „Dies Gott, euer Herr, der wahre.“, sondern der wörtlichen Bedeutung dieses Verses.

[6] Vgl. hierzu Hamid Molla-Djafari, Gott hat die schönsten Namen … Islamische Gottesnamen, ihre Bedeutung, Verwendung und Probleme ihrer Übersetzung, Frankfurt am Main 2001, 187f.

[7] Vgl. Macdonald, D. B./Calverley, E. E.: Art. , ḤAḲḲ‘; in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III; prepared by a number of leading orientalists, ed. by B Lewis et al.; Leiden/London 1971, 82f.: „The primary meaning of *ḥaḳḳ* in Arabic is ‚established fact‘ […], and therefore ‚reality‘, and the meaning ‚what corresponds to facts‘, and therefore ‚truth‘, is secondary; its opposite is *bāṭil* (in both meanings). This is well stated by Djurdjani […] whereas some of the lexicographers start from the secondary meaning […]. *Ḥaḳḳ* in its primary meaning is one of the names of Allāh […], and it occurs often in the Kurʾān in this sense, as the opposite of *bāṭil*.“ Zur gegensätzlichen Grundbedeutung von„batil“ im Sinne von ‚nichtig‘ vgl. Anm. 8.

[8] Vgl. hierzu auch Arent J. Wensinck/Johannes H. Kramers (Hgg.), Handwörterbuch des Islam, Brill 1941, Art. Zu HAKK, 158: „Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel h-k-k ist im Arabischen verdunkelt; sie ergibt sich aber aus der entsprechenden Wurzel im Hebräischen mit der Bedeutung „eingraben in oder auf etwas‘, dann „vorschreiben, festsetzen, bestimmen“ (Gesenius-Buhl, Hebr. Und aram. Handwörterbuch, 15. Aufl., S. 251). Wir haben daher auch im Arabischen auszugehen von dem ursprünglichen Begriff „dauernde Bestimmung“ (thubūt), nicht von dem von Angemessenheit …, der wesentlich sekundär und erst von den Rhetorikern … ausgeprägt worden ist; … AL-HAKK bedeutet demnach, was fest bestimmt, dauernd, wirklich ist … .“ Zur gegensätzlichen Bedeutung von „haqq“ zu „batil“ vgl. dies., ebd.

fülle Gottes meint.[9] Demnach *ist* Gott alleine in dem Sinne, dass ihm alleine das Sein im vollkommenen, eigentlichen Sinne dieses Wortes zukommt.

1.1.2 Der Koran als die Manifestationsform der Wahrheit: Seine Wahrheit als seine Übereinstimmung mit seinem göttlichen Autor – die These von der Verfälschung der Offenbarung im Judentum und im Christentum

Nachgeordnet zu dieser primären Bedeutung besitzt „haqq“ aber auch eine sekundäre, und zwar eine korrespondenztheoretische Bedeutung, die in der Übereinstimmung von etwas mit der Wirklichkeit besteht.[10] Deshalb wird nicht nur Gott selbst im Koran die Wahrheit genannt, sondern auch sein göttliches Wort, d.h. der Koran selbst. Daher heißt es in Sure 6,73: „Sein Wort ist die Wahrheit.“[11] Oder in Sure 56,95: „Wahrlich, das ist die Wahrheit, die sichere.“[12]

Weil also der Koran nach islamischem Glauben die Manifestationsweise der absoluten Wahrheit, die Gott selbst ist, darstellt, kann er als Wahrheit in der sekundären, abgeleiteten Bedeutung dieses Wortes bezeichnet werden. Denn der Koran stimmt mit seinem Sprecher, mit Gott selbst, vollkommen überein. Deshalb muss der Koran nach islamischem Verständnis auch ewiges, d.h. unerschaffenes und unerschaffbares, Gotteswort sein.[13] Als dieses aber ist der Koran nach islamischem Glauben unvergleichlich und in seiner Wahrheit zugleich auch erhaben über unser menschliches und menschenmögliches Verstehen und Begreifen.[14] Der Koran als das

---

[9] Vgl. hierzu Arent J. Wensinck/Johannes H. Kramers (Hgg.), Handwörterbuch des Islam, Brill 1941, Art. Zu HAKK, 158: „… und al-Hakk ist ein sehr entsprechender Name für Allah, den absolut Wirklichen, … . Allah ist aus sich selbst mit Notwendigkeit wirklich … , während alle anderen Wesen in ihrer Verwirklichung von ihm abhängen … . „Der Wirkliche“ oder „die Wirklichkeit“ ist darum die entsprechendste Wiedergabe für dieses Wort, wenn es als einer der Namen … von Allah gebraucht wird“.

[10] Zu dieser sekundären Bedeutung von „haqq“ vgl. Arent J. Wensinck/Johannes H. Kramers (Hgg.), Handwörterbuch des Islam, Brill 1941, Art. Zu HAKK, 158: „Hat also ein Ereignis … wirklich stattgefunden, so ist es Hakk, aber ein Urteil oder ein Bericht darüber ist sidk, obwohl der Bericht in diesem Sinne ebenfalls ein Hakk genannt werden kann. … „Wahrheit“ (von einer der Wirklichkeit entsprechenden Behauptung gesagt) … .“

[11] Koran, Karimi, 110.

[12] Koran, Karimi, 451.

[13] Vgl. hierzu B. Uhde, Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), der Koran (wie Anm. 1), 528: „Der Koran wird nach langen Auseinandersetzungen vor allem mit der „rationalistischen“ Schule der Mu’tazila in der zur Tradition gewordenen Theologie maßgeblich der Schule der Asch’ariten … , nicht alleine als Wort Gottes geglaubt, sondern auch als ungeschaffenes, präexistentes Wort Gottes, wobei sich diese Tradition auf den Koran selbst beruft, denn es heißt dort in Selbstpraedikation: es ist ‚ein Koran, ein edler, in einer Schrift, einer wohlverwahrten, die berühren die Gereinigten nur, Herabsendung vom Herrn der Welten!‘“ (Koran 56,77-80). Er ist zeitlose reflektive Willenserklärung Gottes selbst und keine zweite ewige Wesenheit neben Gott.“

[14] Vgl. Koran, Sure 10,37f: „Und nicht wäre dieser Koran erdichtet worden ohne Gott. Vielmehr als eine Bestätigung dessen, was vor ihm war, und eine Darlegung der Schrift – darin kein Zweifel – vom Herrn der Welten. Oder sagen sie: ‚Erdichtet hat er (sc. Mohammed) ihn (sc. den Koran)?‘ Sagt: Bringt eine Sure hervor gleicher Art und ruft an, wen ihr vermögt, außer Gott, wenn ihr wahrhaftig seid.‘“; vgl. auch Sure 16,74 (Karimi, 223); Sure 46,30 (Karimi 421); hierzu vgl. B. Uhde, „Denn Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22,62). Notizen zum Verständnis von ‚Wahrheit‘ in der religiösen Welt des Islam, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 4 (2005), 83–97, hier 85: „Die Selbstreflexion der Wahrheit Gottes bleibt verborgen, offenkundig aber wird sie am Unterschied zum ‚Trug‘, und eben diese Unterscheidung bezeugt sich wiederum selbst: der den Menschen gegebene Gedanke einer sich selbst reflektierenden absoluten Wahrheit als Voraussetzung einer gegebenen Wahrheit – Koran – läßt erstlich die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Trug selbst als die erste den Menschen gegebene einsichtige Wahrheit begreifen.“ Ders., ebd., 86f., insb. 87: „Wahrheit und Wirklichkeit sind übereinstimmend, auch wenn des Menschen Verstand dabei überstiegen wird. Dieser Verstand wird überstiegen mit der gegebenen Wahrheit der Wirklichkeit Gottes, die erhaben ist über alle Vergleiche, überstiegen mit dem Wort Gottes, das Wahrheit ist, überstiegen mit dem auch bei fehlerlosem Vortrag gehörten Inhalt des Koran, der gleichwohl ‚sichere Wahrheit‘ ist.“

ewige und zu einer von Gott bestimmten Zeit den Menschen geoffenbarte Wort Gottes ist für die Muslime daher vollkommen wahr, und zwar in der sekundären, korrespondenztheoretischen Bedeutung dieses Wortes. Diese aber ist ein Oppositum zu „trügerisch", zu „falsch" und „irreführend". Die Wahrheit des Korans besitzt demnach zugleich auch eine unterscheidende Bedeutung: Sie ist für die Muslime wahr auch und gerade im Unterschied zu den Offenbarungen der anderen Schriftbesitzer, d.h. der Juden und der Christen. Daher gilt für die Muslime: Nur der Koran ist vollkommen und damit unverfälscht wahr, während die heiligen Schriften der beiden anderen großen monotheistischen Offenbarungsreligionen nach islamischem Verständnis nicht vollkommen wahres Gotteswort sind, sondern eine spätere, bei der Offenbarungsverbreitung erfolgte Verfälschung einer ursprünglich echten und authentischen Offenbarung Gottes an Abraham auf jüdischer sowie an Jesus Christus auf christlicher Seite dokumentieren und widerspiegeln. Die jüdische Thora dokumentiere daher eine auf Moses zurückgehende Verfälschung des reinen, abrahamitischen Monotheismus als des Inhalts der ursprünglichen und echten Offenbarung Gottes durch die Einführung des Gedankens der Erwählung des jüdischen Volkes durch Gott vor allen anderen Völkern. Denn der jüdische Erwählungsgedanke stellt aus islamischer Sicht eine Einschränkung der Universalität der göttlichen Offenbarung dar, die sich an alle Völker gleichermaßen richtet. Die nach islamischem Verständnis von den frühen Christen, insbesondere von Paulus, vorgenommene Verfälschung der ursprünglichen und echten Offenbarung Gottes an den Propheten Jesus von Nazareth besteht in der Divinisierung, d.h. in der Vergöttlichung der rein menschlichen Natur Jesu.[15] Daher stellen die Christologie mit ihrer Zweinaturenlehre einschließlich der hypostatischen Union zwischen beiden Naturen in der Person Jesu Christi und in deren Folge auch die Annahme einer trinitarischen Seinsweise Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist nach islamischem Verständnis Verfälschungen der ursprünglich streng monotheistischen Offenbarung Gottes an Jesus dar.[16] Denn die Christologie hebe die Absolutheit und damit die unendliche Erhabenheit Gottes durch dessen angebliche Verbindung mit einer menschlichen Natur in der Person Jesu Christi auf, während die Trinitätslehre den reinen Monotheismus verfälsche. Der Koran versteht sich nach islamischer Auslegung daher zugleich auch als Restauration, als Wiederherstellung des ursprünglichen, echten jüdischen und christlichen Offenbarungsgehalts, der dessen Verfälschungen bei der jeweiligen Offenbarungsverbreitung als solche sichtbar macht und tilgt. Auch in diesem Sinne ist der Koran nach islamischem Verständnis wahr, indem er die genannten Grundirrtümer der Heiligen Schriften der Juden und der Christen als solche und damit diese Schriften als zumindest partiell unwahr oder Täuschung entlarvt.

Wenn aber der Koran als das ewige, ungeschaffene Gotteswort mit seinem göttlichen Autor substantiell identisch ist, sodass Gott selbst nach islamischem Glauben genau genommen altarabisch spricht, dann muss der Koran nicht nur eine für uns Menschen offenbare, zugängliche und verständliche Seite, sondern auch eine unserem Begreifen- und Verstehenkönnen verborgene und darüber erhabene Seite besitzen, was in der islamischen Tradition des Tafsir, der Koranexegese, auch angenommen wird.

[15] Vgl. Koran, Sure 5,116f. (Karimi 102).
[16] Vgl. Koran, Sure 5,72ff. (Karimi 96f.)

1.1.3. Die Aneignung der geoffenbarten Wahrheit durch das Halten der göttlichen Gebote und durch eine möglichst perfekte Koranrezitation

Wie aber kann der Mensch sich dieses unverfälschte Gotteswort zu Eigen machen, wenn es ihm intellektuell letztlich doch verborgen und unverständlich bleiben muss? Durch eine möglichst perfekte Koranrezitation, d.h. durch eine Vergegenwärtigung in Form einer genauen Wiederholung jener ewigen Wahrheit, die der Koran selbst ist. Zwar kann und soll die uns Menschen offenbare und verständliche inhaltliche Seite des Korans, sollen dessen göttliche Gebote und Verbote durch Wort und Tat befolgt und verwirklicht werden; mindestens ebenso wichtig aber ist die genaue Koranrezitation selbst, d.h. die innere Aneignung des ewigen göttlichen Wortes durch seine rein wiederholende Vergegenwärtigung. Genau dies bedeutet daher auch das arabische Wort für den Koran, „al-quran“, nämlich „Vortrag“, „Lesung“, „Rezitation“. Mit anderen Worten: Die uns in Gestalt eines Buches zugängliche Seite des Korans versteht sich selbst grundlegend als Rezitation der uns verborgenen Seite des ewigen göttlichen Wortes, das sich im Buch des Korans daher selbst als wahr und Gott als die Wahrheit und als einzig bezeugt: „Gott bezeugt: Wahrlich, kein Gott außer ihm und die Engel und die Wissenden… .“[17]

1.2 Das Wahrheitsverständnis im Judentum:

1.2.1 Das personale Verständnis von „aemaet“ als Zuverlässigkeit und Treue und dessen Erfüllung in der Bundestreue Gottes

Kommen wir zum Wahrheitsverständnis im Judentum: Das hebräische Äquivalent zum deutschen Substantiv „Wahrheit“ ist in der Thora bekanntlich das Substantiv „[ae]maet“, das von der Wurzel „‘mn“ abgeleitet ist und etwas bezeichnet, „das erkannt werden kann und sich dem Menschen als zutreffend und zuverlässig erweist.“[18] Die semantische Grundbedeutung von „aemaet“ ist daher die der Festigkeit und Beständigkeit, die in der Thora als der Heiligen Schrift der Juden in zweifacher Hinsicht ausgesagt wird. Zum einen wird damit die persönliche Charaktereigenschaft der „Beständigkeit“, „Zuverlässigkeit“ und „Treue“ als Auszeichnung einer Person von Seiten anderer Personen zum Ausdruck gebracht, wenn diese Person „treu zu ihrem Wort steht, zuverlässig ihre Zusagen erfüllt und die in sie gesetzten Erwartungen nicht enttäuscht: „Wahr“ ist, wer oder was sich durch die Tat als wahr erweist.“[19] „Aemaet“ tritt daher in der Bibel „häufig zusammen mit dem (sc. Begriff) des Liebeserweises oder Gnadenerweises auf (*Chesed WeEmet*, z.B. Gen 24,49 und öfters).“[20] Diese personale Bedeutung von „Aemaet“ als „Beständigkeit im Sagen der Wahrheit, im Tun des Versprochenen, im Festhalten einer eingegangenen Verpflichtung“[21] ist weitgehend synonym mit dem von derselben Wurzel „‘mn“ abgeleiteten Substantiv „*Emuna*“ und wird, wenn auch nur in attributiver und nicht in substantivischer Form, in der Thora auch von Gott ausgesagt, etwa in Ps 31,6; Jes 61,8; Jer 10,10; 32,41; Sach 8,8 und

[17] Koran, Sure 3,18 (Karimi, 44); hierzu vgl. B. Uhde, ‚Denn Gott ist die Wahrheit‘ (Koran 22,62), 84f.

[18] T. Böhm, Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche, in: M. Enders/J. Szaif (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin/New York 2006, 49–64, hier: 51.

[19] D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes. Der Wahrheitsbegriff in Bibel, Talmud, Kabbala, Chassidismus und Jüdischer Religionsphilosophie, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 4 (2005), 71–82, hier: 72.

[20] D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes (wie Anm. 19), 72.

[21] H. von Siebenthal, „Wahrheit“ bei den Althebräern. Anmerkungen zur Diskrepanztheorie aus linguistischer Sicht, in: H.H. Klement (Hg.), Theologische Wahrheit und die Postmoderne, Wuppertal/Gießen/Basel 2000, 208-232, hier: 228f.

vor allem in der formelhaften Wendung „voller Huld und Treue“ (Ex 34,6, Ps 57,11 etc.). Gerade diese Wendung zeigt, dass das Wesen dieses personalen Verständnisses von „Wahrheit“ als „Zuverlässigkeit“ und „Beständigkeit“ sich in der unverbrüchlichen Bundestreue Gottes zu seinem Eigentumsvolk Israel erfüllt, auch wenn zugegebenermaßen an keiner Stelle der Thora „Aemaet“ mit Gott selbst expressis verbis identifiziert wird. Deshalb werden auch Gottes Worte (vgl. Jer 23,28; Ps 119,41-48.160) als wahr bezeichnet.

1.2.2 Die Wahrheit der Thora als die authentische Manifestation bzw. Offenbarung der Wahrheit Gottes

Aber nicht nur einzelne Worte Gottes sind wahr; sondern die Thora als seine ganze Lehre und Weisung wird von ihr selbst als wahr bezeichnet, wie etwa in Mal 2,6, wo sogar ausdrücklich von der „Wahrheit der Thora“ (*Torat Emet*) die Rede ist. Die Thora aber wird deshalb als wahr bezeichnet, weil sie nach jüdischem Glauben die authentische Manifestation bzw. Offenbarung der personalen göttlichen Eigenschaft der Wahrheit als der unwandelbaren Liebe Gottes zu seinem Volk ist. Das Wesen dieser personal verstandenen Wahrheit dürfte daher für den jüdischen Glauben mit der vollkommenen Liebe und Treue Gottes im Kern identisch sein.

1.2.3 Die aussagentheoretische Bedeutung von „aemaet“: Die Korrespondenz mit den Tatsachen

Neben dieser personalen Bedeutung besitzt „Aemaet“ in der Thora an einigen Stellen die aussagentheoretische Bedeutung der Übereinstimmung einer Aussage mit den Tatsachen, etwa in 2 Sam 7,28 („Ja, mein Herr und Gott, Du bist der einzige Gott und deine (sc. Gottes) Worte sind wahr“), in 1 Kön 10,6 oder etwa in 1 Kön 22,16: „Doch der König entgegnete: ‚Wie oft muss ich dich beschwören, mir im Namen des Herrn nur die Wahrheit zu sagen?“[22]

1.2.4 Die gemeinsame Grundbedeutung der personalen und der aussagentheoretischen Bedeutung von „aemaet“: Übereinstimmung

Dabei handelt es sich jedoch nur scheinbar um eine im Vergleich zur personalen, grundlegend andere Bedeutung von „Aemaet“. Denn die Treue in der Erfüllung eingegangener Verpflichtungen ist ebenfalls eine Form der Übereinstimmung, und zwar eine Übereinstimmung nicht mit etwas anderem, wie bei der aussagentheoretischen Bedeutung von „Wahrheit“, bei der der Aussagege-halt mit dem tatsächlichen Sachverhalt als einem anderen übereinstimmt, sondern eine Übereinstimmung eines Handlungssubjekts mit sich selbst. In dieser Selbstübereinstimmung im eigenen Tun und Handeln besteht daher die personale Bedeutung des Substantivs „Aemaet“. In diesem Sinne spricht die Thora auch vom „Tun der Wahrheit“ (2 Chr 31,20) oder vom „Weg der Wahrheit“ (1 Kön 2,4). So zeichnet sich eine einheitliche Grundbedeutung von „Aemaet“ als Übereinstimmung bzw. Korrespondenz ab, die sowohl seiner personalen Bedeutung als Treue als auch seiner aussagentheoretischen Bedeutung als Übereinstimmung mit den Tatsachen zugrunde liegt.

1.2.5 „Aemaet“ als Eigenschaft der Barmherzigkeit Gottes und als „das Siegel Gottes“ in der rabbinischen Theologie

Die Rabbinen haben im Ausgang von der formelhaften Selbstaussage Gottes in Ex 34,6f. die dreizehn maßgebenden Eigenschaften der Barmherzigkeit Gottes abgeleitet:

[22] Hierzu vgl. auch T. Böhm, Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche (wie Anm. 18), 51f.

Zunächst sei diese Schriftstelle zitiert und dann seien diese 13 Eigenschaften im Einzelnen genannt:

> „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Liebe und Wahrheit (*aemaet*), der Huld bewahrt bis ins tausendste Geschlecht, der Schuld, Freveltat und Sünde vergibt, den Sünder aber nicht ungestraft läßt. Er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation.“

Die daraus von den Rabbinen abgeleiteten 13 Eigenschaften der Barmherzigkeit Gottes sind nach der Zählung Ibn Esras, Eleasars von Worms und Mendelssohns im Einzelnen[23]: Herr (*Adonai*), Herr (*Jahwe*), Gott (*El*), barmherzig (*rachum*), gnädig (*chanun*), langmütig (*Erech Apajim*), reich an Huld (*Raw Chessed*), reich an Aemaet (Wahrheit im Sinne von Treue), er bewahrt Huld (*Nozer Chessed*), er hebt Schuld auf (*Nosse Awon*), er hebt die Freveltat auf (*Pescha*), er hebt die Sünde (*Chata*) auf, er lässt ungestraft.

Die zuletzt genannte Eigenschaft widerspricht geradezu dem zitierten Schriftvers und zeigt, dass bei den Rabbinen der eifernde Gott der Bibel zu einem nur noch barmherzigen Gott geworden ist.[24]

„Aemaet“ in der Bedeutung von „Treue“ ist die achte dieser Eigenschaften der Barmherzigkeit Gottes, denn Treue auch gegenüber Untreuen ist zweifelsohne Ausdruck von Barmherzigkeit und darin zugleich ein bedeutender Erweis der Göttlichkeit Gottes. Denn die Barmherzigkeit ist nach biblischem Befund eine Exklusiveigenschaft Gottes, d.h. sie kommt wesenhaft Gott alleine zu. Das Selbstattribut der „Wahrheit“ Gottes findet im Talmud (vgl. *Chotamo Schel Kaddisch Baruch Hu Emet*, bSchab 55a) eine ganz besondere Auszeichnung: Denn „aemaet“ wird dort durchweg als „das Siegel Gottes“ hervorgehoben, d.h. als sein besonderes Erkennungszeichen und Merkmal:

> „Dazu passt das Wort *Emet* auch vorzüglich, denn es besteht, wie der mittelalterliche Kommentator Rabbi Schlochmo Jiozchaki (genannt Raschi, 1040 – 1105) zur Stelle bemerkt, aus dem ersten, dem mittleren und dem letzten Buchstaben des hebräischen Alphabeths; auf diesem Siegel steht somit: ‚Alpha und Omega‘, ‚A und O.‘“[25] Und Krochmalnik fährt fort: „Damit werden, wie sich aus dem Zusammenhang der talmudischen Auslegung der schaurigen Vision Ezechiels von der Zerstörung Jerusalems ergibt (Ez 9), diejenigen ausgezeichnet, die gegen den allgemeinen Konsens das Wort Gottes von *Alpha* bis *Taw*, von Anfang bis Ende einhalten (bSchab 55a). Wer die Signatur der Wahrheit auf der Stirn trägt (in der althebräischen Schrift war das nach Ezechiel 9,4 vom Schriftengel aufgetragene *Taw* ein Kreuz), ist so als Gottes Eigentum gekennzeichnet.“[26]

1.2.6 „Aemaet“ als die mittlere Sefira im sefirotischen System der Kabbala: „Aemaet“ als Ausgleich und Vermittlung zwischen den extremen Wesensbestimmungen Gottes

Diese Auszeichnung der als unwandelbare Zuverlässigkeit und Treue verstandenen göttlichen Eigenschaft der Wahrheit als das Siegel Gottes ist zwar charakteristisch für die rabbinische Literatur; sie führte jedoch weder in dieser noch in der späteren kabbalistischen Literatur zu einer Loslösung dieser Eigenschaft von den anderen Eigenschaften Gottes.

---

[23] Zu den diesbezüglichen Belegstellen vgl. D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes (wie Anm. 19), Anm. 6.

[24] Hierzu vgl. D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes (wie Anm. 19), 74f.: „der leidenschaftliche, eifernde, jähzornige Gotte der Bibel hat bei ihnen (sc. den Rabbinen) überwiegend milde Züge angenommen, er ist gütig, geduldig, ja gelehrig.“

[25] D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes (wie Anm. 19), 72.

[26] D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes (wie Anm. 19), 75.

Vielmehr wurde „aemaet“ stets in ein Gleichgewichtssystem der göttlichen Eigenschaften eingebunden und wirkte selbst dabei als ausgleichende und vermittelnde Mitte zwischen den Extremen der überfließenden Gnade und der rigorosen Strenge Gottes. Sie bildete daher als die mittlere, sechste Sefira den Mittelpunkt des ganzen sefirotischen Systems, d.h. des Systems der Wesenseigenschaften Gottes. So beschreibt etwa der Kabbalist Josef Gikatilla (1248–ca. 1325) in seinem Werk *Scha'are Ora*, einem Klassiker der Sefirotspekulation, diese mäßigende, ausgleichende Wirkweise der Wahrheit mit dem Bild einer Waage.[27]

1.3 Die neutestamentliche Grundlegung des christlichen Wahrheitsverständnisses

Im Neuen Testament werden Aspekte des zentralen Begriffs des alttestamentlichen Wahrheitsverständnisses, von „aemaet“, aufgegriffen und weiterentwickelt. Bei den Synoptikern, bei denen der Begriff „Wahrheit“ bekanntermaßen kaum eine Rolle spielt, nimmt er die Bedeutung von „wirklich“ oder „tatsächlich“ an.[28] Im Unterschied hierzu kann man in den paulinischen Briefen eine Entwicklung des Wahrheitsbegriffs feststellen: Steht er im Galaterbrief noch für den Inhalt der göttlichen Botschaft bzw. des Evangeliums (vgl. Gal 2,5.15), so nimmt er in den späteren paulinischen Schriften die alttestamentlich zentrale Bedeutung von „Wahrhaftigkeit“ und „Bündnistreue“ an (vgl. 2 Kor 7,14; Röm 3,7; 15,8). Diese Bedeutung wird in der Paulusschule (den sog. Deuteropaulinen) aufgegriffen und einerseits als Wort der Wahrheit des Evangeliums (Kol 1,15f.; Eph 1,13) und andererseits als Ziel des menschlichen Handelns (Eph 4,24; 5.9) verstanden. Schließlich wird in den Pastoralbriefen die Erkenntnis der Wahrheit von dem Irrtum der Irrlehrer unterschieden (z.B. 1 Tim 2,4; 4,3; 6,5; 2 Tim 2,25), „um so das Bekenntnis zur Glaubensüberlieferung zu sichern und ein Leben entsprechend dieser Wahrheit zu gestalten, d.h. entsprechend dem von Paulus verkündeten Evangelium.“[29] Von zentraler Bedeutung für das Wahrheitsverständnis im Neuen Testament ist das Johannesevangelium. Im Zentrum seines Verständnisses von Wahrheit steht der Gebrauch dieses Begriffs als Selbstaussage Jesu in Joh 14,6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Was aber meint der Evangelist mit dieser Selbstprädikation Jesu? Inwiefern ist Jesus Christus die Wahrheit selbst? Das Johannesevangelium nimmt das altgriechische, genauer parmenideische und vor allem platonische Verständnis von Wahrheit bzw., in altgriechischer Sprache, von „A-letheia“, als „Unverborgenheit“ in Anspruch.[30] Martin Heideggers Deutung der „A-letheia“ als „Unverborgenheit“[31] trifft in der Tat den griechisch gedachten Sinngehalt dieses Ausdrucks, und zwar nicht nur die etymologische, sondern auch die tatsächliche Bedeutung dieses Begriffs, insbesondere im Denken Platons. In dessen berühmtem Sonnengleichnis wird „A-letheia“ in der Tat als „Unverbor-

[27] Zum Verständnis der Wahrheit in der kabbalistischen Sefirospekulation vgl. D. Krochmalnik, Das Siegel Gottes (wie Anm. 19), 76-78.

[28] Vgl. T. Böhm, Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche (wie Anm. 18), 53.

[29] T. Böhm, Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche (wie Anm. 18), 54.

[30] Vgl. hierzu J. Szaif, Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, in: M. Enders/J. Szaif (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin/New York 2006, 1-32, insb. 9-14 (mit weiterführendere Literatur).

[31] Hierzu vgl. ausführlich H. Zaborowski, Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der philosophischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer, in: M. Enders/J. Szaif (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin/New York 2006, 337-367, hier: 350-355.

genheit“ bzw. Offenbarkeit für das Erkennen und damit als Erkennbarkeit verstanden; dabei ist diese alethische Eigenschaft der Erkennbarkeit eine Auszeichnung des Seins, das bei Platon bekanntlich in den Ideen und nur in ihnen verwirklicht bzw. gegeben ist.[32] Wenn daher der Autor des Johannesevangeliums Jesus von sich sagen lässt, er selbst sei die Wahrheit, dann will er zu verstehen geben, dass Jesus die Offenbarkeit und „Unverborgenheit“, dass er die Erkennbarkeit eines anderen in ihm und in diesem Sinne die Wahrheit ist.[33] Dieser Andere aber ist nach dem Johannes-Evangelium der göttliche Vater. Dies wird am deutlichsten in Jesu Gespräch mit seinen Aposteln Thomas und Philippus innerhalb seiner sog. Abschiedsreden zum Ausdruck gebracht: Hier bezeichnet sich Jesus als den einzigen Weg (für uns Menschen) zum Vater:

„Niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch den Vater erkennen. Schon jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen“ (Joh 14, 6b-8), nämlich in ihm, in Jesus.

Auf die Nachfrage des für die Selbstoffenbarung des göttlichen Vaters in Jesus als seinem Sohn noch verständnislosen Philippus nach dem Antlitz des Vaters: „Herr, zeige uns den Vater, das genügt uns.“ (Joh 14,9) lässt der Evangelist Jesus mit unmissverständlicher Klarheit und Deutlichkeit antworten:

„Schon so lange bin ich bei Euch und Du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: ‚Zeige uns den Vater?‘“ (Joh 14,10). Und dann bestimmt Jesus die Weise der Erkennbarkeit des Vaters in ihm näher: Es ist die einer Inexistenz des göttlichen Vaters in ihm:

„Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist?“ (Joh 14,11a)

Diese Inexistenz des Vaters in ihm als seinem Sohn veranschaulicht er anschließend an seinen Worten und Werken, an seinem vollmächtigen Reden und Handeln. Dies hat er nicht aus sich selbst, sondern der göttliche Vater ist der eigentliche Autor seines Sprechens und Tuns:

„Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke.“ (Joh 14,11b).

Diese bleibende Inexistenz des Vaters im Mensch gewordenen Sohn sollen seine Jünger daher zumindest auf Grund seiner vollmächtigen Werke glauben, die nur Gott selbst wirken kann, wie vor allem die Sündenvergebung, die Auferweckung von den Toten und die Wunderheilungen:

„Glaubt mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist, glaubt wenigstens aufgrund der Werke!“ (Joh 14,12)

Mit anderen Worten: Der inkarnierte Sohn Gottes ist insofern die Wahrheit selbst, als in seinem Sprechen und Tun, in seinen Worten und Werken der himmlische Vater

[32] Hierzu vgl. J. Szaif, Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, in: M. Enders/J. Szaif (Hgg.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin/New York 2006, 1-32, insb. 9-14 (Wahrheit im Kontext der Platonischen Ideenlehre).

[33] Vgl. Hans U. von Balthasar, Johanneischer Einstieg, in: Ders., Theologik Band II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 13-23, hier: 15: „Was aber legt er aus, sofern er ‚die Wahrheit‘ ist? Die Gesinnung und Tat des Vaters, …“ Hierzu vgl. M. Enders, Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik‘ des Hans Urs von Balthasar, in: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 3 (2003), 274 – 293, insb. 290–292, hier: 291f.: „Jesus ist aber in seiner weltlichen Gestalt nur deshalb die Wahrheit als die ganze Unverborgenheit bzw. vollkommene Offenbarung des Vaters, weil er als der ewige Logos bereits innertrinitarisch Bild, Charakter, Abglanz, Ausdruck und damit die bleibende Unverborgenheit des Vaters ist. Daher kommt die Wahrheit innertrinitarisch und ökonomisch primär dem Sohn zu“.

authentisch offenbar und zugänglich, unverborgen und erkennbar wird. Jesus ist der Exeget des Vaters (vgl. Joh 1,18), der dessen gerechten und barmherzigen Heilswillen, dessen Liebe zu den Menschen uns offenbar macht. Jesus ist also in eigener Person die Unverborgenheit des Vaters für uns Menschen. Jesus bekennt daher nicht nur die Wahrheit (vgl. Joh 18,37), ist nicht nur deren Zeuge, sondern ist über seine Zeugenschaft hinaus auch die Wahrheit in eigener Person, er ist sie selbst. Er kann aber die authentische, die vollkommene Unverborgenheit des Seins des Vaters nur dann sein, wenn er selbst vom Vater im Sein nicht getrennt und verschieden ist, wenn der Vater also ganz und gar in ihm und er selbst ganz und gar im Vater ist. Die wechselseitigen Inexistenz-Aussagen sind daher genau genommen relationale Identitätsaussagen.

Im Zentrum des johanneischen und darin zugleich auch des gesamten neutestamentlichen Wahrheitsverständnisses steht diese christologische Dimension der Wahrheit.[34]

Auf die Frage, was und wer die Wahrheit nach christlichem Verständnis ist, können wir daher antworten: Die Wahrheit ist der Mensch gewordene Sohn Gottes, der in seiner inkarnierten Gestalt eine exakte heilsgeschichtliche Übersetzung des präexistenten Verhältnisses zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen Sohn ist, wie die christliche Theologie gezeigt hat. Denn bereits innertrinitarisch ist der eigentümliche Träger des der gesamten Gottheit zukommenden Wesensattributs der Wahrheit der Sohn. Dem Sohn wird die Wahrheit, die Gott selbst ist, aber genau deshalb appropriativ zugesprochen, weil in ihm der göttliche Vater mit sich selbst vollkommen (nicht tautologisch) übereinstimmt, indem er seine in ihm unentfalteten Schöpfungsideen im und als der Sohn in einer vollkommen geordneten Ganzheit bzw. genauer All-Einheit hervorbringt und für sich anschaubar macht. In dieser vollkommenen Selbstübereinstimmung eines absoluten Geistes aber besteht der Sinngehalt des noologischen bzw. geistmetaphysischen Wahrheitsbegriffs, den bereits der philosophische Neuplatonismus, insbesondere Plotin und Proklos, vor dem und unabhängig von dem Christentum entwickelt hatte und den das frühe Christentum, insbesondere Augustinus, begeistert aufnahm, weil erst diese geistphilosophische Wahrheitstheorie die christologische Dimension des neutestamentlichen Wahrheitsverständnisses auf einen angemessenen Begriff bringen konnte.[35] Diese christologische Dimension muss sachlich allerdings noch ergänzt werden durch eine pneumatologische Dimension des christlichen Wahrheitsverständnisses, die deshalb auch schon im johanneischen Schrifttum im Neuen Testament ausgebildet vorliegt. Denn es bedarf eines Geistes der Wahrheit, der die Christgläubigen in die volle Wahrheit der Unverborgenheit des göttlichen Vater in Jesus Christus einführt, damit wir Menschen die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Offenbarung des göttlichen Vaters in Jesus Christus einsehen können. Denn die gleichzeitige Anwesenheit einer göttlichen und einer menschlichen Natur in einer einzigen Person stellt einen eklatanten Widerspruch für das natürliche Verstandesdenken des Menschen dar. Dieses bedarf daher einer göttlichen Erleuchtung und Erhebung auf die höchste Erkenntnisebene der Vernunft, die die grundsätzliche widerspruchsfreie Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Natur in einer

[34] Vgl. hierzu grundsätzlich Hans U. von Balthasar, Theologik II. Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985.

[35] Hierzu vgl. M. Enders, ‚Wahrheit' von Augustinus bis zum frühen Mittelalter. Stationen einer Begriffsgeschichte, in: Ders./J. Szaif. (Hgg.) Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin/New York 2006, 65-101, insb. 89-93.

einzigen Person und als gläubige Vernunft darüber hinaus auch deren Wirklichkeit in der Person Jesu Christi zu erkennen vermag.[36]

1.3.1 Die existentielle Aneignung der christlich verstandenen Wahrheit

Die Wahrheit, die heilsgeschichtlich gesehen der inkarnierte Logos und geistmetaphysisch bzw. trinitätstheologisch gesehen der nach seiner Inkarnation in Ewigkeit gottmenschliche Sohn als die vollkommene Selbstübereinstimmung des Vaters ist, kann existentiell bzw. lebenspraktisch nur durch eine möglichst angemessene Imitation dieser Wahrheit, d.h. durch eine Nachfolge Christi, angeeignet werden.

2. Ein Vergleich zwischen dem Wahrheitsverständnis der drei monotheistischen Weltreligionen

Wir hatten gesehen: Im Islam ist der eine und wesenhaft einfache Gott selbst die Wahrheit, die sich für uns im Koran manifestiert und die wir uns durch eine möglichst getreue Koranrezitation und durch die Erfüllung des im Koran geoffenbarten Heilswillens Gottes aneignen können.

Im Judentum ist das Wesen der Wahrheit ebenfalls theologisch, aber noch stärker soteriologisch bestimmt als im Islam: Denn hier ist Wahrheit ein soteriologisches Prädikat Gottes, das die Qualität der Unwandelbarbeit seines Heilshandelns an seinem Volk und darin an der ganzen Menschheit zum Ausdruck bringt. Diese Beständigkeit der Zuwendung Gottes manifestiert sich nach dem jüdischen Glauben primär in der Thora als seiner Willensoffenbarung für uns und kann daher angemessen auch nur durch das Studium und das Befolgen der Thora angeeignet werden.

Im Christentum wird die vom Judentum vorgenommene theologische und die soteriologische Wesensbestimmung der Wahrheit personal präzisiert und konkretisiert: Denn hier ist nicht ein Buch bzw. eine Gottesrede die authentische Manifestations- oder Offenbarungsform des Subjekts der Wahrheit wie im Islam und im Judentum, sondern eine Person, Jesus Christus. Das Verhältnis zwischen dem Wesen der Wahrheit und seiner Manifestationsform ist hier am engsten, weil ununterscheidbar und damit identisch: Die Wahrheit ist hier selbst ihre eigene Offenbarungsgestalt bzw. Erscheinungsform, wie wir es an der Wahrheit als Selbstaussage Jesu nach Joh 14,6 gesehen haben. Wir können daher auch sagen: Im Christentum wird gemäß seinem Selbstverständnis die Wahrheit selbst an ihr selbst unverborgen und offenbar.

Mit diesem rein deskriptiven Befund, der das islamische, das jüdische und das christliche Verständnis der Wahrheit rekonstruiert, ist keine Wertung verbunden, weil er sich auf die Wiedergabe des Selbstverständnisses dieser Religionen beschränkt und dieses nach den genannten formalen Kriterien miteinander vergleicht.

3. Der absolute und universale Wahrheitsanspruch der drei monotheistischen Weltreligionen

Alle drei monotheistischen Weltreligionen erheben einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch für die zentralen Inhalte ihres Glaubens. Diese auf den Freiburger

[36] Zur pneumatologischen Dimension des biblischen, insbesondere johanneischen Wahrheitsverständnisses vgl. Hans U. v. Balthasar, Theologik III. Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987; hierzu vgl. M. Enders, Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik‘ des Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 33), 292f.

Religionswissenschaftler Bernhard Uhde zurückgehende Beschreibung soll abschließend noch erläutert und begründet werden. Dabei ist zunächst zu klären, was unter einem absoluten und unter einem universalen Wahrheitsanspruch zu verstehen ist. Hierzu erläutert Bernhard Uhde:

> „Der absolute Anspruch einer Religion ist aus der Selbstbestimmung ihrer prinzipiellen Inhalte erkennbar. Prinzipielle Inhalte (sc. einer Religion) sind dann gegeben, wenn deren gemeinsame Anerkennung die Religionsgemeinschaft konstituiert, das Versagen der Anerkennung aber zum Ausschluß aus der Gemeinschaft führt. Die Selbstbestimmung dieser Inhalte erfolgt in einer festsetzenden Reflexion, deren Formulierung prinzipiellen und absoluten Anspruch behauptet, indem der formulierte Inhalt über menschliches Meinen und Beraten hinaus erhaben ist und daher den Charakter absoluter Norm gewinnt. Die geschichtliche Relation dieses absoluten Anspruchs kann daher dessen Form und Formulierung, nicht aber den Inhalt betreffen. So erreicht dieser Inhalt die Dimension des Zeitlosen, dessen unveränderte Verbindlichkeit die Gegenwart der Religion in jeweils veränderter geschichtlicher Form aufscheinen läßt.“[37]

Mit anderen Worten: Der absolute Wahrheitsanspruch einer Religion besteht in deren Anspruch auf zeitlose und unwandelbare Wahrheit oder Gültigkeit ihrer prinzipiellen Inhalte, die ihrer geschichtlichen Formulierung nicht oder nur scheinbar widerspricht. Keineswegs alle Religionen, sondern nur die sogenannten fünf Weltreligionen von Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus erheben einen absoluten Wahrheitsanspruch für ihre prinzipiellen Glaubensinhalte.

Worin aber besteht der „universale Wahrheitsanspruch“ einer Religion? Hierzu bemerkt wiederum Bernhard Uhde:

> „Der universale Anspruch einer Religion betrifft deren Geltungsbereich. Es ist einsichtig, daß dieser Geltungsbereich bei Annahme eines Schöpfergottes, der alles erschaffen hat, prinzipiell als unbeschränkt gedacht werden muß, zumal dann, wenn dieser Gott nicht von seiner Schöpfung zurückgezogen, sondern sie beherrschend geglaubt wird. Damit erreicht der Inhalt des universalen Anspruchs Allgemeingültigkeit, die sich über alle Grenzen hinweg erstreckt und daher als Raumlosigkeit zu verstehen ist. Wie der absolute Anspruch einer Religion zwar inhaltlich als zeitlos, doch in seiner Vermittlung nicht als ungeschichtlich aufgefaßt werden kann, so bedeutet die Raumlosigkeit des universalen Anspruchs nicht, daß dieser sich nicht beschränktem Raume mitteilen könnte, insofern er in die Erscheinung tritt; im Unterschied zu lokal geprägten oder ethnisch ausgeformten Religionsgemeinschaften wird aber die lokale oder ethnische Beschränkung verlassen, um die Grenzenlosigkeit des Anspruchs zu verwirklichen.“[38]

Mit anderen Worten: Der universale Wahrheitsanspruch einer Religion besteht in deren Anspruch auf räumlich unbeschränkte Wahrheit oder Gültigkeit ihrer prinzipiellen Inhalte. Diese notwendig allgemeine und abstrakte These soll im Folgenden an den drei monotheistischen Weltreligionen in der gebotenen Kürze erläutert werden.

3.1 Der absolute und universale Wahrheitsanspruch im Islam

Der absolute und universale Wahrheitsanspruch des Islams wird negativ aus der Kritik des Korans am jüdischen Erwählungsgedanken als Partikularismus, positiv aus seiner anima-naturaliter-islamica-These ersichtlich, d.h. aus der Annahme, dass die von Gott

[37] B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische „ Religion? Eine religionsgeschichtliche Überlegung, in: G. Biemer (Hg.) unter Mitarbeit von Albert Biesinger, Peter Fiedler, Karl-Heinz Minz, Ursula Reck, Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung (Lernprozeß Christen Juden II), Düsseldorf 1981, 192-200, hier: 194.

[38] B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische „ Religion? (wie Anm. 37), 195.

geschaffene allgemeine menschliche Natur so beschaffen sei, dass sie nur durch die göttliche Offenbarung des Korans und seine autoritative Auslegung im Islam erlöst und vollendet werden könne. Diese anthropologische These wird nach traditioneller Koranexegese in der Sure 30,30 zum Ausdruck gebracht:

> „So richte dein Angesicht auf die Religion (sc. die islamische) im reinen Glauben, getreu der Natur, in welcher erschaffen Gott die Menschen! Nicht zu verändern ist die Erschaffung Gottes. Dies die Religion, die gerade. Aber die meisten Menschen wissen nicht.“[39]

Indirekt kommt der absolute und universale Wahrheitsanspruch des Islams in der Sure 3,76-85[40] im Rahmen der Auseinandersetzung mit den anderen religiösen Schriftbesitzern, den Juden und Christen, zur Geltung. Denn hier wird der Islam als diejenige Religion vorgestellt, deren Inhalt die partikuläre Wahrheit der jüdischen und der christlichen Offenbarung mitumfasst und diese in ihre eigene nichtpartikuläre, sondern zeitlich und räumlich unbeschränkt gültige Wahrheit integriert.

Es kommt hinzu, dass der Koran seine Botschaft mit ihren prinzipiellen Inhalten vom strikten Monotheismus, der Offenbarung in Form des Korans und der Offenbarungsmittlerschaft des Propheten Mohammed etc. ausdrücklich an alle Menschen adressiert, die ihres Verstandesgebrauchs fähig sind. Das lässt sich an einer schier unüberschaubaren Zahl von Belegstellen verifizieren. Damit erhebt der Koran für seine prinzipiellen Inhalte einen Wahrheitsanspruch, der sowohl unabhängig von dem konkreten geschichtlichen Zeitpunkt seiner Artikulation als auch unabhängig von dem spezifischen Adressatenkreis, an den er zunächst gerichtet war, erhoben wird; mit anderen Worten: der Koran erhebt einen zeitlos und raumlos gültigen, mithin einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch für seine zentralen Glaubensinhalte.

3.2 Der absolute und universale Wahrheitsanspruch im Judentum

Genau dies ist auch beim Judentum der Fall. Auch das Judentum erhebt einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch für seine prinzipiellen oder konstitutiven Glaubensinhalte. Für den absoluten Wahrheitsanspruch des Judentums kann man folgende biblische Referenzstellen anführen:

> Jes 43,11-13: „Ich bin Jahwe, ich, und außer mir gibt es keinen Retter. (…) Kein fremder Gott ist bei Euch gewesen. Ihr seid meine Zeugen – Spruch des Herrn: Ich allein bin Gott! Auch künftig werde ich es sein.“
>
> Jes 44,6: „So spricht der Herr, Israels König, sein Erlöser. Der Herr der Heere: Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott.“
>
> Jes 45,5: „Ich bin der Herr, und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott.“
>
> Jes 45,18: „Ich bin der Herr und sonst niemand.“

Für diese Exklusivitätsaussagen der Göttlichkeit und der Heilswirksamkeit Jahwes wird ein absoluter Anspruch erhoben, denn auch künftig, wie es heißt, wird er, Jahwe, alleine Gott, der Herr, sein. Er ist der Erste und der Letzte.

Die prinzipiellen Glaubensinhalte des Judentums können gemäß den auch als solche bezeichneten 13 Glaubensartikeln im Mischnah-Kommentar des großen jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides bestimmt werden:

---

[39] Koran, Karimi 335.

[40] Vgl. Koran, Karimi 50f.

Jeder dieser 13 Glaubenssätze beginnt mit „‚Ani maamin b'Emunah shlemah...", d. h. „Ich glaube mit ganzem Glauben...":

> „Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, jegliche Kreatur schafft und lenkt und dass er allein der Urheber alles dessen ist, was geschah, geschieht und geschehen wird.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, einzig ist und dass es keine Einheit seinesgleichen gibt, in keinerlei Hinsicht, und dass er allein unser Gott war, ist und sein wird.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, unkörperlich ist und frei von jeder Möglichkeit, materiell vorgestellt zu werden; und dass ihm auch keine Gestalt beigelegt werden kann.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, Anfang und Ende ist.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, allein es ist, dem Anbetung gebührt, und dass es ungebührlich ist, ausser ihm ein Wesen anzubeten.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass die Worte der Propheten alle wahrhaftig sind.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass die Verkündigung unseres Lehrers Moses, Friede ihm, Wahrheit ist und dass er von allen Propheten, früheren wie späteren, der Vater war.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass diese Thora, wie wir sie jetzt besitzen, die gleiche ist, die unserem Lehrer Moses übergeben wurde.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass diese Thora unverwechselbar ist und dass es nie eine andere Lehre vom Schöpfer her, gelobt sei sein Name, geben wird.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, alles Tun und jegliches Trachten der Menschen kennt, wie es heisst: Er, der ihre Herzen ganz und gar gebildet, Er weiss auch all ihr Tun.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Schöpfer, gelobt sei sein Name, wohl vergilt all denen, die seine Gebote erfüllen, und übel tut denen, die seine Gebote brechen.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass der Messias kommt, und ungeachtet seines langen Ausbleibens erwarte ich täglich seine Ankunft.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass einst zu seiner Zeit, wenn es dem Schöpfer, gelobt sei sein Name und erhoben sein Gedenken immer und ewig, wohl gefällt, die Toten auferstehen werden."[41]

Im Zentrum dieses Glaubensbekenntnisses steht die Einheit und Einzigkeit Gottes, seine Wirkweise als Schöpfer und Erhalter der Welt und seine Offenbarung in der Thora. Ihm zufolge hat derjenige keinen Anteil an der zukünftigen Welt, der behauptet, die Thora sei nicht von Gott und die Auferstehung der Toten sei nicht von der Thora herzuleiten etc. Daran können wir erkennen: Die Offenbarung Gottes in der Thora und damit deren gesamter Inhalt ist der Kernbestand, ist der prinzipielle Inhalt des jüdischen Selbstverständnisses, für den das Judentum einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt. Dieser aber wird nicht nur für den Inhalt, sondern auch für die Form der gesamten Thora erhoben. Daher sind dem jüdischen Anspruch nach beide, Inhalt und Form, der Thora absolut wahr, wie aus dem 8. und 9. Glaubensartikel nach Maimonides hervorgeht:

> „Ich glaube mit ganzem Glauben, dass diese Thora, wie wir sie jetzt besitzen, die gleiche ist, die unserem Lehrer Moses übergeben wurde.
>
> Ich glaube mit ganzem Glauben, dass diese Thora unverwechselbar ist und dass es nie eine andere Lehre vom Schöpfer her, gelobt sei sein Name, geben wird." (s. o.)

[41] Zitiert (mit geringfügigen Abänderungen) nach http://www.hagalil.com/judentum/rambam/ikarim.htm.

In den „Glaubensartikeln“ des Maimonides nicht erwähnt wird das Volk, dessen Einheit von der Thora, die es auf sich nimmt und befolgt, zwar konstituiert wird, aber selbst „nicht absolut, sondern die durch die Offenbarung konstituierte Einheit geschichtliche Gemeinschaft ist, die den absoluten Anspruch Gottes und der Thora durch die Erwählung als Verpflichtung und Verheißung auf sich genommen hat.“[42].

Die zeitlose Wahrheit von Form und Inhalt der Thora „läßt den absoluten Anspruch der ganzen Thora deutlich werden.“[43].

Die Universalität des Wahrheitsanspruchs der Thora, seine Ausrichtung nicht nur auf das Volk Israel, sondern auf alle Menschen und alle Völker zeigt sich besonders klar an den an alle Menschen gerichteten sog. noachidischen Gebote, die in Gen 9,1-13 angedeutet und im Talmudtraktat Sanhedrin 56 a/b im Einzelnen aufgeführt und bestimmt werden: Das Verbot von Mord, von Diebstahl, von Götzenanbetung, von Unzucht, von Brutalität gegen Tiere sowie von Gotteslästerung und das Gebot der Einführung von Gerichten als Ausdruck der Wahrung des Rechtsprinzips. „Im Judentum wird jeder, der diese sieben Noachidischen Gebote akzeptiert und sich an sie hält, als Zaddik (Gerechter/Rechtschaffener) angesehen“, d. h. als jemand, der Anteil erhält an der kommenden Welt, „weswegen das Judentum keine Notwendigkeit der Mission Andersgläubiger lehrt.“[44]

Der universale Wahrheitsanspruch des Judentums wird auch an der von der Thora gelehrten Weltschöpfung und gerechten Regierung Gottes sichtbar. „Alle Menschen können daher in seinen engsten Bund mit Menschen, in den Bund Gottes mit Israel, eintreten, wie aus einem berühmten Rechtsgutachten des Maimonides abermals hervorgeht.“[45]

Ferner wird die Universalität des Judentums „bereits mit der Öffnung der Religion für Proselyten deutlich“[46], wenn diese die ganze Thora auf sich nehmen. Diese Konversion zum Judentum ist durch den Prozess des Gijur (auch: Giur – רויג) möglich. Das Judentum betrachtet Kinder einer jüdischen Mutter als jüdisch oder Menschen, die den Prozess des Gijur mit der Anerkennung eines Rabbinatsgerichtes, dem Bet Din (‚Gerichtshof‘), abgeschlossen haben, d. h. dem jüdischen Volk beigetreten sind. Für einen nach der Halacha (den religiösen Gesetzen) gültigen Gijur gibt es drei notwendige und gemeinsam hinreichende Bedingungen:

1. Ol mitzwot (‚Joch der Gebote‘): Die bewusste selbstständig getroffene Entscheidung, von nun an als Jude unter den Mitzwot zu stehen und Verantwortung dafür zu tragen.
2. Berit mila: Die Beschneidung, falls es sich um einen Mann handelt, und
3. Tvila: das Untertauchen in einer Mikwe, einem rituellen Tauchbad.

Voraussetzungen für die Konversion eines Nichtjuden zum Judentum sind üblicherweise der feste eigene Entschluss, Jude zu werden, der Glaube an den einen Gott und der Vorsatz, jüdisch zu leben. Dabei ist es mancherorts Praxis, Kandidaten (ggf. auch mehrfach) abzuweisen, um so ihre Entschlusskraft zu testen. Man möchte hier sichergehen, dass der Konvertit sich seines Entschlusses sicher ist und ihn aus freien Stücken gewählt

[42] B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische „ Religion? (wie Anm. 37), 196.
[43] B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische „ Religion? (wie Anm. 37), 197.
[44] http://de.wikipedia.org/wiki/Noachidische_Gebote.
[45] B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische „ Religion? (wie Anm. 37), 197.
[46] B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische „ Religion? (wie Anm. 37), 197.

hat. Ist er dann angenommen, beginnt erst die eigentliche Einführung in das jüdische Leben. Der Konvertit erwirbt meist über das jüdische Kalenderjahr durch den Lauf der verschiedenen Feste hinweg Kenntnisse über das Judentum (meistens im Unterricht eines Rabbiners oder in Kursen). Vor einem Bet Din, d. h. in einer Sitzung dreier als Richter befugter Rabbiner, wird überprüft, ob alle Voraussetzungen erfüllt sind und der Kenntnisstand über das Judentum ausreicht, um als Jude zu leben. Prinzipiell sind alle Strömungen des Judentums für Konversionen offen. Das Judentum hat sich gegenüber Nichtjuden nicht missionarisch betätigt, da es unter bestimmten Voraussetzungen auch Nichtjuden und damit allen Menschen einen Platz im erwarteten Gottesreich zuspricht (sieben Gebote an Noah). Im Judentum gibt es zwei Stufen der Annäherung ans Judentum:

1. Ger toschav (גר תושב ‚Mitbewohner'): ein Nichtjude, der die Sieben Gesetze Noahs beachtet;
2. Ger zedek (‚Konvertit der Gerechtigkeit'): jemand, der Jude geworden ist.

Erstere hatten ihren Namen daher, dass sie nur zum Vorhof des Tempels zugelassen wurden und an der Pforte standen. Die Proselyten der Gerechtigkeit hatten dagegen das Judentum völlig angenommen.[47]

Dass die Thora sich als Gottes Wort und seine Willenskundgabe für alle Menschen, nicht nur für sein auserwähltes Volk Israel, versteht, geht vollkommen eindeutig aus folgendem Mischnah-Traktat hervor:

„‚Wenn der Mensch sie tut, so wird er durch sie leben' (Lev 18,5). Rabbi Meir sagte: Woher kann man sagen, daß auch ein Nichtjude, wenn er die Thora beobachtet, wie der Hohepriester ist? Die Schrift sagt lehrend: ‚Wenn der Mensch sie tut, so wird er durch sie leben'. Ebenso heißt es: ‚Dies ist die Thora des Menschen' (2 Sam 7,19); die Thora der Priester und der Leviten und der Israeliten heißt es nicht, sondern die Thora des Menschen. Ferner: ‚Tuet auf die Tore', daß die Priester, Leviten und Israeliten einziehen, heißt es nicht, sondern ‚daß ein gerechter Nichtjude einziehe, der Treue hält (Jes 26,2). Ferner: ‚Das ist das Tor des Herrn.' Priester, Leviten und Israeliten heißt es nicht, sondern: ‚Gerechte werden zu ihm eingehen' (Psalm 118,20). Ferner ‚Jubelt', ihr Priester, Leviten und Israeliten! heißt es nicht, sondern: ‚Jubelt, ihr Gerechten, über den Herrn!' (Psalm 33,1). Ferner: ‚Tue Gutes, Herr', den Priestern, Leviten und Israeliten! heißt es nicht, sondern: ‚Tue Gutes, Herr, den Guten' (Psalm 125,4). Siehe, auch der Nichtjude, wenn er die Thora beobachtet, ist wie der Hohepriester."[48]

3.3 Der absolute und universale Wahrheitsanspruch im Christentum

Schließlich muss auch der vom Christentum im Neuen Testament für die zentralen, prinzipiellen Glaubensinhalte erhobene Wahrheitsanspruch als ein absoluter und universaler gekennzeichnet werden. Absolut ist er, insofern er in seinem Inhalt zeitlos gültig ist. Die hierzu einschlägigen Stellen aus dem Johannes-Evangelium, insbesondere Joh 14,6–11, wurden schon bei unserer Rekonstruktion des Wahrheitsverständnisses im Neuen Testament genannt. Diesen wäre noch hinzuzufügen:

Joh 3,18: „Wer an ihn (sc. den Sohn Gottes) glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat."

Ferner 1 Joh 5,12: „Wer den Sohn hat, hat das (sc. ewige) Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht."

---

[47] Diese Darstellung des Konversionsweges zum Judentum ist bis in den Wortlaut hinein entnommen: http://www.cosmiq.de/qa/show/2979141/Wie-kann-man-ein-Jude-werden-NUR-EINE-FRAGE.

[48] Siphra achare mot perek 13,13 (ed. Weiss, 86b), zitiert nach B. Uhde, Judentum – eine „ethnozentrische" Religion? (wie Anm. 37), 198f.

Ganz besonders Apg 4,12: „Und in keinem anderen (sc. als Jesus) ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“

Ferner Röm 10,9-13: „Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat und wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“.

Eine für den absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums wichtige Belegstelle ist auch Röm 6,9f.: „Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott.“

Hier wird durch den Ausdruck des „ein für allemal“ die absolute, zeitlos gültige Heilsrelevanz des Sterbens Jesu Christi besonders klar zum Ausdruck gebracht.

Eine zentrale biblische Referenz- und Belegstelle für den absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums für seine prinzipiellen Glaubensinhalte der Einheit und Einzigkeit Gottes sowie der Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi zu den Menschen finden wir im ersten Timotheusbrief. Paulus als der prätendierte Autor dieser Verse greift sogar zu dem rhetorischen Mittel der Wahrheitsbeteuerung, um die von ihm postulierte zeitlose Wahrheit dieser prinzipiellen christlichen Glaubensinhalte gleichsam zu beschwören, vgl. 1 Tim 2,5-7:

„Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit, als dessen Verkünder und Apostel ich eingesetzt wurde – ich sage die Wahrheit und lüge nicht – als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit.“

Universal ist dieser Wahrheitsanspruch des Christentums für sein Gottes- und Offenbarungsverständnis, weil er sich an alle Menschen guten Willens richtet: Röm 10,12 sagt ausdrücklich: „Darin (sc. im Bekenntnis zur Heilsmittlerschaft Jesu Christi) gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen. Alle haben denselben Herrn; aus seinem Reichtum beschenkt er alle, die ihn anrufen.“

Bekanntermaßen ist für den Völkerapostel Paulus die Entdeckung der Heidenmission als seine eigene große Aufgabe charakteristisch. Die frohe Botschaft von der Heilswirksamkeit des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu Christi soll über das Volk Israel hinaus allen Völkern und Menschen kundgetan werden, erhebt also einen universalen Wahrheitsanspruch. Dieser wird im universalen Missionierungsauftrag des Auferstandenen nach Mk 16,15f. offenkundig:

„Dann sagte er (sc. Jesus) zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“

So zeigt sich bereits vom neutestamentlichen Befund her, dass auch das Christentum gemäß seinem Selbstverständnis einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch für seine zentralen, prinzipiellen Glaubensinhalte erhebt.

3.4 Zu religionswissenschaftlichen Einwänden gegen die Behauptung absoluter Wahrheitsansprüche von Religionen

Anstelle einer hier leider nicht möglichen breiten Diskussion der im wissenschaftlichen Diskurs immer wieder vorgetragenen Einwände gegen absolute (und universale) Wahrheitsansprüche von Religionen soll abschließend wenigstens noch kurz auf eine Publikation hingewiesen werden, die sich mit dem Thema des Verhältnisses zwischen Religion

und Wahrheit aus religionswissenschaftlicher Sicht intensiv beschäftigt, und zwar eine von Bärbel Köhler herausgegebene Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag.[49] Für die hier interessierende Frage nach den von Religionen erhobenen Wahrheitsansprüchen sind die Beiträge von Christoph Elsas und Reiner Flasche relevant, auf die daher in der gebotenen Kürze eingegangen sei: Christoph Elsas nimmt in seinem Beitrag eine Bestimmung des Verhältnisses von Religionswissenschaft und Theologie der Religionen in Gestalt von 15 Thesen vor, von denen die beiden letzten Thesen religiöse Wahrheitsansprüche thematisieren. Die 14. These formuliert hierzu wie folgt:

> „Zu jeder Religion wird ein gewisser Exklusivismus und Inklusivismus gehören und zu akzeptieren sein, solange die eigene Religion nicht als solche verabsolutiert wird."[50]

Diese These ist genau genommen zweigeteilt. Denn ihr zufolge gehören erstens exklusive und inklusive Wahrheitsansprüche zu allen Religionen, was empirisch allerdings leicht bestritten werden kann; und zweitens seien diese Wahrheitsansprüche so lange und insoweit akzeptabel, als sie keinen absoluten Charakter annehmen. Diese zweite These behauptet genau genommen, dass Religionen, die einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben, per se und eo ipso nicht wahr sein können und deshalb objektiv nicht akzeptabel seien. Hier aber wird und muss die Gegenfrage erlaubt sein: Woher weiß der Autor, dass alle von Religionen erhobenen absoluten Wahrheitsansprüche falsch sind?

Der These 15 können wir entnehmen, dass das Wahrheitskriterium, das Elsas seiner Ablehnung absoluter Wahrheitsansprüche von Religionen zugrunde legt, ein soteriologisches ist:

> „Deshalb. Sich selbst absolut zu setzen, kann nur heillos sein, weil es nicht das Leben des Ganzen fördert und Religion dann zu Ideologie und ihre Exklusivitätsansprüche zu Idolatrie werden."[51]

Religionen mit einem absoluten Wahrheitsanspruch können demzufolge deshalb nicht wahr sein, sondern müssen als Ideologien verstanden werden, weil sie heillos sind und nicht das Leben des Ganzen fördern. Das oben dokumentierte Selbstverständnis aller drei monotheistischen Weltreligionen als für alle Menschen heilsnotwendiger Offenbarungen Gottes wird von dieser Bewertung nicht nur ignoriert, sondern negiert und in sein Gegenteil verkehrt. Auch hier muss man die kritische Anfrage stellen dürfen: Woher weiß der Autor, dass alle Religionen mit einem absoluten Wahrheitsanspruch wahrheitsunfähig, mithin Ideologien, und zudem heilsunfähig sind? Gerade eine religionswissenschaftliche, d. h. streng empirisch, verfahrende Methodik hat die Aufgabe, das Selbstverständnis der untersuchten Gegenstände – hier der Religionen – zu rekonstruieren und darf die eigene fachwissenschaftliche Deskription nicht von Vorurteilen der gekennzeichneten Art bestimmt sein lassen.

Der Beitrag von Rainer Flasche fällt differenzierter aus: Flasche ersetzt die Beschreibungskategorie des Absolutheitsanspruchs durch die des Alleingültigkeitsanspruchs, d. h. durch die des Anspruchs eines religiösen Systems auf Alleingültigkeit für seine jewei-

[49] Vgl. B. Köhler (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998.

[50] C. Elsas, Religionsgeschichte und Theologie der Religionen, in: B. Köhler (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, 3 – 11, hier: 11.

[51] C. Elsas, Religionsgeschichte und Theologie der Religionen (wie Anm. 50), 11.

ligen Anhänger.[52] Er begründet diese Ersetzung damit, dass ein „Absolutheitsanspruch“ eine theologische Chiffre sei, die „dem Christentum erst mit der Aufklärung, bzw. dem (deutschen) Idealismus zugewachsen“[53] sei. Alleingültigkeitsansprüche sieht er vor allem in den Stammesreligionen und in allen missionierenden Religionen gegeben, in denen der Alleingültigkeitsanspruch bzw. Allgemeingültigkeitsanspruch noch dem Prinzip der Entgegensetzung unterworfen werde, indem die religiöse Wahrheit exklusiv verstanden werde.[54]

Abgesehen von der Fragwürdigkeit der Behauptung von „Alleingültigkeitsansprüchen“ bei Lokal- und Stammesreligionen, deren religiöse Wahrheit vielmehr gemäß ihrem Selbstverständnis meist oder sogar durchgängig auf die eigene Ethnie begrenzt ist, kann durch die Ersetzung des zum Reizwort gewordenen Ausdrucks des „Absolutheitsanspruchs“ oder des „absoluten Anspruchs“ durch den Terminus „Alleingültigkeitsanspruch“ die Sache selbst in keiner Weise ersetzt oder relativiert werden: Denn das von Flasche gleichwohl dankenswerterweise grundsätzlich anerkannte Faktum, dass es Religionen – und zwar (was Flasche allerdings nicht sieht) sogar die hinsichtlich ihrer Mitgliederzahlen größten und bedeutendsten Religionen auf dieser Erde, nämlich der Islam und das Christentum, – gibt, die einen absoluten (und universalen) Wahrheitsanspruch für ihre Kerninhalte erheben, kann mit einer terminologischen Umetikettierung nicht aus der Welt geschafft werden. Weil aber oft nicht sein soll, was nicht sein darf, wird das Ärgernis absoluter und universaler Wahrheitsansprüche von Religionen häufig schlicht weginterpretiert.

---

[52] Vgl. R. Flasche, Vom „Absolutheitsanspruch“ der Religionen – oder: Religiöse Wahrheit und Religionswissenschaft, in: B. Köhler (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, 13 – 20, hier: 15.

[53] R. Flasche, Vom „Absolutheitsanspruch“ der Religionen (wie Anm. 52), 15.

[54] Vgl. R. Flasche, Vom „Absolutheitsanspruch“ der Religionen (wie Anm. 52), 17: „Die Exklusivität schließt eine Nebenordnung aus, da missionierende Religionssysteme die Wahrheitswirklichkeit schlechthin für sich reklamieren und je und je ein neues System der Welterklärung und Lebensbewältigung emanieren, das sich als der einmalige, bzw. einzige Heilsweg versteht, um das jeweilige Heilsziel zu erreichen. Religiöse Wahrheit wird exklusiv und wird an die Bekehrung gebunden. Damit aber wird der Alleingültigkeitsanspruch dem Prinzip der Entgegensetzung unterworfen. Innerhalb dieses Kontextes der Entgegensetzung tauchen u.a. die Vorstellungen von Fülle, bzw. Erfüllung, von Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit der (neuen) Wahrheitswirklichkeit auf, die diesen dann fundieren, … .“

Philotheos 12 (2012) 36-44

Walter Sparn
Uttenreuth, Deutschland

Aufstieg und Fall der Idee „Bildung", ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung

I. Ein vorläufiges Profil des Ausdrucks „Bildung"

Sogar deutsche Muttersprachler vermuten, dass deutsche Begriffe dazu verleiten, sie mit übermäßig vielen Konnotationen zu bereichern und schließlich so zu überfrachten, dass ihre Komplexität unüberschaubar wird und ihr Inhalt fiktional zu werden droht.[1] Eine solche Gefahr liegt auch im Terminus „Bildung" – er bedeutet sehr viel, aber was bedeutet er genau? Was will man mitteilen und was bewirkt man, wenn man ihn benutzt? Welche Rolle kann er in der Reflexion von Wissen und Wissenschaft spielen?

Um die Aktivitäten zu benennen, in dem eine Gesellschaft die nachwachsende Generation in die kulturelle Praxis, Symbolik und Reflexion einführt, die sie selbst habituell verkörpert, benutzen die westlichen Gesellschaften, auch die deutsche, nationalsprachliche Umsetzungen der lateinischen Begriffe educatio, eruditio, instructio, formatio, cultura animi etc. Solche Lehnwörter heben unterschiedliche Aspekte der Arbeit an und mit der jungen Generation hervor: Überführung aus einem rohen in einen feinen Zustand, Einüben der gängigen kulturellen Techniken, Lehren von theoretischem und praktischen Wissen, Weitergabe des kulturellen Gedächtnisses, usw. Aber alle diese Wörter gehören der *kommunikativen Polarität* von Eltern und Kindern, Lehrer und Schülern, Pädagogen und Objekten der Pädagogik zu, und diese duale oder binäre Situation bleibt als solche sprachlich anonym und wird insofern unbefragt vorausgesetzt – eben damit auch perpetuiert.

Genau in diesem Punkt hat der Terminus „*Bildung*" eine andere semantische Struktur. Schon das kontinentalgermanische Wort „bilidon" bedeutet sowohl ab-, nachbilden, nachahmen (imitatio, imago) als auch bilden, gestalten (forma, formatio). Das Wort „Bildung" bezeichnet bis heute sowohl einen transitiven als auch einen reflexiven Vorgang, z.B. nicht nur eine Einwirkung eines Lehrers auf den Schüler, sondern auch die Einwirkung des Schülers auf sich selbst, „innere Bildung" oder „Selbstbildung". Dagegen bezeichnet „*Ausbildung*" nur den kommunikativ dualen und logisch binären Vorgang der Information des Schülers durch den Lehrer ohne Bezug auf dessen Selbstbildung; der Schüler eignet sich imitierend an, was als fertiges Wissen und Können von außen an ihn herangetragen, und wendet es dann an. Die Beschränkung auf anwendungsorientierte Ausbildung steigert zwar die Wirksamkeit der Einwirkung, verringert aber Bildungschancen – eine problematischer Nebeneffekt.

[1] Deutsche Fassung eines Vortrags, der auf Englisch am 30. März 2011 an der Universität Oslo gehalten wurde.

Die Unterscheidung von „Bildung“ die „Ausbildung“ ist nun der semantische Marker in der aktuellen, im Zuge des Bologna-Prozesses nötigen Debatte über Zwecke und Wege der staatlichen „Bildungspolitik“ (wie sie übrigens erst seit den 1960er Jahren heißt). Die Kritiker der Reformen der Höheren Schulen und den Universitäten seit den 1960er Jahren, die ihrerseits auf eine „Bildungskatastrophe“ (G. Picht) reagieren wollten, sie beklagen, dass statt „Bildung“ nur noch „Ausbildung“ gefragt sei, die Ausstattung möglichst vieler junger Leute mit gewissen Kompetenzen, vor allem instrumentellen, dass dies sie aber bloß zurichte für gesellschaftliche Bedürfnisse, die in der Regel ohne ihre Mitwirkung nach ökonomischen Kriterien definiert werden. Werden junge Leute nur „ausgebildet“, so wird befürchtet, werden sie zu mobilen und effizienten, aber fremdbestimmten Ameisen eines tendenziell totalitären Systems. Doch umgekehrt kritisieren die Aktivisten der „Ausbildung“ die Idee der „Bildung“ wegen ihres unklaren Konservatismus', ihrer luxuriösen Distanz zum materiell-ökonomischen Leben und ihrer individualistischen und elitären Konsequenzen. Dafür kann man kann sich, je nach ideologischer Couleur auf K. Marx berufen, der den Klassencharakter der bürgerlichen Bildung gegeißelt hatte, oder auf F. Nietzsche (Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, 1872), der den Effekt der humanistischen Bildung, den domestizierten „Bildungsphilister“, als moderne Barbarei verabscheute. Es scheint also respektabel zu rufen: „Das humanistische Gymnasium ist eine Fehlinvestition!“, „Humboldt ist tot!“ Ich nehme an, dass Debatten über ähnliche Parolen auch in Norwegen geführt werden.

II. Der Aufstieg der modernen Idee „Bildung“

Doch enthält der Begriff „Bildung” auch spezifisch deutsche Elemente. Sie resultieren aus einer bestimmten historischen Konstellation, nämlich aus den Versuchen, das kulturelle Projekt „Aufklärung“ zu realisieren und auf dessen Krise im revolutionären Europa produktiv zu reagieren. Die Idee „Bildung“ entstand unter teils gemeineuropäischen, teils unter den spezifischen Bedingungen und Möglichkeiten, die in den politischen, sozialen und religiösen Veränderungen in Deutschland im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert lagen.

Es war M. Mendelssohn, der 1784 den Ausdruck „*Bildung*“ als „neuen Ankömmling in unserer Sprache“ bezeichnete, wie auch die Ausdrücke „*Kultur*“ und „*Aufklärung*“ (1784 begann die Diskussion über „Was ist Aufklärung?“). In der Bildung eines Menschen, so Mendelssohn, könnten die Aufklärung einer Gesellschaft und ihre kulturelle Gestaltung zusammenkommen. Eben dies wurde nun versucht. „Bildung“ avancierte binnen einer Generation zu einem Grundwort, einem Leitbegriff, mittels dessen die Gesellschaft in einer extrem dynamischen Situation sich über ihre Zukunft verständigte und ihr pädagogisches Handeln reformierte. Entscheidend war, dass die Idee der „Bildung“ alle Beschränkungen der bisherigen erzieherischen Konzepte z.B. auf eine berufliche Ausbildung, auf eine soziale Schicht, auf ein Geschlecht usw. aufhob und einen *kulturanthropologischen Allgemeinbegriffs* etablierte. „Bildung“ kann man seither als die subjektive Form von Kultur bezeichnen, als eine bestimmten, Wissen, Können und Handeln prägenden Stil oder Habitus. Ich möchte fünf seiner konstitutiven Merkmale hervorheben.

Noch mehr als „Erziehung“ war „Bildung“, erstens, das Anliegen der im 18. Jahrhundert entstehenden *bürgerlichen Öffentlichkeit*. Die Ergebnisse der öffentlichen De-

batte wurden, von Ausnahmen abgesehen, natürlich nicht vollständig in die Schul- und Universitätspolitik der Staaten – die sich in Deutschland ja nicht revolutionär, sondern konstitutionell umformten – implantiert. Aber die Platzierung des Interesses an Bildung in der von machtpolitischen oder ideologischen Zwängen *freien* öffentlichen Debatte war ein wesentliches Moment der neuen Idee selbst; eben darin war sie *politisch*. Sie beruht auf der Überzeugung, dass der Umgang mit der nächsten Generation keine bloß pragmatisch-technische Aufgabe ist, die man an eine nur dafür ausgebildete Berufsgruppe delegieren und dann vergessen könnte. Vielmehr bildet sich in der Bildung von Individuen auch die Gesellschaft selbst, sie bildet sich selbstkritisch zu einer aufgeklärten, kultivierten, annäherungsweise freiheitlichen und weltbürgerlichen Gesellschaft. Deshalb schlossen die aufklärerischen Bemühungen um Bildung sehr bald die Bildung der einfachen Leute ein, „populäre“ oder „Volksbildung“.

Zur aufklärerischen Idee von „Bildung“ gehört, zweitens, dass sie nicht auf Gruppen, wie soziale Eliten oder religiös Privilegierte beschränkt werden kann, sondern auf den Menschen schlechthin, als Träger von „Menschenwürde“, und damit auf die „Menschheit“ insgesamt zielt. Damit wird „Bildung“ zur universalen Kategorie: „Bildung zur Humanität“. Für diese Ausweitung eines bislang religiös konnotierten Begriffs zu einem „Weltbegriff“, wie man damals sagte, gab J.G. Herder und seine Programmschrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774) den Anstoß; ähnlich, wenn gleich noch unter dem traditionellen Begriff des „Erziehung“, formulierte es G.E. Lessing in seiner Schrift „Erziehung des Menschengeschlechts (1780). Herder, aber auch Lessing, der hier ja von der Erziehung durch die göttliche Vorsehung spricht, sind repräsentativ darin, dass in der neuen Idee zwar nicht mehr spezifisch christliche und kirchliche Motive bestimmend waren, wohl aber vernunftreligiöse, den Glauben an die *imago Dei* (Gen 1,16) kulturell generalisierende Impulse selbstverständlich blieben. (Der hier oft gebrauchte Ausdruck „säkularisierend“ ist missverständlich.)

Es war auch Herder, der in Kritik eines sich verbreitenden abstrakten Universalismus die Idee der Bildung mit der Kategorie des *Individualität* verband: Bildung hat, drittens, ihren konkreten Ort im Individuum. Das Motiv für Bildung, so meinten alle Aufklärer von G.W. Leibniz bis I. Kant, liegt im intrinsischen Bestreben jedes individuellen Lebens, sich im Austausch mit der Umwelt selbst zu entfalten und zu vervollkommnen. Die aufklärerische Annahme der Perfektibilität der Menschheit hat ihre organische Basis im *nisus formativus* (J.F. Blumenbach) oder „Bildungstrieb“ der Individuen. „Werde, der du bist“, so hat Goethe geraten, und G.W.F. Hegel stellte fest: „der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung“. Der nach innen und nach außen wirkende Bildungstrieb entwickelt das anfangs numerisch-organische Individuum zur reifen „*Persönlichkeit*“: Sie tariert ein Maximum an Vielfalt der Lebensäußerungen mit einem Maximum an Individualität aus, im Optimum einer so flexiblen wie stabilen Einheit des Selbst in der Zeit. Noch einmal Goethe: „Der Menschenkinder höchstes Glück / Sei nur die Persönlichkeit“.

Die Individualität von Bildung als Selbstbildung zur Persönlichkeit war, wurde, viertens, von niemandem als isolierter Individualismus verstanden, ganz im Gegenteil: Nur im aktiven und passiven Austausch mit der Natur und den anderen Menschen gibt es Bildungsprozesse, in denen sich persönliche Freiheit als die Fähigkeit realisiert, immer neu die Balance von Bestimmen und Bestimmtwerden, von *Spontaneität* und *Re-*

zeptivität auszutarieren, wie etwa D.E.F. Schleiermacher das beschrieb. Zudem: Wie ein Individuum sich nur im Austausch mit der *äußeren* Gesellschaft und ihren Institutionen zur Persönlichkeit bilden kann, so auch nur im inneren Austausch und Zusammenwirken der Kräfte, der intellektuellen, der affektiven und der motorischen, also in der Bildung nach *innen*. Dieses Bildungskonzept war keineswegs intellektualistisch verengt, sondern ganzheitlich, wie man heute sagt, nach innen und auf das Gemeinwohl nach außen orientiert. Es ist daher kein Zufall, dass die ersten Versuche, es pädagogisch und institutionell zu realisieren, für die „Elementar-Bildung“ unternommen wurden. Ich erwähne nur die Philanthropine, die als Internate, d.h. als Lebensgemeinschaften eingerichtet wurden und von der zivilreligiösen Erziehung bis zu handwerklichen Fähigkeiten alle Fächer im Programm hatten (J.B. Basedow 1774; Chr. G. Salzmann 1784 Schnepfenthal; Dänemark, Schweden). Bis heute erfolgreich ist auch das Konzept der Kindergärten, das auf die Harmonie „von Herz, Geist und Hand“ zielte und die „allgemeine Menschbildung“ der Berufsausbildung vorordnete (F.H. Pestalozzi, Die Abendstunde eines Einsiedlers, 1779/89).

III. Religiöse, intellektuelle und soziopolitische Wurzelen von „Bildung“

Zwar hatte Mendelssohn recht, wenn er das Wort „Bildung“ als neuen Ankömmling in der deutschen Sprache wahrnahm, aber in dieses Wort flossen auch schon realisierte kulturelle Innovationenein; auch seine Semantik hatte eine Vorgeschichte.

Der erste Strang der Genealogie des modernen Konzepts „Bildung“ ist ein *religiöser*. Der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart erfand das Wort „Bildung“, um zu beschreiben, dass Gott sich schöpferisch in den Menschen hineinbildet (imago Dei, Gen 1,26) und der Mensch sich durch Angleichung an das Bild Christi (conformatio, 2.Kor 3,18) wieder in Gott hineinbildet. Eckhart verband einen passiven und einen aktiven Aspekt, gestaltet werden und sich selbst gestalten; er verknüpft den christlichen Schöpfungsglauben und den neuplatonisch, als *exitus a Deo* und *reditus ad Deum*, modifizierten Erlösungsglauben. Die religiöse Wurzel von „Bildung“ blieb bis in die Mitte des 19. wirksam, auch danach noch, wenngleich in metaphysischer Verallgemeinerung. Weniger neuplatonisch, aber umso stärker auf das empirische Individuum fokussiert verknüpften auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts den christlichen Glauben mit einer Bildungsaufgabe; in Norwegen muss ich nicht eigens betonen, dass die Reformation historisch real wurde vor allem in und durch neue Schulen und Universitäten. In Deutschland erreichten der Wiederaufbau nach dem 30jährigen Krieg, der Hallesche Pietismus und die aufklärerischen Regierungen eine ganz erstaunliche Expansion pädagogischer Einrichtungen. Es ist keine Frage, dass die Idee „Bildung“ in ihrer Entstehung und wesentlichen Aspekten eine protestantische ist. Sie verschaffte denn auch, zumal nach der Schließung sehr vieler katholischer Bildungseinrichtungen in der Säkularisation 1803, den evangelischen Territorien einen enormen Bildungsvorsprung, der sich auch in ökonomischem und technologischem Fortschritt auszahlte.

Ein zweiter Strang der Genealogie ist die humanistisch-hermetische *Naturphilosophie*, wie sie etwa von dem Mediziner Paracelsus verkörpert wurde. Ihm zufolge bewirkt die Einbildung des Geistes Gottes in die natürlichen Dinge, dass sie sich aus einer immanenten Form oder Matrix heraus bilden; ihre Entwicklung aus lebendigen Keimen und Kräften ist ein von außen mitbestimmter, aber von innen nicht bloß entelechisch, sondern *organisch* gelenkter Prozess. Dieser naturreligiöse Begriff und der christlich-

religiöse Begriff von Bildung konnten auch verbunden werden, wie durch Jakob Böhme und theosophische oder pietistische Denker von V. Weigel oder J. Arndt bis hin zu Fr.Chr. Oetinger; auch G.W. Leibniz' Monadologie, J.W. v. Goethes antinewtonianische Naturlehre und die „bildenden Lebensgeister" des jungen G.W. F. Hegel können hier genannt werden. So boten sie „natürliche" Bildung auf gegen die scholastische und cartesianische Dualität von subjektivem Wissen und objektiver Welt.

Ein dritter Strang der Genealogie der deutschen „Bildung" kommt aus England und aus Frankreich. Neben der für den deutschen Pietismus wichtigen englischen Erbauungsliteratur wurde für die deutsche Aufklärung, auch in der Theologie, die Erziehungslehre von J. Locke und noch mehr die Philosophie Shaftesbury's und seiner Schule wichtig. Unter dem Titel des „moralischen Enthusiasmus" wurde hier der bislang überwiegend ethische Charakter von Erziehung erweitert durch die *ästhetische* Selbstwahrnehmung und Selbstgestaltung des Menschen in der Analogie zum *künstlerischen* Schaffen. Shaftesbury gebrauchte dafür das Wort „self-formation"; sein Ausdruck „inward form" wurde übersetzt als „innere Bildung". Emotionale und ästhetische Impulse gegen die herkömmliche Pauk- und Stock-Erziehung und die von ihre geprägte Gesellschaft setzte spektakulär und extrem wirkungsvoll J.-J. Rousseau frei (Émile ou de l'éducation, 1762). Seine zivilreligiöse Grundierung einer „natürlichen", d.h. autoritätskritischen, emanzipatorischen Erziehung überführte seinerseits die christlich-religiöse Beschränkung des Bildungsbegriffes in einen allgemeinkulturellen Standard.

Die jetzt erreichte kulturanthropologische Konstellation unter dem neuen Terminus „Bildung" trat auf sich auf mehreren Feldern zutage. Noch vor der Elementar-Bildung war es die Poesie, in der F.G. Klopstocks „Messias" (1747/73) den emphatischen Terminus „Bildung" einführte und den Menschen als „bildsam" beschrieb; auch G.E. Lessings bürgerliche Trauerspiele, in denen einer bürgerlichen Frau ein Bildungsprozess zugetraut wird (Miß Sara Sampson 1755, Emilia Galotti 1772), gehören hierher. Die Prosaliteratur transformierte die pietistisch-fromme Autobiographie in den bürgerlichen, psychologische Authentizität beanspruchenden „Bildungsroman" (Ch. M. Wieland, Geschichte des Agathon 1766/67; K.Ph. Moritz, Anton Reiser 1785/90, J.W. von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre 1795; Jean Paul, Hesperus 1795); es entwickelte sich sogar eine neue Disziplin, die „Erfahrungsseelenkunde", die empirische Psychologie (K.Ph. Moritz, Gnothi seauton, 1785/93). Auch die philosophische Anthropologie verselbständigte sich zugleich gegenüber der Metaphysik und gegenüber den mathematischen Naturwissenschaften; sie wurde methodisch ausgearbeitet von J.G. Herder (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784/91), I. Kant (Anthropologie-Vorlesung, 1798), Fr. Schiller (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795) oder Jean Paul (Levana, 1807).

IV. Die Ambivalenz der Bildungsidee in praktischen Kontexten

„Bildung" blieb keine eine Idee, sondern sie wurde vielfältig ins Werk gesetzt, wenn auch keineswegs einheitlich und keineswegs vollständig. Immerhin ist viel geschehen; das belegen schon die „Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens" (H. Campe, 16 Bde., 1785-1792), in der die internationalen philanthropischen Experimente evaluiert und neu ausgerichtet werden. Eine Generation später entstehen, und dies in einer katastrophalen Situation, das humanistische Gymnasium und ein neuer, For-

schung und Lehre verbindender Typ der Universität. Beim Gymnasium ist Bayern wichtig; den entscheidenden Schritt ging das Programm von F.I. Niethammer: „Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit“ (1808). Im Blick auf die Universität ging Preußen voran; das epochale Programm, von J.G. Fichte, F. Schleiermacher und W. von Humboldt konzipiert und von letzterem formuliert, lautet „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“ (1810).

Beiden, dem humanistischen Gymnasium und der neuen Universität, war bekanntlich großer Erfolg beschieden, der bis zur Wende zum 20. Jahrhundert anhielt und von vielen, nicht nur deutschen Zeitgenossen eben der Idee der „Bildung“ zugeschrieben wurde. Aber bald, im 20. Jahrhundert dann offensichtlich, machten sich unliebsame Folgen und schwere Mängel des realen Bildungswesens in Deutschland bemerkbar. Äußere Hemmnisse können dafür nicht allein verantwortlich gemacht werden: Es sind vor allem die Ambivalenzen des Konzeptes selber, die im Zuge seiner Realisierung zutage traten. Man muss sagen, dass die klassische Idee der „Bildung“ in gewisser Hinsicht gescheitert ist. Sie hat sich nicht so konsistent konzeptualisieren und in der kulturellen und politischen Praxis realisieren können, als dass seine produktive Intention unbeschädigt geblieben wäre.

Beschädigt, fast in ihr Gegenteil verkehrt wurde, erstens, die seit Rousseau offensichtliche *politische* Intention der Verbindung von Aufklärung und Bildung. Die emanzipatorische Absicht des Konzepts der allgemeinen Bildung und die Forderung eines *Rechts* auf Bildung für jeden Staatsbürger wurde nachrevolutionär vom modernen Nationalstaat neutralisiert (im Unterschied zum anglo-amerikanischen Modell der Selbstrekrutierung der Bildungseliten). Dieser verstand sich nun als „Kulturstaat“, ordnete aber erstens das zivilgesellschaftliche Interesse an Bildung seinen ordnungspolitischen, revisionistischen Interessen unter; er formalisierte zweitens die Idee der Bildung zu einem bürokratisch fixierten Kanon der „Allgemeinbildung“ (schon Goethe protestierte dagegen, weil das zu „Halbbildung“ führe oder die jungen Leute „verbilde“); er instrumentalisierte drittens die Bildung nationalistisch. Die Hochschätzung der nationalen Kulturen als Individuen eigenen geschichtlichen Rechts bei J.G. Herder und J.G. Fichte war mit „weltbürgerlicher Gesinnung“ verbunden war, und W. von Humboldt hatte die Freiheitsbedingung von Bildung mit einer Bestimmung der „Grenzen der Wirksamkeit des Staates“ (1792) verbunden; so waren die deutschen Universitäten bis zur Revolution 1848 Träger des Protests gegen die nachnapoleonische Restauration. Im Zuge der Reichseinigung unter Preußens und der autoritären Absorption des bürgerlichen Liberalismus verwandelten sie sich zu Horten eines zunehmend nationalistischen, nach der Wende zum 20. Jahrhundert aggressiven „Hurra-Patriotismus“. Dieser hatte dann 1914 dem wilhelminischen Imperialismus ebenso wenig entgegenzusetzen wie das zur Untertanenschule tendierende Gymnasium. Die in der „Krise der Moderne“ um 1900 entstehenden Initiativen zur Lebens- und Bildungsreform konnten das nicht entscheidend ändern; noch heute ist die aufklärerische Korrelation von Bildung und politischer Kultur alles andere als selbstverständlich.

Der seit den Philanthropen offensichtliche *soziale* Aspekt der aufklärerischen Intention allgemeiner Bildung stand insofern unter einem günstigeren Stern, als die Verstaatlichung des Bildungswesen die frühere Unterschiede zwischen den einzelnen stän-

dischen Bildungszielen und -einrichtungen einebnete; z.B. gab es nun regulär keine besonderen Adelsschulen mehr. Auch die Einrichtung von Armenschulen wurde unnötig; tatsächlich wurde um 1850 die allgemeine Schulpflicht auf dem elementaren Niveau im wesentlichen auch realisiert. Doch andererseits wurde das Gymnasium als „höhere Schule" zum Agenten und Reproduzenten eines neuen sozialen Typus', des „*Gebildeten*", der sich einerseits der Platzierung in einer ständischen Hierarchie entziehen und sozial aufsteigen konnte, der sich aber möglichst deutlich von den „niederen Ständen", d.h. den Handwerkern, Bauern, Arbeitern und Tagelöhnern abgrenzte; und dies umso energischer, je länger der kulturellen Bedeutung des Bürgertums, d.h. der akademisch gebildeten Ärzte, Pfarrer, Richter und Professoren keine entsprechende politische Macht zukam. Das sog. „*Bildungsbürgertum*" kompensierte dies mit einem stark elitären Bewusstsein, das neue Professionen, wie vor allem die Ingenieure, nur zögernd oder, wie die Fabrikanten, nur um ihrer ökonomischen Potenz willen akzeptierte. An dieser Stelle sei nicht übergangen, dass die schon reformatorische und dann aufklärerisch verstärkte Förderung der Frauenbildung nach etwa 1800 stagnierte. So wie die politische Klasse und das Bürgertum nun an der Bildungsfähigkeit der einfachen Leute zweifelte, so auch an der Bildungsfähigkeit der Frauen; bis etwa 1900 waren sie der noch heute nicht ganz verschwundenen Trias „Kinder, Küche, Kirche" verpflichtet und vom Besuch von Gymnasien und Universitäten ausgeschlossen. Die im späteren 19. Jahrhundert einsetzende politische, literarische und pädagogische Tätigkeit von Frauen spielte sich fast völlig außerhalb des etablierten Bildungssystems und seiner Rollenzuweisungen ab.

Noch näher am Kern der Idee der „Bildung" liegt, drittens, die *neuhumanistische* Fixierung des Bildungssystems. Sie ist eine der wesentlichen Ursachen dafür, dass sich langfristig zwei heterogene Wissenskulturen entwickelten und in ein epistemologisch unsinniges und praktisch schädliches Konkurrenzverhältnis gerieten: die historisch-hermeneutisch angelegten *Geisteswissenschaften* und die technisch-utilitaristisch angelegten *Naturwissenschaften*. Die aufklärerischen Universitätsgründungen (Halle, Göttingen) waren betont praktisch orientiert, und überdies wurden frühen Formen einer technisch fokussierten Universität (Carolinum Braunschweig 1743) gegründet; das erwähnte Schulkonzept des „Philanthropinum" war geradezu utilitaristisch ausgerichtet. Dieser zweckrationale Aspekt der Idee der „Bildung" wurde nach 1810 fast ganz ausgeschieden zugunsten der linguistischen, literarischen und historischen Bildung am Maßstab des klassischen Griechentums. Dessen natürliches Genie für das Wahre, Schöne und Gute, deren „edle Einfalt und stille Größe", so glaubte man mit J.J. Winckelmann und den klassischen Philologen der Zeit, könnte dem jungen Menschen zu einer Art zweiter Natur werden, kraft derer er in der irritierenden Dynamik der Moderne bestehen könne. Diese neuhumanistische, *historistische* Reduktion der Idee der Bildung war politisch durchaus erwünscht, nicht deshalb, weil der Staat an technischer Kompetenz nicht interessiert gewesen wäre, sondern weil er die bedrohte soziale Hierarchie nicht durch vertikale Mobilität weiter erschüttert sehen wollte. Die im Zuge der Industrialisierung notwendig werdenden Fachkräfte wurden in schulmäßig organisierten Lehranstalten ausgebildet, ähnlich wie in Frankreich oder Italien. Ihr Erfolg führte zur Gründung von zugeordneten „Realgymnasien" und zum Ausbau von Fachhochschulen; als Kaiser Wilhelm diesen 1903, trotz des Protests der Universitäten das Promotionsrecht verlieh, war der Weg zu problematischen Parallelität von akademischer Bildung und Ausbildung an einer Technischen Universität offen.

Der wichtigste Ursache für den tiefen Fall der Idee der „Bildung“ liegt meiner Meinung nach noch tiefer: in der Verkürzung des *Subjekts* von Bildung, in der idealistischen Fokussierung auf den *Geist* des Menschen. Verantwortlich dafür war weniger F. Schleiermacher, schon eher J.G. Fichte, der das Ich als Werke meiner selbst definierte, aber gerade W. von Humboldt. Er bezog in der „Theorie der Bildung des Menschen“ (1793) die von Nützlichkeit unabhängige „allgemeine Menschenbildung“ strikt auf die selbstreflexive *Innerlichkeit* des Individuums. „Geistes-Bildung“ könne durch äußere Handlungen veranlasst, aber nicht hervorgebracht werden – sie habe ihren Ursprung allein „im Inneren der Seele“. Ein schöner Nachklang des mystischen Ursprungs von „Bildung“! Das Große daran ist, dass Bildung nun völlig abgelöst ist vom Ziel, eine vorgegebene, maßstäbliche Gestalt zu erreichen; sie wird zum Selbstzweck, zur Erfüllung des Menschseins als solchem, sie ist reale Form innerer Freiheit. Humboldt meint, dass diese Selbstbildung, gerade weil sie frei ist von allen äußeren Anforderung, am besten für das Gemeinwohl, nämlich für eine dem Menschen gleichartigen Bildungswelt wirkt. Ihre Nicht-Nützlichkeit ist im Interesse eines Staates, der urteilsfähige und kreative Bürger braucht. Auch wenn sich diese Subjektivität stets nur im bildet nur im lebhaften Austausch mit der Welt bildet, dient das der idealen Harmonie aller seiner Fähigkeiten, dient der „Welt in der Individualität“, dient der Selbstvervollkommnung der Monade. Daher ist auch die neue Universität nicht die Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, sondern die Gemeinschaft derer, die aus jenem gemeinsamen Interesse forschen in „Einsamkeit und Freiheit“, wie die berühmte Formel lautet. Die zunächst „natürliche“ Idee der Bildung umgab sich mit der Aura quasi religiöser *Anstrengung*. Noch über I. Kant hinaus betonte G.W.F. Hegel betonten, dass die „Welt der Bildung“ die zeitliche Gestalt des sich entfremdeten Geistes sei, der die leidensvolle Dialektik von subjektivem Geist und objektiver Kultur in sittlicher Selbstüberwindung zum Austrag zu bringen hat. So wurde der Impuls der Neugierde, des Spielerischen, des Experimentellen, das in den neuen Begriffen der Bildung und der Kultur enthalten war, zugedeckt durch die schwarzgekleidete Sittlichkeit des konservativen Bürgertums. Und welch ein Unterschied zum extrovertierten Forschergeist eines Alexander von Humboldt!

V. Der kritische Anstoß der Idee der Bildung

Ich glaube nicht an den gängigen Spruch, dass man von der Geschichte nur lernen könne, dass man nichts aus ihr lernen kann. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, normative Lösungen von der Geschichte zu erwarten – im Falle von „Bildung“ wäre das sogar ein Widerspruch in sich selbst. Denn Bildung ist wesentlich ein temporales und insoweit historisches Phänomen: „Geschichte ist werdende humanitas, die werdende Bildung“ (G. Droysen, 1847). So möchte ich abschließend Ihre Aufmerksamkeit auf das lenken, was nach meiner Meinung eine Herausforderung für uns Zuschauer des Schiffbruchs der Bildungsidee bedeutet. Denn der eine oder andere Bildner dieser Idee könnte Fragen an uns, die wir es besser zu wissen meinen, stellen und uns zur Selbstprüfung auffordern.

Erstens: Meint ihr etwa nicht, dass Bildung (oder euer Äquivalent für diesen Begriff) wesentlich verbunden sein sollte mit der Absicht, bürgerliche *Freiheit* zu verwirklichen, mindestens im Sinne von intellektueller Selbstreflexion und moralischer Selbstverpflichtung? Ich, Immanuel Kant, wäre nicht glücklich zu sehen, dass Menschenwürde reduziert würde auf eine Funktion politischer Macht oder ökonomischer Nützlichkeit, auf die Freiheit, im „Kampf um Anerkennung“ zu reüssieren.

Zweitens: Meint ihr nicht auch, dass Bildung (oder was ihr an deren Stelle setzt) sollte wesentlich auf die Entwicklung eines persönlichen *Selbst* zielen sollte, mindestens in dem Sinne, dass die jeweilige Selbstbeziehung eines Individuums mehr und anderes ist als seine „Identität", wie sie durch offizielle Daten oder auch durch seine eigene Selbstidentifikation gegenüber Anderen. Ich, Friedrich Schleiermacher, wäre nicht glücklich, mein lebendig bewegtes Selbst gezwungen zu sehen, ein gestern, heute und morgen identisches, stabiles inneres Gleichgewicht zu vorzuspielen.

Drittens: Meint ihr nicht auch, dass Bildung (oder wie eure pädagogischen Projekte heißen) wesentlich ein gewisses *Mehr* gegenüber dem Set derjenigen Kenntnissen und Fähigkeiten einschließen sollte, die man auf zweckrationale Weise bestimmen und erwerben kann? Ich, Friedrich Schiller, möchte nicht gern verarmen durch den Verlust von nicht-intentionalem Vergnügen, von reinem Spiel, durch den Verlust von nicht-kategorialer Differenz oder von transzendierender „Vernunft", die lebensnotwenige regulative Ideen mit sich führt.

Viertens, um von der Transzendenz (sei sie religiös oder nicht) herunter zu kommen: Meint ihr, dass Bildung (wenn ihr wisst, was ich meine) von einer zentralen Institution, sagen wir: einer verlässlichen staatlichen Verwaltung organisiert werden sollte, oder würdet ihr eine Mehrzahl von *Modellen* vorziehen und im übrigen auf den intelligenten *Diskurs* und die kluge *Toleranz* einer Zivilgesellschaft vertrauen? Ich, Johann Gottfried Herder, verantwortlich für Kirchen und Schulen in einem kleinen Staat in Deutschland, wäre misstrauisch gegenüber Versuchen meines Fürsten, Kanones des Wissens zu definieren und Erziehungsmethoden für seine Untertanen vorzuschreiben.

Fünftens: Meint ihr, dass Bildung (das, was als Habitus bleibt, wenn man alles Gelernte vergessen hat) ausschließlich an Wissenschaft im Sinne strikter methodischer Abstraktion von der Lebenswelt (in der sich doch arbeitet) gebunden sein sollte? Ich, Wilhelm von Humboldt, unterstütze nicht die Selbstentfremdung eines Wissenschaftlers, der nicht fähig ist, seine Experimente und theoretischen Modelle als *kulturelle Praktiken* zu beschreiben. Um dafür nicht Goethe zu erwähnen, zitiere ich nur unseren berühmten Experimentalphysiker Georg Christoph Lichtenberg: „Die Welt ist nicht da, um von uns erkannt zu werden, sondern um uns in ihr zu bilden!"

Lesehinweise

Ernst Lichtenberg: Art. Bildung. In: HWPh Bd. 1 (Basel/Darmstadt 1971), 921-937.
Georg Zenkert: Art. Bildung, I. Begriffsgeschichte, II. Geschichtlich, III. Philosophisch. In: RGG[4] Bd. 1 (Tübingen 1998), 1577-1582.
Walter Sparn: Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung. In: Notker Hammerstein, Ulrich Herrmann (Hg.): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. II. München 2005, 134-168.
Gerrit Walther: Art. Bildung. In: EDN 2 (Stuttgart 2005), 223-242.
Andreas Fahrmeir: Art. Bildungsbürgertum. In: EDN 2 (Stuttgart 2005), 242-246.
Gerrit Walther: Art. Bildungspolitik. In: EDN 2 (Stuttgart 2005), 256-262.
Claudia Albert: Art. Bildungsroman. In: EDN 2 (Stuttgart 2005), 254f.
Jürgen Overhoff: Art. Philanthropismus. In: EDN 9 (Stuttgart 2009), 1086-1089.
Christian Albrecht: Art. Protestantischer Bildungsbegriff. In: EDN 10 (Stuttgart 2009), 493-497.

Philotheos 12 (2012) 45-60

Bogoljub Šijaković
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

University and Theology

Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade

The tradition of West European universities (medieval by origin) was found to be exemplary for the establishment of the University of Belgrade, that is for the appointment of the Great School (1863-1905) as University (through the Law on University introduced by the National Parliament of the Kingdom of Serbia, which was then confirmed by King Peter I on February 27th 1905). This was manifested in the structure of the University as prescribed in article 4: "The University has five faculties: theology, philosophy, law, medicine and the technical".[1] Still, at the time, in an economically impoverished and academically modest surrounding, the debate about the meaning and idea of the University, or about the inter-relations between the sciences studied at the faculties, was not initiated.[2] But the modification of the Law on University in June 1919, which announced the opening of the Faculty of Orthodox Theology at the University, and not as an independent Spiritual Academy (as was anticipated by article 4, stipulation 2 of the Law from 1905), did provoke a discussion not only in the Provisional National Representatives Assembly of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes[3] but also in "professional circles".[4] However, from the philosophical point of view, that debate could be regarded as a faint echo of Kant's *The Conflict of the Faculties* (1798) taken as institutional forms of scientific knowledge, although the participants in the debate made no sign that they are aware of this tract by Kant at all. The opening of the Faculty of Theology at the University of Belgrade did not instigate the elucidation of the historical sources of the open dilemmas, nor did it provoke a more serious thematization of the place of theology (and

[1] *Zbornik zakona i uredaba o Liceju*, *Velikoj školi i Univerzitetu u Beogradu*, ed. Dragoljub T. Baralić, Beograd: Naučna knjiga 1967, 177-186: 177.

[2] Compare *Bibliografija o Beogradskom univerzitetu 1838-1987*, Beograd: Univerzitet u Beogradu, Savremena administracija 1988, 11-19.

[3] See the Stenograph notes Provisional National Representatives Assembly of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (year I, no. 1), 53. regular meeting on July 11, 1919 in Belgrade. Reprinted in: Bogoljub Šijaković and Aleksandar Raković, *Univerzitet i srpska teologija: Istorijski i prosvetni kontekst osnivanja Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta u Beogradu: Istraživanja, dokumentacija, bibliografija*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet 2010, 147-157.

[4] A detailed overview was given by Aleksandar Raković, "Dug put do Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta u Beogradu 1899-1920.", in: B. Šijaković and A. Raković (see n. 3), 43-76. The argumentative side of that debate is analysed by Vladan Perišić, "Teološki fakultet: pro et contra", in: B. Šijaković, ed., *Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati*, vol. 2, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet 2007, 50-59. – On the lugubrious pre-history of the founding of the Faculty of Theology see: Ljubodrag Popović, "Bogoslovski fakultet – od ideje do realizacije", in: B. Šijaković, ed., *Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati*, vol. 1, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet 2007, 91-109.

philosophy) as science in the system of university knowledge. These two aspects (that of intellectual history and the systematic-structural one), as it seems, were not in the position to be discussed even at a later time. The concept of education and the idea of the University, on one hand, and the historical circumstances: fortuitous and un-fortuitous, on the other hand – represent an obligatory framework for the discussion about the place and meaning of theology in the complex of knowledge and about the Faculty of Theology within the context of the University.

What is education?

When we ask about the essence and meaning of education, upbringing, culture, that is to say, when we understand ***education*** as the adoption of cultural norms and ideals and as a mastering of knowledge and skills in order that human's capacities may develop according to some paragon accepted in a given culture, when we determine ***upbringing*** as a practice which expresses the need of the community to reproduce its social and spiritual identity thoughtfully and according to the values and norms of that community and the aims of human knowledge and aspiration, when we find ***culture*** as objectivized values and goods and as labour invested into its realization in terms of the complex process of the emergence of the cultural subject, and take it as the effort of self-perfecting according to divine paragons – grounded in cult and, in the final instance, in sacrifice, – then the referential frame of meaning of these formulations is precisely **Christian culture**. Truly, the proper answer to the question about the essence and meaning of education should be formulated by a *philosophy of culture*[5]*, which would issue forth from Christian anthropology*.

Man has the potential to educate himself because he is a being conformable to cultural models. In that sense, education may be regarded as a way of teleological (according to ends) and functional (according to needs) realization of human capacities, at the same time, against all limitations (natural, genetic predisposition, circumstances of life). Moreover, the identity which is constituted through education is a *dynamic* identity since it is born through exchange and inter-relatedness. It is precisely education that illustrates best the capacity of the subject, which otherwise exists in identity and difference, to model itself so as to avoid procuring a definite and closed form. Education is the mode of action and realization of culture in the subject: it is the process of becoming of the cultured subject (which is the precondition of the cultured object: both as its creator and receiver); education is the process of the self-establishing of a cultured person.

The concept of education represents an answer to the questions in which direction, with what goal and for what end do we need to educate ourselves, therefore, education is

---

[5] For instance, in a suchlike fashion, Georg Kerschensteiner (1854-1932) understood pedagogy as a philosophy of culture (compare his *Theorie der Bildung*, Leipzig: Teubner 1926, [2]1928, [3]1931). – Generally, together with this problem see Max Scheler's (1874-1928) essay *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn 1925 (reprinted in Scheler's book *Philosophische Weltanschauung*, Bonn: Friedrich Cohen 1929 = Bern, München: Francke [2]1954, [3]1968 = Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, hg. v. M. S. Frings, Bern, München: Francke 1976, 85-119), which ends with the conviction that all knowledge, in the final instance, is from Divinity and for Divinity. – On the religious sources of the German concept of *Bildung* (education) and its later development see Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen: Mohr [5]1986, 15-24: "Bildung"; compare: Ernst Lichtenstein, "Bildung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Stuttgart: Schwabe, Bd. 1 (1971) 921-937; "Bildung", *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, Bd. 6 (1980) 568-635: 569-582 (R. Lennert), 582-584 (D. Michel), 584-595 (N. Oswald), 595-611 (P. Riché), 611-623 (I. Asheim), 623-629 (K. Dienst), 629-635 (R. Leuenberger).

firmly connected to social norms, values, ideals, that is, with the question of the meaning of communal life. This is spoken about in the tradition of education which has, for a long time, been developing a special educational discourse, based on the foundations of the philosophical (not only the pedagogical) goals of education. This is tied to the conviction that philosophy is supraordinated to pedagogy not only because of its methodical fundamentality and thematic generality (the problem of founding pedagogy as a science) but also because of the nature of upbringing taken as an object of science (the problem of explanation of pedagogical phenomena): taken as one of the institutions of the objectivization of life, upbringing needs pedagogy as a branch of humanities (Geisteswissenschaft), as **Wilhelm Dilthey** (1833-1911) thought[6]; the philosophical founding of pedagogy is the effect of the axiological foundedness of pedagogy, as **Paul Natorp** (1854-1924) thought in the neo-Kantian spirit[7]. Taking Plato and Aristotle as unfailing bearing-points, **Eugen Fink** (1905-1975) had explored the possibility that philosophy itself could be understood as a metaphysic of upbringing (Metaphysik der Erziehung).[8]

Since we are facing the problem of the explanation of education-upbringing-culture phenomena we should bear in mind that scientific knowledge does not exhaust the whole domain of culture (in addition we have art, religion, philosophy) and that it can also, nevertheless, grasp as its object those phenomena which are otherwise possible outside science. This scientific objectification is one of the preconditions for the institutionalization of learning, that is, for the establishment and development of *educational institutions* which represent the educational structure in the cultural and social context, and which are characterized by traditionalism and innovativeness simultaneously. The understanding of educational institutions (of their nature and history) is exceptionally important not only for the cognition of the cultural self-forming of a human in the process of learning, or for the evaluation of the community out of its relation towards education, but also for grasping the meaning and role of human knowledge as such.

ΠΑΙΔΕΙΑ between Hellenism and Christianity

The history of European culture and, therefore, the historical morphology of education have their foundational beginning in the classical Hellenic ideal of education – *paideia* (παιδεία: cultural ideal, highest values and norms, man's self-forming into a man)[9].

---

[6] For instance: W. Dilthey, "Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft", *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Stuttgart, Göttingen [5]1968, 56-82. – Compare: U. Herrmann, *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys*, Göttingen 1971; R. B. Huschke-Rhein, *Das Wissenschaftsverständnis in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik*, Stuttgart: Klett-Cotta 1979.

[7] P. Natorp, *Sozialpädagogik: Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart 1899, [6]1925, Paderborn [7]1975; *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, I-III, Stuttgart 1907, [2]1922; *Pädagogik und Philosophie: Drei pädagogische Abhandlungen*, Paderborn 1964. – Compare: J. Ruhloff, *Paul Natorps Grundlegung der Pädagogik*, München, Freiburg 1966; Erwin Hufnagel, *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik: Studien zur pädagogischen Grundlehre von Kant, Natorp und Hönigswald*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990.

[8] E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann 1970. – Compare: H. Meyer-Wolters, *Koexistenz und Freiheit: Eugen Finks Anthropologie und Bildungstheorie*, Würzburg 1992; Ivan Čehok, *Filozofija odgoja Eugena Finka*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo 2004.

[9] See the fundamental study by Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen* I-III, Berlin 1934-1944-1947; Berlin: Walter de Gruyter 1973, 1989, especially pp. 1-20: "Einleitung: Die Stellung der Griechen in der Geschichte der menschlichen Erziehung".

The word παιδεία (derived from the verb παιδεύειν – to [continue] upbring[ing] a child) signifies both the upbringing-educational process and educatedness as its result. The first certain textual confirmation for this word is found in Aeschylus[10] with the meaning of "upbringing children", and quite early – in distinction to bodily upbringing, i.e. nurturing (τροφή) – it signifies the formation and upbringing in youth[11], hence it can signify the "age of youth" (e.g. ἐκ παιδείας – "since youth") as well; therefore, *paideia* is what one brings with himself from his youth as an essential determination. That meaning is presupposed by Democritus when he says (*fr*. 180): "education is an ornament for the fortunate, a refuge for the unfortunate" (ἡ παιδεία εὐτυχοῦσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον).

For **Homer** the exemplary man as an educational model is essentially characterized by virtue (ἀρετή), that is, he has to always be the best and superior to others (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων)[12], and to be able to confirm that in words and deeds.[13] It is on this basis that the ideal of *kalokagathia* (καλοκαγαθία – the good in terms of moral and character, the set of all virtues) appears in the Hellenic polis, thus, when **Pindar** speaks about the element of nobility[14] or **Solon** about the citizen of the polis[15] they still emphasize that in the different situations of life it is necessary to possess the adequate virtue. Man has to be of a healthy mind, i.e. to be discernfully wise (σώφρων), just and honest (δίκαιος), virtuos and noble (ἀγαθός), pious and god-fearing (εὐσεβής), as is prescribed by **Aeschylus** in an exemplary fashion.[16] Together with these universally binding norms the ideal of the wise man and autarkic individual was developed at an early point in time.

The **sophists** understand the ideal of education in terms of developing the abilities of the individual so that he can match all the situations of life in his political actions through mastering the art of rhetoric. In doing so they commercialized practical knowledge whilst making engaged rhetoric morally indifferent. Against the ideal of the sophists **Socrates** pitted the philosopher[17] whose ability for life consists in his search for truth and in correct conduct. At the same time the Socratean maeutical and dialogical method is in fact a means for reaching *paideia* which forms the unity of knowledge and virtue. For **Plato** *paideia* – which is the "conversion of the soul" (ψυχῆς περιαγωγή)[18] and the basis of which is not rhetoric (sophistic) but philosophy (Socratism) – is directed towards the idea of the Good. In an emphatic counter stand against sophistic and as a direct answer to Protagoras, Plato explicitly states that "Truly, for us God would therefore be the measure of all things, much more so than any man, as they say".[19] For **Aristoteles** *paideia* – which is a "supplement to nature"[20] and also the ability for reasoning[21] – is the upbringing

[10] Aischyl. *Sept*. 18.

[11] Aristoph. *Nub*. 961, Plat. *Phaid*. 107d.

[12] *Iliad* VI 208, XI 784.

[13] *Iliad* IX 443. The previous should be compared with: Karl Joachim Classen, "Die Helden Homers", *Ἀθηνᾶ* 83 (2005) 501-513.

[14] Pind. *Ol*. 9.100 ff.

[15] *Fr*. 3, 30 ff.

[16] Aischyl. *Sept*. 610; comp. Aristoph. *Ran*. 726 f.

[17] Compare Plat. *Theait*. 173c ff.

[18] *Politeia* VII 521c 6.

[19] *Nomoi* IV 716cd.

[20] *Politica* VII 17.1337^{a} 2f.

[21] *De partibus animalium* I 1.639^{a} 5ff.

for good in the ethical and political sense. Instigated by the Socratic impulse "Plato and Aristoteles philosophize not simply *about* upbringing, as otherwise about some human conduct, for they shape upbringing completely out of philosophy, – they philosophize as upbringers and they upbring as philosophers".[22] For **Isocrates** *paideia* represents the all-encompassing upbringing or culture. According to him, it is a great merit of Athens that the παίδευσις of Attica makes one a Hellene in a greater measure than does the affiliation by birth make someone a Greek.[23] Thus *paideia* becomes the central concept of Greek cultural self-understanding.

The **Hellenistic** age forms the universally normative ideal of all-encompasing education (ἐνκύκλιος παιδεία), which includes the *seven free arts* (*septem artes liberales*). The Hellenic-Roman educational ideas were politically supported by the possibilities offered by the imperial spreading of Greek culture and, having attained a humanist form, they have influenced later European culture.

As a result of the fertile encounter with the Hellenic ideal of culture early **Christianity** construed its norm-giving educational paradigm and its paradigm of upbringing: the true *paideia* is the teaching of **Christ**, Christ is the pedagogue of humanity and Christianity is the Lord's *paideia* (παιδεία τοῦ Κιρίου); Christ is the Paradigm (παράδειγμα) according to which we form ourselves (μόρφωσις).[24] **Gregory the Theologian** thinks that the universal *paideia*, in which are united both the classical and the Christian education, is a pearl of inestimable value.[25]

The encounter(ing) between Hellenic philosophy and the Christian faith does not have the meaning of one unrepeatable and enlightening event only, but has a permanently binding meaning for European culture because it was *that* precisely that produced *that* culture. The Christian "reception" of Hellenism is the reason, important at least as much as it is neglected, of our essential interest for Hellenic culture, which (in distinction to other cultures: the Egyptian, Oriental…) we experience as "ours" and still as norm-giving. If it were otherwise would it be possible for Numenius (*fr*. 13) to say: "What is Plato but Moses speaking Attic (Greek)?" (τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;)? At the same time, Christianity rejected neither Socrates nor the Truth. That is to say, the Christian faith itself includes the activity of the mind, the effort to pursue truth, to understand

---

[22] E. Fink, *Metaphysik der Erziehung*, 235.

[23] *Paneg*. 51.

[24] See: Werner Jaeger, "Paideia Christi", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 50 (1959) 1-14 and "Humanism and Theology", Aquinas Lecture 1943, Milwaukee: Marquette University Press 1943; both essays were reprinted in Jaeger's *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin: Walter de Gruyter [2]1960, 250-265 resp. 300-334; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass. 1961.

[25] *Homilia* 11. – Selected texts about the most important aspects and developement of the idea of education in pagan and Christian antiquity are brought forward by the following collection: Horst-Theodor Johann, Hg., *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976 (573-593: bibliography). Also compare: Vladan Perišić, *Theological Disambiguations: An Unconventional Handbook of Orthodox Theology*, Los Angeles: Sebastian Press 2012, 143-221: "Early Christianity and Greek Philosophy" (1988), 161-169; Evangelos D. Theodorou, "The Greek-Orthodox Ideal of 'Paideia'", *Θεολογία* 64 (1993) 361-370; Demetrios J. Constantelos, "Hellenic Paideia and the Church Fathers: Educational Principles and Cultural Heritage", in: D. Papademetriou, A. J. Sopko, eds., *The Church and the Library: Studies in Honor of Rev. Dr. George C. Papademetriou*, Boston, Mass.: Somerset Hall Press 2005, 157-174. On the problem of Christian humanism see: Helmut Kuhn, "Humanitas christiana", in: *Interpretation der Welt: Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, 2te Auflage, Würzburg: Echter-Verlag 1965, 151-171.

the world and man in it, to expand the field of knowledge and to expand the mind itself (which, at the cost of verging on danger, is today reduced by instrumental rationality). The Socratean questioning mind ("what is *x*?") and the eros of seeking truth, as foundational moments of scientific and philosophical knowledge and exploration, are in no way foreign to Christianity. Besides, what would our representation of Socrates be apart from Christ?, who by virtue of his own suffering, in our culture, gave new meaning to the suffering of Socrates. Regarding Socrates as a Christian saint, the humanist Erasmo of Rotterdam (1466-1536) beseeches him: "O holy Socrates, pray (to God) for us!" (*O sancte Socrate, ora pro nobis!*).[26] In Hellenic culture there is an inner need for Christianity. The encounter between Hellenic and Christian culture was not only a mingling in mutual influence, but a realization and completion of Hellenic culture. However, the problem is that contemporary culture forgets both Socrates and Christ. That does not mean that a civilization which does not forget Socrates can by doing so appease its conscience in regard to forgetting Christ.

The Hellenic and Christian spiritual, scientific and cultural-educational heritage furnished a sound basis, often consolidated in monastic schools, for building the University in European medievaldom.

UNIVERSITAS from the monasteries towards the universities

In medieval law the term ***universitas*** originally signified a particular association which is institutionalized as unique and legally active (e.g. the city commune, commercial guild, ecclesial corporation). Hence, this term in the sense of a legal subject or corporation signifies the same as *communitas*, *collegium*, *corpus* and *societas*. The significative origin of the name 'University', therefore, is not drawn from the concept of *universitas litterarum*, as is occasionally thought.[27] From the XIII century the concept of *universitas* as a corporative community of those who teach and those who are being taught (*universitas magistrorum et scholarium/studentium*) is the designation of the *University* as an educational institution. (In the same sense, more precisely in the sense of the institution of the *universal school* or πανεπιστήμιον, the term *studium generale* was utilized – contrary to the *studium particulare* of the lower schools.) This free association which would delve in studies in a particular city had *libertas scholastica* at its disposal, an association autonomy which latter evolved into the freedom of teaching. As a corporation priviledged by the pope and/or emperor, the medieval University came into being as a clearly *Christian* and quite *autonomous* institution.[28]

---

[26] Erasmus, *Convivium religiosum*, in: Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera omnia emendatiora et auctiora*, ed. Joannes Clericus, Lugduni Batavorum [Leiden] 1703-1706 [repr. Hildesheim: Olms 1961-1962], I, 681.

[27] Together with the following lines compare N. Hammerstein, "Universität", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel: Schwabe, Bd. 11 (U-V), 2001, 213-218; it is certainly worth consulting the following classical study: Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris: Seuil 1957 (^{2}1985); in addition, not only as a corrective, one may use: Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris: Seuil 1991; also: Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, "The Intellectual", in: Jacques Le Goff, ed., *Medieval Callings*, Chicago: The University of Chicago Press 1990, 181-210.

[28] On the emergance and developement of the medieval universities see: Heinrich Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885 = Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1956; bishop dr Vikentije Vujić, "Evropski univerziteti od postanka im do humanističkih pokreta", *Bogoslovski glasnik*, god. XI, knj. 21 (1912) 26-31, 145-152, 236-246, 344-353, 425-443; Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, Paris 1973; Alan B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organiza-*

The emergance of the University was preceded by *monastic schools* (some Universities, e.g. Cambridge, developed precisely out of these, as particular departments for secular students: *schola externa*). These schools nurtured the universal (encyclopaedic) education (ἐγκύκλιος παιδεία) inherited from late antiquity in the form of the seven liberal arts (*septem artes liberales*) articulated into the lower *trivium* (grammar, rhetoric and dialectic as *artes sermocinales*) and the higher *quadrivium* (arithmetic, geometry, astronomy and music as *artes reales*).[29] The liberal arts, which presupposed the universal educational content, entered into the structure of the early universities as the lowest and propedeutical faculty, hence they were named as the artistic (*facultas artium*). That is to say, the articulation of the inner scientific structure of the university into four professional faculties (it seems that the term 'faculty' in the sense of a collegiate of professors and students of one branch was first used in 1219) was accomplished firstly by the University in Paris (at the beginning of the XIII century), and in such a manner that the faculty of theology was granted the highest rung, then followed the faculties of law and medicine and lastly the faculty of arts. (This *modus Parisiensis*, the Parisian model, was held as exemplary for quite a long time.) The articulation into faculties simultaneously reflects an evaluation of the sciences – an evaluation which, for the first time, structures all the knowledge to such an extent of completeness and systematicity. At the same time, the faculties of theology not only occupied an honorary position according to the rung of their subjects (as *scientia rerum divinarum*), but the importance of a large number of old universities, during a longer period of their historical developement, was based on their theological faculties. (The higher state schooling in Constantinople was oriented towards universal education, ἐγκύκλιος παιδεία, and did not include theology.[30]) In addition to this historical importance and the organismically conceived relation between the four university professions (adequate to the social classes: cleric, judiciary, medical and later the professorial), the theological sciences where also essentially connected to the philosophical, philological, historical, judiciary and medical sciences in the other faculties. The special position of the theological faculties is additionally signified in the fact that later on (until today), in the state universities, they retained in some

tion, London: Methuen 1975; Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident*, Paris: Gallimard 1977, 1991, 181-197: "Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?"; 198-222: "Les universités et les pouvoirs publics au Moyen Âge et à la Renaissance" [*Time, Work & Culture in the Middle Ages*, Chicago: The University of Chicago Press 1982]; Walter Rüegg, Hg., *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. I: *Mittelalter*, München 1993; M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland, eds., *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, Leiden, New York: E. J. Brill 1995; J. Verger, "Universität", *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, Weimar: Metzler, Bd. VIII (1997) 1249-1255.

[29] See: "Artes liberales", *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I (1977-1980), Stuttgart, Weimar: Metzler 1999, 1058-1061 (G. Bernt), 1061-1062 (L. Hödl), 1062-1063 (H. Schipperges); Oleg Georgiev, "Svobodnite izkustva i Srednovekovieto", *Arhiv za srednovekovna filosofiia i kultura* XIII (Sofiia 2007) 139-161.

[30] That is comprehensively explored by: Friedrich Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, Berlin: Teubner 1926 = Amsterdam: Hakkert 1964; M. J. Kyriakis, "The University: Origin and Early Phases in Constantinople", *Byzantion* 41 (1971) 161-182; Paul Speck, *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel: Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert*, München: Beck 1974; Heinrich Schlange-Schöningen, *Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel*, Stuttgart: Franz Steiner 1995; see also: Louis Bréhier, *La civilisation byzantine*, Paris: Albin Michel 1950, 1970, ch. XIII: "L'Enseignement"; Hans-Georg Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München: Beck 1978; Slobodan Žunjić, "Nastava i sistematika filozofije u Vizantiji", *Gledišta* br. 1-6 (1995) 7-31; R. Browning, "Teachers", in: Guglielmo Cavallo, ed., *The Byzantines*, Chicago: The University of Chicago Press 1997, 95-116.

form the traditional twofold competence of ecclesial and state authorities characteristic for the medieval universities.[31]

The University between the idea and crisis

Later alterations in the rung of the faculties implied changes in the structuring of the whole of knowledge and in the understanding of knowledge, especially of scientific knowledge. The University in Halle, founded in 1694, ceded the first position to the faculty of law, hence the faculty of arts was conceived to be preparatory for the studies of law and no longer for those of theology. That was an expression of the new understanding of science in the manner of Enlightenment – oriented towards practice, towards things secular and usefulness. The dedication of all sciences to secular problems and the guarantee of university freedom (freedom from censorship and freedom of teaching) soon encouraged the faculty of arts (which from the late XVII century was named as the faculty of philosophy) to not only equalize itself with the higher faculties, but to establish primacy also, that is, to be recognized in the capacity to appraise all the other ones, as was emphasized by Imannuel **Kant** (1724-1804) in his treatise *The Conflict of the Faculties* (1798): the faculty of philosophy must be conceived as free and as standing under the legislature of reason (taken as the capacity to freely judge according to the principles of thought); it serves to control the three higher faculties, which must allow for its objections and doubts; its interest is truth, which is offered for use to the higher faculties; it spreads onto all parts of human knowledge making them the object of examination and criticism in favor of the gains of science.[32] That, so to speak, laid the programmatic foun-

[31] On the significance and position of faculties of theology see: Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, mit Besonderer Rücksicht auf den Klassischen Unterricht*, Berlin 1885, [2]1895; I-II, Leipzig: Veit [3]1919-1921 = Berlin: Walter de Gruyter 1960; Franz M. Schindler, *Die Stellung der theologischen Fakultät in Organismus der Universität*, Inaugurationsrede, gehalten am 14. Oktober 1904, Wien und Leipzig 1904; Ernst Troeltsch, *Die Trennung von Staat und Kirche*, *der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*, Tübingen 1907; Radovan Kazimirović, *Bogoslovski fakultet srpskog univerziteta*, Beograd 1913; Adolf von Harnack, "Die Bedeutung der theologischen Fakultäten", *Preußische Jahrbücher* 175 (1919) 362-374 = A. v. Harnack, *Erforschtes und Erlebtes*, Gießen 1923, 199-217; Helmut Thielicke, *Was ist Wahrheit? Die theologische Fakultät im System der Wissenschaften*, Tübingen 1954; Ernst-Lüder Solte, *Theologie an der Universität: Staats- und kirchenrechtliche Probleme der theologischen Fakultäten*, München 1971; Alexander Hollerbach, "Theologische Fakultäten und staatliche Pädagogische Hochschulen", *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hg. v. J. Listl, D. Pirson, Berlin: Duncker & Humblot, Bd. II, [2]1995, 549-599; Adrian Loretan, Hg., *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten: Rechtliche Situation und theologische Perspektiven*, Münster: LIT Verlag 2004; Markus Wriedt, Herman J. Selderhuis, Hgg., *Bildung und Konfession: Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Tübingen 2006; Rainer Christoph Schwinges, Hg., *Universität, Religion und Kirche*, Basel: Schwabe 2011. Also compare Jaroslav Pelikan, *The Melody of Theology: A Philosophical Dictionary*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1988, *s. v.* "University".

[32] Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten*, Königsberg: Friedrich Nicolovius 1798 = Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin: Georg Reimer 1907, 1917 (= Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter 1968, Bd. VII), 1-116: 27-29. – Together with this treatsie, which is important for the constitution of the modern universities, see: Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, [2]1921 = Gesammelte Werke, Bd. 8, Hamburg: Meiner 2001; G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie: Gesammelte Abhandlungen*, *Aufsätze*, *Vorträge*, München 1952, 2-21: "Die Theologie im *Streit der Fakultäten*"; Ralf Selbach, *Staat*, *Universität und Kirche: Die Institutionen in der Systemtheorie Kants*, Frankfurt/M 1993; Gerd Irrlitz, *Kant-Handbuch: Leben und Werk*, Stuttgart, Weimar: Metzler 2002, 435-440. – The contextualization of Kant's dethronization of the faculty of theology is meticulously and measuredly expounded by Walter Sparn, "Die öffentliche Aufgabe der Theologie: Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der 'Ersten Fakultät'", *Philotheos* 5 (2005) 294-311.

dation stones for the neohumanist-idealist idea of the University, which gained its exemplary realization in the founding of the University of Berlin, reaching deep into the XX century. Abiding in that spirit, Johann Gottlieb **Fichte** (1762-1814), otherwise the first elected rector of the University of Berlin (1811/12), thinks that the higher school should be "a school of the art of the scientific usage of reason" (eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches)[33]; and for **Schleiermacher** (1768-1834) the "scientific spirit" consist in the following: "The University must therefore enfold all knowledge (alles Wissen) and thus, as it cares for every individual branch, express its natural inner relation towards the whole of knowledge (Gesammtheit des Wissens)"[34]. Wilhelm von **Humboldt** (1767-1835), who deduces the whole of the outer organization of knowledge from insight into pure science (die reine Wissenschaft), conditioned by freedom only, on the occasion of the foundation of the University of Berlin conferred upon it the all-encompassing competence for the sciences and also determined the University as an institution for which research (Forschung) is the condition for professorial practice (whereas the school only teaches the knowledge already gained).[35] The wholeness and unity of all the sciences, as the new foundation of the concept of knowledge in terms of the University, is now more often named as *universitas litterarum*.

The long standing obligatory nature of these representations made even Karl **Jaspers** (1883-1969), after the catastrophe ushered by National Socialism, retain sufficient strength to believe that the future of universities rests in the rejuvenation of its pre-original spirit, in the return to our best traditions.[36] This expectation was soon betrayed by the student demonstrations in the 60ies, following which the University – (again!) as a corporation in whose management partake students, assistants and professors representing their particular interests respectively – needed to be conformed to the "spirit of the times", subsequently answering the "needs of society" and finally "coming out into the market" and becoming commercialized[37], – but all along and still without a serious new concept of the University. This makes Jaspers's endeavour to rehabilitate the traditional *idea of the University* more important, not only in terms of self-consciousness of the past supported by the hope for the future, but also as a warning against the present state of things. Jaspers summarizes the tradition of the University: The institution of the University is a free community of researches dedicated to the unconditional quest for truth through serving science as a form of spiritual life in which truth is reflected[38]; despite scientific disciplination, by enabling the cooperation of all sciences the University achieves

[33] Johann Gottlieb Fichte, "Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt" (1807) § 5, *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe II, Bd. 11: Nachgelassene Schriften 1807-1810, Stuttgart (Bad Cannstatt): Frommann-Holzboog 1998, 87.

[34] Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, "Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn" (1808), *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, Berlin, New York: de Gruyter 1998, 43.

[35] Wilhelm von Humboldt, "Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" (1810), *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 10, Berlin 1903, 251, 256. – On the crisis of the Humboltean idea of the University see the study by Nebojša Grubor, "Univerzitet – ideja u krizi: Analiza institucije polazeći od J. Habermasa", *Theoria* LI 4 (2008) 43-57.

[36] Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin: Springer 1946, 5.

[37] See: Derek Bok, *Universities in the Marketplace: The Commercialization of Higher Education*, Princeton 2003; compare: Martha C. Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy needs the Humanities*, Princeton 2010; Reinhard Brandt, *Wozu noch Universitäten?*, Hamburg: Meiner 2011.

[38] Jaspers, *Die Idee der Universität*, 9-10, 38. – In the ensuing text the pages are referred to.

the unity of all sciences as one cosmos of knowledge (10) and not as the aggregate thereof (63); the unity of the sciences taken as a task of forming the whole of knowledge issues forth from a philosophical idea (73); the set of sciences ordered into one whole is symbolized in the set of faculties at the University; the faculties represent the whole of knowledge and they should be understood under the idea of the real representation of the cosmos of sciences (77); therefore, the University should be an encompassing whole and not an aggregate of professional schools and specialities[39]. If Jaspers's recapitulation of the neohumanist-idealist idea of the University can renew the question about truth, the meaning of knowledge, the goals of science, the meaning of life, then it should have an obligatory character. Jaspers knows that truth is more than science (11), since science is not capable to answer the question of its own meaning nor to offer the goals of life (18); hence, scientific knowledge should be aware of the borders of knowledge, and man himself is always more than is known about him, – and there is no true image of man without God[40].

The Faculty of Theology or the Spiritual Academy?

Here are found the opening spaces for *philosophy*, which gives science its foundation, and for *theology*, which gives the goal and meaning. Jaspers (although inspired by Kant to an extent) still views the University space for theology clearly from the standpoint of reason, at least inasmuch as theology (besides, like both jurisprudence and medicine) has a goal outside science, which is nevertheless such that it becomes the object of science; namely: in theology *by means of the rational* the border of the *supra-rational* is reached (78). – The somewhat older contemporary of Jaspers, also an exemplary student of the German university, Branislav **Petronijević** (1875-1954), allowed himself not a trace of Jaspers's sensibility for the position of theology within the system of university knowledge. As is known, in opposing the opening of the Faculty of Theology at the University of Belgrade, Petronijević forwarded the view that the Faculty of Theology endangers the principle of the freedom of learning by the fact itself that those theological disciplines which are not purely historical are grounded in dogmas, adding the fear that such a status of the Faculty of Theology would exert influence in the direction of the appearance of modernism in the Church and of clericalism in education.[41] The reply was given to him by Radovan **Kazimirović** (1882-1950): it is wrong, allegedly because of confessionalism taken as inadmissible in science, to oppose the theological sciences to

[39] K. Jaspers, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer 1967, 9-17: "Erneuerung der Universität" (1945), 17. – The warning concerning the brake-down of the unity of scientific knowledge and thought in general was issued by Martin **Heidegger** (1889-1976) in the resounding lecture "What is Metaphysics?" (*Was ist Metaphysik?*, Bonn: Friedrich Cohen 1929): "The fields of the sciences are totally separated. The ways in which the sciences work on their object matter differ completely. This broken multitude of scientific disciplines is today held together only by means of the technical organization of the universities and faculties and has some relevance only due to the practical goal that is posited by the professions. Still, the in-rootedness of the sciences in their essential ground has atrophied." (M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [2]1978, 103-121: 104.)

[40] K. Jaspers, "Erneuerung der Universität", 12-14.

[41] Branislav Petronijević, "Teološki fakultet na Beogradskom univerzitetu", *Demokratija*, br. 46, 22. jun 1919, 1. (Previously, as the member of the University Commission for the founding of the Faculty of Theology, Petronijević voiced his view on 20. May 1919 in a Separated opinion. – The Archive of Yugoslavia, The Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fund 66, Folder 155.) Reprinted in: B. Šijaković and A. Raković (see n. 3), 139-140, 142-143.

science as such (in that case the theological subjects would flow over into the philosophical or historical or philological ones) because the freedom of scientific research is not the privilege of atheists, and the stance that science must be freed from any confessionalism would mean, for instance, that a religious man could not teach about religion; the University is incomplete without the Faculty of Theology, and the theological sciences are connected with the other sciences which themselves are of importance for theology.[42]

Not only Petronijević but Kazimirović also, the latter to quite an extent, expound their arguments in a spirit of (at the time not so self-assured) enlightenment rationality and modern science as braced to it, which, viewed from a theoretical plane, strives to assert its monopoly over reality: allegedly, there is only one reality, and the latter is described and explained by the sciences. This standpoint produces the belief in the omnipotence and absolute authority of science. Viewed from the practical plane, science is evaluated according to her applicability, that is, according to the measure in which scientific discoveries can make us become overlords and possessors of nature. (Such an attitude is common to science and magic: the goal of knowledge is the subjugation of nature to our control and not understanding nature; the goal is exploitation of nature and not its salvation). Modern rationality, which became the new mythology, was laid into the foundations of such a status of science. Rationality declared itself to be the instance which legitimizes everything else yet, simultaneously, it refuses to prove its own legitimacy. The latter too has its share in the fact that our lifeworld (Lebenswelt) is becoming devoid of meaning and is spiraling into ruin. That is why it is of utmost importance that today the creative encounter between science and religion, the essential connecting and inter-permeation between science and religion becomes realized. We need religion in order to restore to the world the lost meaning of existence, in order to even commence thinking that the role of man is to save and ennoble the world in which we live in. – A contemporary expression of this need is the determination of the new position of theology within the systematics of university disciplines and the new role of theology in the unity of human knowledge.

If we would turn our back to the whole tradition of the European universities, that is, if we would take the stand that a faculty of theology has no place at the University, then we could expect to be faced with the educational institution which is named the Spiritual academy. Those who proposed that in our context, regarding our concrete historical experience, the studies of theology should be founded as an independent Spiritual academy had in their sight the Russian spiritual academies primarily. In Russia the educative **academies** originally appeared as spiritual schools of the monasteries, as was the case in the West. It is of interest to be briefly reminded of the formation of the two most influential spiritual academies, those of Kiev and Moscow.[43] – The first higher educational spiritual institute in Russia was established in 1615 at the Kiev Brothers monastery as

[42] Radovan Kazimirović, "Bogoslovski fakultet Beogradskog univerziteta", *Demokratija*, br. 49, 26. jun 1919, 1; reprinted in: B. Šijaković and A. Raković (see n. 3), 143-145. (Previously, Kazimirović expounded his viewpoint extensively in the brochure *The Faculty of Theology of the Serbian University*, Belgrade 1913 = *Bogoslovski fakultet srpskog univerziteta*, Beograd 1913.)

[43] For orientation see: M. Kozlov, V. A. Fedorov, "Akademii duhovnye pravoslavnye v Rossii", in: *Pravoslavnaia Ėntsiklopediia*, tom I, Moskva: Tserkovno-nauchnyĭ tsentr RPC "Pravoslavnaia Ėntsiklopediia" 2000, 349-352, where the most important overview literature is given. It is interesting to consult the essay on the Roman Catholic spiritual academies in Russia: E. A. Vernikovskaia, L. I. Sal′nikova, "Akademii duhovnye katolicheskie v Rossii", in the same place, 347-349.

a school for studying rhetoric, theology, Latin and Greek. **Peter Mogila** (1597-1647, the Metropolitan of Kiev 1633-1646), subsequently transformed it according to the model of the Polish Jesuit collegia, and in it arithmetic, poetry, rhetoric, philosophy, theology, note singing, catechism, Church Slavonic, Latin and Greek were taught; in 1632 it was renamed as The Kiev Mogila's Collegium (Kievo-Mogilianskaia kollegiia), and in 1701 it is the Kiev Academy (Kievskaia akademiia); it played the decisive role in the establishment of the system of spiritual education in Russia. Not only did Peter Mogila transplant the programme from the Jesuit schools but, moreover, the first lecturers were educated in Jesuit schools and the lectures were given in Latin. "It is certainly significant that Mogila never voiced doctrinal objections to Rome. In dogma, he was privately, so to speak, already at one with the Holy See. He was quite ready to accept what he found in Roman books as traditional and 'Orthodox'. That is why in theology and in worship Mogila could freely adopt Latin material."[44] – The learned Greek monks, the brothers Sophrony and Ioannicius Likhud founded a spiritual school in Moscow in 1685 (originally at the Monastery of the Theophany and subsequently at the Zaikonospassky monastery) in which grammar, poetics, rhetoric, logic and physics were taught in Latin and Greek. This school was the basis for the Slavo-Greek-Latin Academy (Slaviano-greko-latinskaia akademiia) which was transformed into the Moscow Spiritual Academy in 1814. In the first stage (1685-1700) the school was not devoid of "Latin speculation" ["latinskogo mudrstvovaniia"] (which refers to the works of Thomas Aquinas); the second stage (1700-1775) is characterized by a significant influx of West European philosophers, from the scholastics to Leibniz and Wolff; and from 1701, at the time of the first protector of the Academy, **Stefan Jaworski** (1658-1722), who was spiritually formed in the Kiev Mogila's Academy and in Polish Jesuit schools, during the lectures advantage was given to the Latin tradition; in the third stage, under the protectorate of the Metropolitan of Moscow, **Plato** (1737-1812), the Academy becomes dominantly Orthodox.[45] Of course, both the Kiev and the Moscow spiritual academy emerged within complex political and confessional circumstances, having acquired a rich and illustrious tradition, distinguished by long standing efforts to overcome the polymorphous spirit of Jesuitism.

The wonderful overview study by bishop **Vikentije Vujić** (1874-1939) on the genesis, nature and early history of the European universities is concluded by the following sentence: "The old universities were faithfully loyal to their Church, however within them on a positive ecclesial basis reigned the spirit of freedom, which knew of no other right apart from the right of spirit and knowledge."[46] I don't know what bishop Vujić's concluding sentence would be if he were writing on the history of the spiritual academia,

[44] Thus Georges Florovsky (1893-1979), *Ways of Russian Theology* [*Puti russkago bogoslovīia*, Parizh: YMCA-Press 1937], Collected Works, vols. V-VI, Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company 1979, V, 66; generally on Peter Mogila: 64-74, where the final characterization is given (72): "Mogila's legacy also includes a drastic 'Romanization' of the Orthodox Church. He brought Orthodoxy to what might be called a Latin 'pseudomorphosis'. True, he found the Church in ruins and had to rebuild, but he built a foreign edifice on the ruins. He founded a Roman Catholic school in the Church, and for generations the Orthodox clergy was raised in Roman Catholic spirit and taught theology in Latin. He 'Romanized' the liturgies and thereby 'Latinized' the mentality and psychology, the very soul of the Orthodox people. Mogila's 'internal toxin', so to speak, was far more dangerous than the *Unia*."

[45] P. V. Kalitin, A. V. Panibrattsev, "Slaviano-greko-latinskaia akademiia", in: M. A. Maslin, ed., *Russkaia filosofiia: Slovar'*, Moskva: Terra, Respublika 1999, 446-447 (new Russian edition: M. A. Maslin, ed., *Russkaia filosofiia: Entsiklopediia*, Moskva: Algoritm 2007).

[46] Vikentije Vujić (see note 28), 443.

but it is known that people tend to clutch resiliently, as to one's own, to things others have discarded or even imposed, and to reject what is truly theirs as if it were other and allegedly foreign to them. Vivat Academia! – and of course the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade.

Walking through thorns towards the first higher philosophical-theological school amongst the Serbs

Some West European medieval universities, like the Kievan and Moscowite spiritual academy later on, arose out of monastery schools. This was conditioned by the fact that in medievaldom the Church was the chief creator and carrier of (Christian) culture in general, and especially of education. For a long time the monasteries were the main and somewhere the only educational centres.[47] Still, whilst in the European West the greater monasteries harboured not only the monastic schools (*schola interna*) but also other schools for education in the secular services (*schola externa*), at the same time in the East (in Byzantium, and in medieval Serbia) it was rare to have monasteries with schools for children which will not take the monastic vows. Education was mostly acquired in urban episcopal and parochial schools, and the acceptance of children for education, by the monasteries, became customary only in the era of Turkocracy.[48]

The Serbian education, which historically and essentially springs from Christianization[49] (to the present day **St Sava**, as the Enlightener of the people, remains the exemplary and norm-giving expression of that), was stifled in the era of Turkocracy: thoroughly and multifariously so[50]. The final and dazzling reflex of medieval Serbian educatedness was given by the Serbian Despotate (1389-1456), by the merit of the learned despot **Stefan Lazarević** (1377-1427), by him more than others. The rising culture, violently terminated, had to await new circumstances in order to realize itself once again, like a disappearing river does. The Požarevac peace treaty (signed on July 21th 1718) brought such an opportunity to Belgrade (under Austrian rule 1718-1739) – to the city which despot Stefan in 1403 had made the capital of the Serbian state. The concerted and multifaceted educational aspirations (the process being *discontinuous yet unified*) to establish the modern Serbian education[51] in the Habsburg monarchy were instigated by

[47] See how clearly and elaborately Radoslav Grujić writes on the given topic: Radoslav M. Grujić, "Prosvetne institucije u srednjevekovnim manastirima", *Crkva i Život*, g. II, br. 11 i 12 (1923) 337-378 = *Prosvetne institucije u srednjevekovnim manastirima na Zapadu*, Skoplje 1924.

[48] Compare: Radoslav M. Grujić, *Srednjevekovno srpsko parohijsko sveštenstvo*, Skoplje 1923; R. M. Grujić, "Škole i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji", *Glasnik Skopskog naučnog društva*, knj. III (1928) 43-50. With a grounding point in Grujić, the theme of medieval Serbian education is intricately thematized Sima Ćirković, "Pismenost i obrazovanje u srednjovekovnoj srpskoj državi", in: *Istorija škola i obrazovanja kod Srba*, knj. I, Beograd: Istorijski muzej Srbije 1974, 9-30. With a grounding point in Ćirković, the theme is clearly dipslayed by Andrija Veselinović, "Obrazovanje u srednjovekovnoj Srbiji", in: *Obrazovanje kod Srba kroz vekove*, Beograd 2003, 9-19.

[49] Still worthy of attention is the study of the development and fate of Greek and Serbian education from the age of Byzantium and the old Serbian state to Korais and Dositej by Vladan Đorđević, *Grčka i srpska prosveta* (Beograd: Srpska kraljevska akademija 1896).

[50] On that see: Radovan Samardžić, "Opšti uslovi srpske obrazovanosti pod Turcima", in: *Istorija škola i obrazovanja kod Srba*, knj. I, Beograd: Istorijski muzej Srbije 1974, 31-36.

[51] The founding and development of educational institutions in the Habsburg monarchy during the XVIII century remains an exceptionally important and insufficiently explored theme; with the studies that follow to be consulted are: Petar Despotović, *Škole Srba u Ugarskoj i Hrvatskoj*, Kragujevac 1888; Mita Nešković, *Istorija srpskih škola u Austro-Ugarskoj Monarhiji*, Sremski Karlovci 1897; Radoslav M. Grujić, *Srpske*

the patriarch **Arsenije III Crnojević** (1633-1706), soon after the Great Exodus (1690): twice did he plead (1698 and 1706), unsuccessfully, to have the establishment of the higher school approved. The metropolitan of Belgrade (since 1726 of Belgrade-Karlovci[52]) **Mojsije Petrović** (1677-1730) addresses the Russian tzar Peter the Great in 1718 and in 1721 asking for help in relation to the opening of Serbian schools. The result of that is the arrival of Maksim Suvorov who founded the Russian-Slavic school in Karlovci on October 1st 1726. Still, the spears were being broken over Belgrade: the Metropolitan's educational efforts, backed by the decisions of the People's-Ecclesial Assembly of 1726, to open the Slavo-Latin school in the same year in Belgrade and his intentions to open a Spiritual Academy in Belgrade in 1729 according to the Russian model – failed to surmount the obstacles placed by Vienna, despite the imperial rescript of 12. April 1727 which allowed the Serbs to open lower and higher schools in the Monarchy. The same path was taken in 1731 by metropolitan **Vikentije Jovanović** (1689-1737) and the bishop of Bačka **Visarion Pavlović** (1696?-1756): since, in the same year, the Metropolitan founded the Slavo-Latin school (the Church of the Protection of the Holy Theotokos school, active until 1737) in Karlovci, and the Bishop followed suit founding one just the same (the Church of the Nativity of the Holy Theotokos school, active until 1789) in Petrovaradin Šanac (which was the name for Novi Sad, from 1713 until 1748).

Such a concentration of love for educational effort, in a short period in a small area, the accumulation of numerous educational initiatives notwithstanding, ripened to bear fruit, albeit occasionally somewhat overdue, despite the openly ill-disposed state-political environment. It was already clear to metropolitan Mojsije that domestic forces are needed for lasting and solid schools, hence the pupils inclined to letters were sent by him to the Kiev Spiritual Academy in order to prepare and procure trained teachers for the Serbian schools.[53] That was continued by his successor metropolitan Vikentije, to whom his protected alumni had to give a written oath that they shall return to the fatherland after

škole u Beogradsko-Karlovačkoj Mitropoliji (od 1718-1739 g.): Prilog kulturnoj istoriji srpskoga naroda, Beograd 1908; R. M. Grujić, "Prilozi za istoriju srpskih škola u prvoj polovini XVIII. veka", *Spomenik* Srpske kraljevske akademije, XLIX, drugi razred 42 (Beograd 1910) 99-143 (izvori); R. M. Grujić, "Prva Srpska Gimnazija u Novom Sadu (1731-1775.)", *Letopis Matice srpske*, g. CI, knj. 313, sv. 1-3 (1927) 364-375; Radoslav Čurić, "Srpske škole u Habzburškoj Monarhiji do polovine XVIII veka" and Nikola Gavrilović, "Srpsko školstvo u Habzburškoj Monarhiji u drugoj polovini XVIII veka", in: *Istorija škola i obrazovanja kod Srba*, knj. I, Beograd: Istorijski muzej Srbije 1974, 99-118 and 119-153; Nikola Gavrilović, "Školstvo kod Srba u Habsburškoj Monarhiji", in: *Istorija srpskog naroda*, knj. IV, t. 2: *Srbi u XVIII veku*, Beograd [2]1994, 350-362; Vojin S. Dabić, "Srpsko školstvo u Habzburškoj monarhiji u XVIII veku", in: *Obrazovanje kod Srba kroz vekove*, Beograd 2003, 31-39; Isidora Točanac, *Srpski narodno-crkveni sabori (1718-1735)*, Beograd: Istorijski institut 2008, 213-221: "Škole i obrazovanje"; Čedomir Denić, *Srpske biblioteke u Habzburškoj monarhiji tokom 18. veka*, knj. 1: Istorijat, Beograd: SANU 2010.

[52] The metropolitanates of Belgrade and Karlovci, which found themselves in the Habsburg monarchy in 1718, united in 1726 into the Belgrade-Karlovci metropolitanate, yet, after the Belgrade peace treaty in 1739, the metropolitanate of Belgrade once again returned to the Turks whilst that of Karlovci was returned to the Austrians. More on that now by Isidora Točanac, "Beogradska i Karlovačka mitropolija: Proces ujedinjenja (1722-1731)", *Istorijski časopis*, knj. LV (2007) 201-217.

[53] On the Serbs in the Kiev Academy see: N. I. Petrov, "Vospitanniki Kievskoĭ Akademii iz Serbov s nachala sinodal′nago perioda i do tsarstvovaniia Ekateriny II. (1721-1762. g.)", *Izviestiia Otdieleniia russkago ɟzyka i slovesnosti Imperatorskoĭ Akademii nauk*, t. IX, kn. 4 (S. Peterburg 1904) 1-16; excerpts in: Valerijan Pribićević, "Srbi pitomci kijevske akademije u vremenu od 1721-1762. god.", *Bogoslovski glasnik*, g. IV, knj. VII (Sremski Karlovci 1905) 248-252; Nikola Radojčić, "Kijevska Akademija i Srbi", *Srpski književni glasnik*, br. 307 (XXXI, 9) (1913) 668-673; Mirko Jovanović, "Srbi u ruskim školama u XVIII veku", *Crkva i Život*, g. V, br. 1-2 (1926) 16-30; Jordan Hadži Vidojković, "Jedna smotra", *Vesnik Srpske Crkve* XXXVII 4-6 (1932) 266-270.

the completion of their studies so as to teach others ("After the completion of learning I shall not wander elsewhere, but I shall return to my fatherland again and to others I shall convey my learning")[54]. The currents of Serbian education, still resilient (Chilandari – the Patriarchate of Peć – Belgrade – Sremski Karlovci – Novi Sad – Kiev), although ensnared due to protracted maleficent times, are discernable in the person of the enlightened and engraced Visarion Pavlović: this Chilandari and Peć daskalos educated, it seems, in the Russian schools, this archimandrite of the monastery of Krušedol and later bishop of Bačka (chirotonized on May 17th 1731) – on the feast day of the Nativity of the Blessed Virgin Mary on September 8th 1731 opened the *Latino-Slavic school of the Nativity of the Holy Virgin*, in his residence in Petrovaradin Šanac, the course lasting six years, and then, around 1740 he opened the philosophical-theological Academy (the *Duhovnaja kolegia* = Spiritual collegiate) – thereby inaugurating the first Serbian higher school.[55]

The ascent of Serbian education in the Habsburg monarchy of the first half of the XVIII century culminates in the extraordinary person of **Dionisije Novaković** (1705-1767).[56] Born in the Knin frontier in Dalmatia, tonsured cleric of the monastery of Savina near Herceg Novi, wherefrom in 1725 as hierodeacon he departs for Kiev where, by 1737, he completes the gymnasium course and the Spiritual Academy (the course of 12 years or 8 grades) with extraordinary success ("Uchenīia izriadnago"). Summoned by the bishop Visarion of Bačka he returns from Russia to Petrovaradinski Šanac in 1737 to teach as professor of philosophy and theology at the *Latino-Slavic school of the Nativity of the Holy Virgin* and at the Spiritual collegiate for young seminarians (Collegium Vissariono-Pawlovicsianum Petrovaradinense) – the first higher school of the Serbs. Maybe in 1739 and surely by 1743 Dionisije is the prefect[57] of the Petrovaradinean schools (in

[54] The text of such an oath from 1731 was published by Dimitrije Ruvarac, "Zakletva jerođakona, koji su odlazili na stranu na nauku", *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu* III/3 (1930) 466-468.

[55] Compare: Radoslav M. Grujić, "Patrijaraški daskal i protosinđel Visarion Pavlović", *Glasnik Skopskog naučnog društva*, knj. II, sv. 1-2 (1927) 291-294; R. M. Grujić, "Prva Srpska Gimnazija u Novom Sadu (1731-1775.)", *Letopis Matice srpske*, g. CI, knj. 313, sv. 1-3 (1927) 364-375; Vasa Stajić, "Novi Sad, njegov magistrat i kulturna pregnuća novosadskih Srba", *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu*, knj. VI, sv. 1 i 2 (1933) 1-160; Vasa Stajić, "Dva lika iz Srpskoga Grada ili iz Petrovaradinskog Šanca", *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu*, knj. VII, sv. 1-3 (1934) 95-128: 97-122 ("Vladika Visarion Pavlović"), especially 121-122; Vasa Stajić, *Srpska pravoslavna velika gimnazija u Novom Sadu*, Novi Sad: Matica srpska 1949, 53-66: "Pravoslavna latinska škola u Novom Sadu"; ep. Sava [Vuković], *Srpski jerarsi od devetog do dvadesetog veka*, Beograd: Evro, Podgorica: Unireks, Kragujevac: Kalenić 1996, 87-88.

[56] Dimitrije Ruvarac, "Dijonisije Novaković prvi učeni srpski bogoslovski književnik, profesor, a potom vladika budimski", *Glasnik Srpske pravoslavne patrijaršije*, g. V (1924) бр. 13: 196-203, бр. 14: 216-218, br. 17: 274-277; taken from the latter and separately printed: *Dijonisije Novaković prvi učeni srpski bogoslovski književnik, profesor, a potom vladika budimski: Priložak k istoriji srpske književnosti*, Sremski Karlovci: Srpska manastirska štamparija 1924; Borivoje Marinković, "Skica za tri portreta", *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knj. XI/1 (1968) 221-250 = B. Marinković, *Zaboravljeni bratstvenici po peru*, Beograd: Službeni glasnik 2008, 151-180: 153-162: "Dionisije Novaković"; Borivoje Marinković, "Literatura o srpskim piscima XVIII stoleća: Pisac i prevodilac Dionisije Novaković (1705-1767), jedan od ranih predstavnika naše prosvećenosti", *Zbornik za istoriju Matice srpske* 10 (1974) 185-191; Miron Flašar, *Studium (liberalium) litterarum kao obrazac obrazovanja ponuđen srpskoj školi u XVIII veku*, XVIII stoleće, knj. II, sv. 2, Novi Sad: Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine, Društvo za proučavanje XVIII veka, 1997; Nenad Ristović, *Crkveni klasicizam u srpskoj književnosti* (unpublished doctoral dissertation defended at the Faculty of Philosophy of the University of Belgrade 2003), 125-150: "*Slovo o pohvalah i polzje nauk svobodnih* Dionisija Novakovića"; Vladimir Vukašinović, *Srpsko barokno bogoslovlje: Biblijsko i svetotajinsko bogoslovlje u Karlovačkoj mitropoliji XVIII veka*, Beograd, Kraljevo, Novi Sad 2008, 107-153: "Dionisije Novaković".

[57] As prefect, on 12. June 1743. Dionisije signed the testimony of Teodor Nešić; more on that: Marko Protić, "Svedodžba 'sodalsa Teodora Nešiča' iz 1743", *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu*, knj. IX, sv. 1 i 2 (1936) 94.

the Kievan Spiritual Academy, let us note, the prefect was the professor of philosophy); he ends lecturing in 1747. He was chirotonized into the position of bishop of Budim by metropolitan Pavle Nenadović on July 23th 1749 in Sremski Karlovci. He passed away on December 8th 1767 in St Andrea where he was laid to rest in the cathedral church.

Since Visarion's and Dionisije's Collegium represent the conception of university education of the Serbs it is important to introduce the facts which shed light on it. As professor of philosophy and theology, Dionisije Novaković begun his lectures (December 9th/20th 1739) with his inaugural programmatic speech in laudation of the free sciences and the usefulness they offer: "The Word on the Day of the Conception of Ever-Virgin Mary About the Laudations and Uses of the Free Sciences" ("Slovo v den začatija Presvjatija Bogorodici i Prisnodjevi Mariji O pohvalah i polzje Nauk Svobodnih")[58]. The educational system expounded in the mentioned sermon originates from the classical universal education which the medieval European universities developed as the free arts (*artes liberales*), hence, by virtue of this lecture, the modern foundation of classical and humanist sciences was laid amongst the Serbs. In other fields too Dionisije is the foundation-giver: his book *The Natural History of Philosophers* (around 1747), preserved as a copied manuscript, presents him as the founder of the natural sciences amongst the Serbs; his *Epitome* (1741) is the first Serbian liturgiology, and the *Propaedia* (1744) is his catechism. Therefore, even when theology is at hand – the activity of Dionisije is of such importance that the origination of higher theological education amongst the Serbs may be tied to the Collegium and to his person.

Since tradition is not only given but also actively acquired, we are obliged to interpretatively integrate the development of Serbian education, forcefully impeded and fragmented. A later significant event throws additional light on the *Word* of Dionisije: in Belgrade, which was liberated in 1807, the Great School was opened by a similar ceremonial inaugural sermon (August 31th 1808) "On Due Respect Toward the Sciences" ("O dužnom počitaniju k naukam"), voiced by the chief supervisor of the school **Dositej Obradović** (1739-1811).[59] Following the *Word* by Dionisije Novaković from 1739 this is the *second* text of this kind in Serbian literature, and it is therefrom that the beginning of the work of Belgrade University is counted. It seems that Dionisije gave his *Word* in the year determined for the birth of Dositej.

The exploration and understanding of the history and nature of our educational institutions is extremely important for the comprehension of our cultural self-formation, and for our self-understanding from within the relation to education, and for our answer to the question of the meaning and role of human knowledge in general.

---

[58] Dimitrije Ruvarac (1842-1931) retrieved this sermon from amongst the handwritten sermons of the renowned preacher from Šid, protopriest Stevan Urošević (around 1759-1805), and published it in the referred to work (n. 55), pp. 197-203 resp. 4-10. An exhaustive formal and substantial analysis of the speech is undertaken by M. Flašar and N. Ristović (see n. 56).

[59] The sermon was published as the sixth chapter of the second part of *Sobranija raznih nravoučitelnih veštej* entitled *Mezimac* (Budim 1818): Dositej Obradović, *Sobranije raznih naravoučitelnih veštej* / *Mezimac*, Sabrana dela, knj. 4, Beograd: Zadužbina Dositej Obradović 2008, 210-216.

Philotheos 12 (2012) 61-65

Friedo Ricken
Theologische Fakultät, Freiburg im Breisgau

Das ewige Suchen in der Natur des Menschen

Den Begriff des Menschen, der die Geschichte der abendländischen Philosophie entscheidend bestimmt hat und mit dem die Frage, was der Mensch ist, bis heute beantwortet wird, verdanken wir Aristoteles: Der Mensch ist das *zôon logon echon*, das Lebewesen, das sich durch die Sprache und die Vernunft von den Tieren unterscheidet. Auch Platon stellt die Frage nach dem Menschen, aber in anderer Form. Er fragt nicht nach dem Menschen, sondern nach dem Wesen der Seele, und er schränkt im *Symposion* diese Frage nochmals ein: Die Frage nach dem Menschen ist die Frage nach dem Eros, der Grundkraft im Menschen. Das Wesen des Menschen ist Bedürftigkeit, Sehnsucht, Verlangen, Streben. Ich möchte auf vier Formen eingehen, in denen uns dieses Bild vom Menschen in der Geschichte der Philosophie begegnet: wie es von Platon, von Plotin, von Augustinus und von Immanuel Kant gezeichnet wird.

I.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die beiden Personen, die in dem entscheidenden Abschnitt des *Symposion* das Gespräch über den Eros führen. Es sind Sokrates und die Priesterin Diotima, deren Bedeutung durch den Hinweis hervorgehoben wird, sie habe den Athenern einst bei einem Opfer einen zehnjährigen Aufschub der Pest erwirkt. Das Gespräch über den Menschen ist ein Gespräch zwischen Religion und Philosophie. Der Philosoph Sokrates ist Schüler der Priesterin Diotima; die Philosophie lernt von der Religion, aber es ist eine argumentierende Religion, die Rede und Antwort steht.

Der Eros, das Wesen des Menschen, wird bestimmt durch die Bedürftigkeit. „Aus Bedürfnis nach dem Guten und Schönen begehrt er das, dessen er bedürftig ist“ (202d). Aber nur der kann nach dem Guten begehren, der weiß, dass er bedürftig ist. Es gibt ein vermeintliches Wissen, das dem Menschen den Zugang zu sich selbst verschließt. Der erste Schritt der Philosophie ist die Kritik, die vermeintliches Wissen zerstört und den Menschen seine wahre Situation erkennen lässt. „Denn das ist ja gerade das Schlimme an der Unwissenheit, dass man, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, meint, man sei sich selbst genug. Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch nicht nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt“ (204a).

Was ist das Gute, dessen der Eros bedürftig ist? Es ist der letzte Gesichtspunkt, unter dem wir alles wählen. Wir können nichts lieben, wenn wir nicht überzeugt sind, dass es gut ist, und wir nehmen jeden Verlust in Kauf, wenn wir ihn für gut halten. Die Menschen lassen sich ihre eigenen Hände und Füße abschneiden, wenn sie das für gut halten. Das Gute wird von seiner Wirkung her bestimmt. Man strebt nach dem Guten, damit es

einem zuteilwird. Wem das Gute zuteilwird, der wird glückselig, und die Frage, weshalb man glückselig sein will, ist sinnlos. Wer das Gute liebt, will, dass das Gute ihm zuteilwird, und wem das Gute zuteilwird, der ist glückselig. Platons Analyse geht noch einen Schritt weiter. Der Mensch wäre nicht im Besitz des Guten und er wäre nicht glückselig, wenn er fürchten müsste oder gar gewiss wäre, das Gute wieder zu verlieren. Wer das Gute besitzen will, will es immer besitzen, denn ein begrenzter Besitz des Guten wäre kein Besitz des Guten. „So geht denn, alles zusammen genommen, der Eros darauf, dass einem das Gute für immer gehört" (206a).

Die Frage nach dem Guten, so betont die *Politeia* (504e-506a) ist die leitende Frage bei allem, was wir tun. Wir fragen bei allem: Wozu ist es gut? Wozu ist es gut, gerecht zu sein? Wozu ist es gut, dieses oder jenes zu wissen? Weil wir bei allem fragen, wozu es gut ist, tun wir alles um des Guten willen. Wenn wir nach dem Guten fragen, geht es uns mit einem letzten Ernst um die Wahrheit. „Und ist nicht auch das klar, dass vom Gerechten und Schönen viele nur, was so scheint, wenn es das auch nicht ist, tun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt niemanden nur scheinbares zu haben, sondern jeder sucht, was gut *ist*, den Schein aber verachtet hierbei schon jeder" (505d). Aber obwohl wir alles um des Guten willen tun und fragen, was in Wahrheit gut *ist*, können wir nicht hinreichend erfassen, was das Gute ist. „Jede Seele strebt nach dem Guten, und sie tut um seinetwillen alles. Sie ahnt, es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht imstande, hinreichend zu erfassen, was es wohl ist und zu einer festen Überzeugung zu gelangen wie bei den anderen Dingen. Deshalb verfehlt sie auch das andere, was nützlich wäre" (505de).

Der Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, ist die Frage nach dem Wissen des Philosophenherrschers. Der Herrscher des idealen Staates muss Sorge tragen für die Gerechtigkeit und alle anderen Tugenden. Das kann er nur, wenn er weiß, wozu das sittliche Handeln gut ist. Was Gerechtigkeit und die anderen Tugenden sind, hat erst der erkannt, der weiß, wozu sie gut sind. „Ich glaube also, dass Gerechtes und Schönes, wenn man nicht weiß, inwiefern beides gut ist, keinen geeigneten Hüter haben werden an dem, der das nicht weiß; ich vermute vielmehr, dass niemand beides vorher hinreichend erkennen wird" (506a).

II.

Plotins erste Schrift *Das Schöne* (I 6 [1]) greift die Grundgedanken von Platons *Symposion* auf; auch hier geht es um den Eros. Plotin analysiert das erotisch-ästhetische Erlebnis, und im Mittelpunkt steht die Frage, was die Ursache dieses Erlebnisses ist. Die Schrift beginnt mit einer Phänomenologie, die die verschiedenen Bereiche des Schönen aufzählt: „Das Schöne findet sich am meisten im Bereich des Gesichts; es findet sich auch im Bereich des Gehörs, bei der Fügung der Wörter und in der gesamten Musik […]; es finden sich aber auch, wenn wir von dem Wahrnehmungsbereich nach oben fortschreiten, schöne Beschäftigungen, Handlungen, Zustände, Wissenschaften und endlich die Schönheit der Tugenden". Plotin fragt: „Was ist denn nun dasjenige, welches bewirkt, dass die Leiber dem Blick schön erscheinen und dass das Gehör die Töne als schöne bejaht, und wie kommt weiterhin die Schönheit all dessen zustande, was mit der Seele zusammenhängt?" (1,1-2).

Jedes erotisch-ästhetische Erlebnis, so Plotins Antwort, ist eine Erfahrung des Transzendenten, das das Schöne und zugleich das Gute ist, und es ist eine Erinnerung der Seele an ihr eigenes Wesen durch die Begegnung mit dem, was ihr verwandt ist. „Wir be-

haupten nun, wenn die Seele das ist, was ihr wahres Wesen ist und das heißt: auf der Seite der Wesenheit steht, die in der Welt die obere ist, so ist es das Verwandte oder auch nur die Spur des Verwandten, dessen Anblick sie erfreut und erschüttert; sie bezieht das auf sich selbst und erinnert sich ihres eigensten Wesens, dessen, was sie in sich trägt“ (2,10).

Aber wie kann das Transzendente in den sichtbaren Dingen erfahren werden? Wie ist es möglich, dass die schönen Dinge, die wir sehen, der jenseitigen Schönheit ähnlich sind? „Das geschieht, so lehren wir, durch Teilhaben an der Gestalt (*metochê*$_i$ *eidous*)“ (2,11). Die Gestalten, welche die sinnlich wahrnehmbaren Dinge schön machen, sind nur „Abbilder, gleichsam entsprungene Schatten, die in die Materie hinabgehen“. Sie verursachen, dass die sinnlich schönen Dinge „wohlgeformt sind und ihr Anblick erschüttert“ (3,18). Der Weg führt vom Abbild zum Urbild, zu einem Letzten, das allen Dingen die Schönheit spendet, das in sich selbst und von keinem anderen abhängig ist, das nur schenkt und selbst nichts empfängt. Alles hängt von ihm ab und schaut zu ihm auf und *ist* und lebt und denkt auf es hin. Wer es schaut, ist selig und wird ihm ähnlich.

Der Weg führt über das mit den Sinnen wahrnehmbare Schöne hinaus. Es ist nicht der Weg des rationalen, begrifflichen Denkens, sondern der Weg des Sehens. Über dem sinnlich wahrnehmbaren Schönen ist das sittlich Schöne. Wie über das sinnlich Schöne nur sprechen kann, wer es gesehen hat, so kann über das Leuchten der Tugend nicht sprechen, wer ihre Schönheit nie gesehen hat; „vielmehr muss man sehend sein mit dem Vermögen, mit dem die Seele derartige Dinge schaut“ (4,19). Jeder Mensch hat dieses Sehvermögen, aber nur wenige gebrauchen es. Das innere Sehvermögen wird geweckt durch den Weg der Einkehr und der Läuterung. „Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, dass du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer […]: meißle auch du fort, was unnütz, und richte, was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell […] bis dir hervor strahlt der göttliche Glanz der Tugend […] Bist du das geworden und hast es erschaut, bist du rein und allein mit dir selbst zusammen […] bist ganz und gar reines wahres Licht […] allein ein solches Auge schaut die große Schönheit“(9,41f.).

III.

Bei Platon und Plotin erfährt der Mensch seine Bedürftigkeit im erotisch-ästhetischen Erlebnis; bei Augustinus erlebt er sie in der Konfrontation mit dem Tod. Der Tod wird im Licht der biblischen Botschaft gesehen; dem Verlangen nach Unsterblichkeit ist die Erfüllung verheißen, und so wird der Eros zur Hoffnung. Der Inhalt der biblischen Verheißung übersteigt das menschliche Begreifen; dennoch ist diese Hoffnung eine Hoffnung, die Verstehen sucht; Augustinus versucht das, was er glaubt und hofft, nach dem Maß der menschlichen Fassungskraft zu denken.

Im 9. Buch seiner *Confessiones* berichtet Augustinus von einem Gespräch mit seiner Mutter in Ostia etwa zwei Wochen vor deren Tod. Gegenstand ist das ewige Leben der Heiligen und Ausgangspunkt die Verheißung der Schrift, wie Paulus sie im Anschluss an den Propheten Jesaja formuliert: das Leben, das „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gedrungen ist“ (Conf.10,21; vgl. 1 Kor 2,9; Jes 64,3). Dennoch verlangt das Herz danach, die Verheißung, soweit es dem Menschen möglich ist, auch denkend zu erfassen.

Wie Platon und Plotin, so beschreibt auch Augustinus einen Aufstieg. Er führt von der Bewunderung der sichtbaren Welt nach innen. Wir „kamen in unseren Geist und überstiegen ihn“ (*venimus in mentes nostras et transcendimus eas*; 10,24) dorthin, wo die

Weisheit und das Leben ist, „durch die alles jenes entsteht, das, was gewesen ist und das, was sein wird“, die Weisheit, die „selbst nicht entsteht, sondern so ist, wie sie gewesen ist, und so wird sie immer sein. Vielmehr ist das Gewesensein und das Zukünftigsein nicht in ihr, sondern allein das Sein, weil sie ewig ist; denn das Gewesensein und das Zukünftigsein ist nicht ewig“ (10,24).

Der Aufstieg endet nicht in einem begrifflichen Erfassen; die ontologische Reflexion über das zeitliche und ewige Sein führt vielmehr zu einem Erlebnis, welches das Begreifen übersteigt. „Und während wir reden und gierig nach ihr [der ewigen Weisheit] verlangen, berühren wir sie sanft in einem vollen Schlag des Herzens“ (10,24)[1]. Der Satz erinnert an die Stelle im *Siebten Brief*, wo Platon die Erkenntnis des höchsten Prinzips beschreibt. „Es lässt sich in keiner Weise wie die anderen Erkenntnisse in Worte fassen, sondern aus der langen Beschäftigung mit der Sache entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele“ (Ep.7,341b). Die Erleuchtung setzt die Arbeit des Begriffs voraus, aber sie ist nicht deren Ergebnis, sondern sie kann nur als Geschenk erlebt werden. Augustinus beschreibt dieses Erlebnis in einer dialektischen Sprache: als ein sanftes Berühren und zugleich als einen Schlag, der mit seiner ganzen Wucht das Herz des Menschen trifft.

IV.

Platon sieht das Wesen des Menschen im Eros, und der Eros ist „immer Hausgenosse der Bedürftigkeit“ (Symp.203d3). Der Begriff des Bedürfnisses findet sich auch in der Philosophie Immanuel Kants. „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist“ (KpV, AA V 25,12-15). Glückseligkeit, die Befriedigung aller unserer Neigungen, ist nicht ein Besitz des Menschen; vielmehr ist er als endliches Wesen der Glückseligkeit bedürftig. Aber Kant spricht von Bedürfnis nicht nur im Zusammenhang der Neigungen, d.h. des unteren Begehrungsvermögens; er kennt auch „ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“ (KpV, AA V 142,19).

Die Moral, so heißt es in der Vorrede zur ersten Auflage der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, bedarf zum sittlichen Handeln keines Zwecks; ihr genügt das Sittengesetz, der Kategorische Imperativ. „Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen“ (RGV, AA VI 5,1-7).

Dieser Zweck ist das höchste Gut in der Welt. Es ist die Vereinigung aller Zwecke, die wir haben *sollen* (die Pflicht), mit den Zwecken, die wir *haben* (die Glückseligkeit), die „Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückse-

[1] attigimus eam modice toto ictu cordis; vgl. Conf. 7,17,23 ictu trepidantis aspectus.

ligkeit) zusammen vereinigt in sich enthält“ (ebd. 5,7-11). Zur Möglichkeit des höchsten Gutes müssen wir ein moralisch vollkommenes und allmächtiges Wesen annehmen, denn nur ein solches Wesen ist imstande, die beiden Elemente des höchsten Gutes, Sittlichkeit und Glückseligkeit, miteinander zu verbinden. Das höchste Gut in der Welt ist eine Idee, „aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer: weil sie unserem natürlichen Bedürfnisse zu allem unserem Tun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde“ (ebd.5,16-19).

Die praktische Vernunft, so lassen diese Überlegungen sich zusammenfassen, erschöpft sich nicht darin, das Sittengesetz, den Kategorischen Imperativ, vorzuschreiben; sie fragt auch, was dabei herauskommt, wenn wir das Sittengesetz befolgen. Wir haben ein natürliches Bedürfnis, bei allem, was wir tun, einen letzten Zweck zu denken, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann. Wir fragen bei unserem Handeln immer nach dem letzten Zweck unseres Handelns. Wird dieses natürliche Bedürfnis nicht befriedigt, so ist das ein Hindernis für den Entschluss zum sittlich guten Handeln. Der Entschluss zum sittlichen Handeln ist von der Vernunft geboten; also ist es auch geboten, die Hindernisse zu beseitigen, die diesem Entschluss entgegen stehen. Es ist also geboten anzunehmen, dass unser Handeln einen letzten Zweck hat, d.h. der Verwirklichung des höchsten Gutes dient. Wir müssen, um uns vorbehaltlos zum sittlich guten Handeln entschließen zu können, annehmen, dass das höchste Gut möglich ist, und das bedeutet wiederum, dass ein moralisch vollkommenes und allmächtiges Wesen existiert, das die beiden Elemente des höchsten Gutes, Tugend und Glückseligkeit, miteinander verbinden, also die Glückseligkeit entsprechend der Glückswürdigkeit zuteilen kann. Die Haltung, die uns dazu befähigt, ist der Glaube.

„Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann“ (KU, AA V 471,3-472,2). Die theoretische Vernunft, so argumentiert Kant, kann weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit der Existenz Gottes erkennen, aber die praktische Vernunft fordert, seine Existenz anzunehmen, weil sie eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit des höchsten Gutes ist. Die Vernunft verhält sich nur dann moralisch, wenn sie an die Existenz Gottes glaubt; nur durch diesen Glauben gewinnt sie die Kraft zur Entscheidung für das sittlich Gute; der Unglaube lähmt die praktische Vernunft. „Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht *einzusehen* ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen)“ (ebd.472,2-5). Die Beförderung des höchsten Gutes in der Welt ist Pflicht; diese Pflicht kann ich nur erfüllen, wenn ich die Verwirklichung des gebotenen Zieles für möglich halte; ich kann sie nur dann für möglich halten, wenn ich annehme, dass die für die Verwirklichung des Zieles notwendigen Bedingungen erfüllt sind. Ohne den Glauben verliert die praktische Vernunft das Vertrauen zu sich selbst und damit die Kraft, sich für das sittlich Gute zu entscheiden. Der Glaube „ist ein Bedürfnis der reinen *praktischen* Vernunft, auf einer *Pflicht* gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstand meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern“ (KpV, AA V 142,19-21).

Philotheos 12 (2012) 66-77

Krzysztof Narecki
Institute of Classical Studies, The John Paul II Catholic University of Lublin (KUL)

The Image of the River in the Fragments of Heraclitus

Heraclitus of Ephesus, who reached his prime (*akme*) by the time of the 69th Olympic Games (504/3-501/0), has always been, and will remain a controversial figure in the history of philosophy. Even the people of Antique era referred to him by the nicknames of ὁ σκοτεινός (Latin *obscurus*, 'obscure') and ὁ αἰνικτής ('telling riddles', 'puzzling'). This comes as no surprise, since the way in which Heraclitus expressed his thoughts is extremely vague and enigmatic. For this reason, thus-far studies of the Heraclitean philosophy reveal significant problems in its interpretation. The Ephesian has been constantly challenging the creativity of interpreters, both in the Antiquity and today, and it is often difficult to find two researchers who can reach agreement in their interpretations. In his canonical collection entitled *Die Fragmente der Vorsokratiker*[1], Hermann Diels included about 130 fragments from Heraclitus of Ephesus[2], but this publication has not solved decidedly the issue whether these are original words of Heraclitus, or they constitute a paraphrase or addition made by some other Antique author, whose work incubated these precious fragments. Their translation and interpretation also pose serious problems, as rightly remarked by Aristotle, who was first to discuss the matter in his *Rhetorics* (1407 b). To translate often means to adopt one's own subjective point of view, or to support someone else's proposals.

Methods available in numerous scientific disciplines have been applied in order to uncover the core of the Heraclitean philosophy. At the same time, it seems that the first, cardinal step on the way to the understanding of Heraclitus' theory of divinity (Logos), cosmos and man is to realize the role of the formal factors that organize the philosopher's way of thinking. In almost each case the formal presentation of abstract ideas is effected by means of a concrete image, which the philosopher took from the reality outside and inside the human being. More often than not the image is evoked through comparison, and sometimes it takes on the form of an independent

[1] The first four editions (Berlin 1922[4]) were exlusively the work of H. Diels. From the fifth edition onwards, H. Diels' name on the title page was accompanied by W. Kranz, who considerably reorganized the collection in the following editions (the fifth of 1934 and the subsequent ones), published under the title: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. 1-2, Berlin 1956[8], Dublin-Zürich 1966[12]. The fragments quoted from Heraclitus are taken from the eighth edition of the collection (also referred to by the initials DK). Their translations are provided by the author [KN], unless stated otherwise.

[2] However, already in the 1st edition of *Die Fragmente der Vorsokratiker* H. Diels doubted the authenticity of the fragments from 126a onwards. He remarked that fact using the expression: 'unechte' oder 'falsche'.

sentence so that it implies and highlights an underlying message of more general nature. The above is especially true about the so-called Heraclitus' gnomic utterances[3]. Among these, there falls one of three fragments (B 91) that feature the image of the "river" (ποταμός).

It must me emphasized at the very beginning that the image of the river plays an extremely important role in the philosophy of Heraclitus. As it may be inferred from most works discussing the problem of the river in the Heraclitean conception of the cosmos, whose physical substance is made of fire (πῦρ). There is no fixed being[4], there is only the constant becoming of things, since in the world everything dissolves, everything flows, and nothing stays unchanged. This idea has been put into the famous – mostly thanks to Plato – sentence "everything flows" – πάντα ῥεῖ (or: πάντα χωρεῖ), which is recognized generally as a symbol (or to put it in modern terms, a "trade mark") of Heraclitus' philosophy[5], with the special emphasis on his doctrine of flux[6]. About all things it is possible to say that they are and are not at the same time, since you cannot step twice even to the same river, for fresh waters are ever flowing in upon you (let alone that even the one who steps into the river cannot escape being changed). Thus, the whole world appears to be like the one huge river, which is in continuous, everlasting flow. The waters keep falling down all the time, just to be moving up perpetually again (see B 60: "the way up and the way down are one and the same way" – ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή) in an eternally repeated cycle. This is because everything is subject to continuous flux, and what people see as fixed things, a sage conceives as eternal passage, change, mixing and dissolution. The sole invariable element of the reality is the constant flux and flow[7].

---

[3] See U. Hölscher, *Paradox, Simile and Gnomic Utterance in Heraclitus*, [in:] *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by A. P. D. Mourelatos, Garden City-New York 1974, pp. 214-228.

[4] Apart from solid, ingenerate and indestructible *arche*, that is fire identical with the Logos.

[5] This is borne out by the fact that the only quotations included in the *Oxford Dictionary of Quotations*, Oxford 1979[3], p. 246, under the heading "Heraclitus" are two of his sayings: "everything flows and nothing stays" and "you can't step twice into the same river".

[6] As rightly pointed out by A. Wasserstein (*Pre-Platonic Literary Evidence for the Flux Theory of Heraclitus*, [in:] *Proceedings of the 12th International Congress of Philosophy*, vol. XI, Firenze 1960, p. 185), the phrase πάντα ῥεῖ is regarded "not only as a picturesque expression which might have more or less precise or vague connotations in different contexts, but as the statement of a fundamental insight which determined […] the epistemological, metaphysical and logical views of Plato". However, the opinion that the flux doctrine was developed by Heraclitus is not supported unanimously. In the opinion of K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1959[2], p. 206 ff.), it is not to be found among the fragments. On the contrary, the fragments show that Heraclitus taught about the continuity and constancy of flux and about unity among diversity. The conviction that Heraclitus' philosophy did not know the flux theory was also expressed by G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954). We find it difficult to agree with this point of view, in the light of the convincing evidence from Epicharm, whose fragment B 2 constitutes a form of comment to the Heraclitean doctrine of the continuity of flux – see K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, p. 109 ff.

[7] In the literature of the subject, especially in the English language works, the adequate term used to denote the eternal, everlasting change to which the whole cosmos is exposed is 'flux'. This term is often found in the titles of works on the related topics, e.g.: A. Wasserstein, op. cit., pp. 185-190; W. K. C. Guthrie, *Flux and Logos in Heraclitus*, [in:] *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by A. P. D. Mourelatos, Garden City-New York 1974, pp. 197-213; D. Wiggins, *Heraclitus' Conceptions of Flux*, *Fire and Material Persistence*, [in:] *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum, London 1982, pp. 1-32; N. Reshotko, *Heraclitean Flux in Plato's Theaetetus*, „History of Philosophy Quarterly", 11 (1994), pp. 139-161.

Is this the crux of Heraclitus' vision of reality, and is this vision so overtly inferable from his own statements? We will try to determine this by analyzing three most important, and also the most difficult, fragments from the Ephesian: B 12, B49a and B 91. The main subject matter presented in these sentences is the flux, depicted by means of the river image[8]. We are fully aware of the main limitation that the interpretation of Heraclitus has to face: it is impossible to establish beyond doubt the end to which he employed his favourite metaphor. To make matters worse, we are not always convinced of the credibility of the Ancient sources, or the interpretations imposed by the tradition. The issue of the credibility of fragments has already been subject to detailed research on a number of occasions in modern times, and so we exempt ourselves from discussing it any further. In keeping with the dominant view of interpreters, we accept it as credible that all the three fragments under discussion are, at least in part, Heraclitus' own words[9].

Before we proceed to the analysis of two fragments that make direct reference to the issue of flux in its broader (cosmic) dimension (B 49a, B 91), we first need to explain the role of the comparison of the soul to the river used by Heraclitus in fragment B 12. To allow the reader to juxtapose all the three excerpts against each other, we present all of them below in the original order, in Greek and in English translation.

B 12 περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς, λέγων οὕτως· «Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται».

(Arius Didymus apud Eusebium, *Praeparatio evangelica* XV, 20 = Diels, *Dox. Gr.*, p. 471 = DK, p. 154)

"Presenting the doctrines of Zeno regarding the soul in order to compare them with the views of other philosophers of nature, Cleanthes says that Zeno calls the soul a sensitive [i.e. able to perceive sensations – K. N.] "exhalation": it is because Heraclitus, when wishing to demonstrate that the souls evaporating upwards are always intelligent, compared them to rivers, speaking as follows:

[8] A lot of commentators, who juxtapose the three fragments containing the river image metaphor, encounter problems with establishing a hierarchy of relations between them all. Some reject fragment B 91 in favour of B 12 (a view held, among others, by M. Marcovich, *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by [...], Merida 1967, pp. 194-214). Others, on the contrary, are ready to see B 12 as a version of B 91 (e.g. D. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1, London 1970, p. 414).

[9] This opinion is shared, among others, by: H. Diels, W. Kranz, W. K. C. Guthrie, J. Bollack, H. Wismann, M. Conche. An interesting solution is put forward by M. M. Mackenzie (*Heraclitus and the Art of Paradox*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 6 (1988), pp. 1-5): acknowledging the authenticity of all three fragments, he demonstrates that from the logical point of view they should be ordered as follows: B 91, B 49a, B 12. In the conclusion he writes (p. 4): "The connection between the three fragments that I have offered shows how the fragments could be retained, and arranged in an argumentative sequence, moving from pre-philosophical assumptions to a formal grasp of the dangers of contradiction." The latest position known to us is the extremely detailed study by L. Tarán (*Heraclitus: the River-Fragments and their Implications*, „Elenchos", 20 (1999), p. 10 ff.), who opts for the authenticity of only two fragments: B 12 and B 91, on the basis of his detailed comparison and contrast of the rich literature of the subject.

'What steps into the same[10] rivers, newer and newer waters flow over; and souls evaporate from the moisture.'"

B 49a ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

(Heraclitus Hom., *Allegoriae = Quaestiones Homericae* 24, 5 = K, p. 161)

"We step and do not step into the same rivers, we are and are not."

B 91 «ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῶι αὐτῶι» καθ΄ Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν <τῆς αὐτῆς>· ἀλλ΄ ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς «σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει» (μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ΄ ὕστερον, ἀλλ΄ ἅμα «συνίσταται καὶ ἀπολείπει») «καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι».

(Plutarchus, *De E apud Delphos* 18, p. 392 B = DK, p. 171)

"It is impossible to step into the same river twice", said Heraclitus, nor is it possible to touch mortal substance twice in its fixed (same) state, since owing to the violence and quickness of the change [sc. of the river?/ substance? – KN] "it disperses and it fuses together anew" (or rather not anew and not later, but all at the same time "it comes together and flows away"), "approaches and moves off."

In Plato's interpretation, accepted and revised by Aristotle, Theophrastus and the Ancient Doxographers, the image of the river, present in the three fragments above, was instrumental to Heraclitus in his effort to emphasize the constant nature of flux taking part in every individual thing. This way of understanding Heraclitus is mirrored in the above-mentioned formulation of πάντα ῥεῖ – "everything flows", all things are in a continuous, everlasting flow, like the river[11]. This interpretation by Plato was also accepted by his disciple Aristotle. He openly declared that a lot of things that are considered fixed and stable undergo invisible or unnoticeable changes[12].

---

[10] In almost all translations and comments, the phrase τοῖσιν αὐτοῖσιν is set against "rivers". One has to remember, though, that Heraclitus often used syntactic ambiguity in other fragments (e.g. B 1), and it is also possible to have one in the form τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν – "on the same people stepping" into "the rivers". This – undeniably intriguing – solution was proposed by Ch. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, an Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979, p. 167 f.), and later on supported by D. Sider (*Word Order and Sense in Heraclitus: Fragment One and the River Fragment*, [in:] *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris, Athens 1989, p. 365 f.). According to the latter scholar, the ambiguous syntax allows the interpretation under which both "rivers" and "people" undergo the same process of flux, but "rivers" change much faster and in a more noticeable manner.

[11] Plato, *Cratylus* 402 A: Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι «πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει», καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς «δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης» – "Heraclitus explains it in some way that «all things flow and nothing stays intact», and comparing beings (actual things) to the current of the river, he adds that «you cannot step twice into the same river»." See *Theaetetus* 160 D: Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα [...] – "So you said excellently, that knowledge is nothing but a perception. And Homer, Heraclitus and all others thinking this way agree that all things flow like water in streams [...]"; *Cratylos* 401 D: ὅσοι δ΄ αὖ «ὠσίαν», σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ΄ Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν – "And those who coined the name «ōsia» are most likely to have thought, similarly to Heraclitus, that all things are in constant motion and nothing remains in the same place."

[12] Aristoteles, *Physica* 253 b 9 ff.: καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ΄ οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν – "There are even those that claim that not only some things, but that all things are always in motion, but it skips the perception of our senses." [transl. K. Leśniak]. See *De anima* 405 a 28 f.: ἐν κινήσει δ΄ εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί – "Heraclitus, as many others, thought that things are in motion."; *Topica* 104 b 21 f.: πάντα κινεῖται, καθ΄ Ἡράκλειτον – "everything is motion, according to Heraclitus"; *Metaphysica* 987 a 32 – b 1: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον

However, it is impossible to answer decisively if Heraclitus himself believed without reservation in the truth of this thesis, or in its universal appeal. The decisive answer is even less possible in view of the fact that we do not have any other fragments – apart from the ones quoted above – that would make mention of the constant flux. What is more, the Ephesian never reaches the degree of generalization proposed by Plato and Aristotle, for whom the image of the river illustrates the situation of the whole real world. It is Cleanthes' remark (B 12) that defines the scope of the discussion. Thus, Heraclitus of Ephesus does not utilize the image of the river as a metaphorical representation of the way in which the cosmos exists (as Plato and Aristotle believed). What he does, in fact, is compare souls to rivers, which allows him to restrict the scope of the comparison to the sphere of anthropology and epistemology. This restriction cannot be uncontroversial, if most researchers fail to see the soul-river relation and only focus on the universally understood, central image of the river[13]. Perhaps the observations relating to the restricted point of view will help us understand the sense of the questioned relation[14]. It seems that the author of a recent interpretation, according to which the text by Eusebius included one more element – the missing word ἐμβαίνουσι put between τοῖς ποταμοῖς and λέγων ("Heraclitus compared souls to people bathing in rivers")[15], tries his best to disclose the sense of the comparison. But J. Mansfeld's use of an amendment to the text makes his solution unconvincing.

How to understand the scene of bathing in rivers, then? First of all, one has to keep in mind the importance of the soul's attributes presented in the introduction to the fragment B 12 proper: αἴσθησις denotes the action of the soul's memorization of all sensa-

---

Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης [...] – "In his youth [Plato] was first attracted by Cratylus and adopted the opinion of Heraclitus, that if all things perceptible through physical sensations are in constant flow, the knowledge of them is unattainable".

[13] The list of advocates of the traditional interpretation of fragment B 12 (the river illustrates the constant flow and flux of all things) includes: E. Zeller (in: E. Zeller, W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6 Aufl., hrsg. v. W. Nestle, Bd. I, Leipzig 1919-20, p. 796 ff.); W. Nestle, ibid., p. 798; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1892 [1908[2]], p. 449 ff.; 488 ff.

On the contrary, K. Reinhardt (op. cit., p. 177; 206 f.) interpreted the image of the river as a metaphor explaining the Heraclitean theory of physics: "das Mass des Meeres bleibt dasselbe während der Stoff fortwährend wechselt [...] das Wasser fliesst vorüber, aber der Fluss bleibt stets derselbe"; "Beharren im Wechsel [...] μέτρον im μεταβάλλειν [...]".

This view was further upheld by G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., pp. 366, 377 f.): "The preservation of the river's identity and name, in spite of the constant change of its parts, is due to the regularity and balance of that change, just as the preservation of a κόσμος is due to the μέτρα [...]"; "The river-image illustrates the kind of unity that depends on the preservation of measure and balance in change." Also see: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1960[2], p. 198; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, transl. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, p. 200.

M. Marcovich (op. cit., p. 213) attempts to interpret the image of the river as "another example of coincidentia oppositorum, in this case of the opposites the same and other, different: "The opposites τὸ αὐτό and ἕτερον are two inseparable parts of the same whole (river), as are name of a thing [...] and its contents [...]."

A. Patri considers the fragment from the perspective of human existence (*Note sur la symbolique héraclitéenne de l'eau et du feu*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 63 (1958), p. 130 f.). He makes an assumption that these are souls that bathe in the rivers and leave them.

[14] This point of view is rejected, among others, by G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 370 f.) and Ch. Kahn (op. cit., p. 260). Others remains silent about Cleanthes's comparison. (e.g. M. Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p. 206).

[15] J. Mansfeld, *Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers*, „Mnemosyne", 20 (1967), p. 16.

tions, while ἀναθυμίασις tells us about how the soul comes into being, as reflected also in the final part of fragment B 12 (also see B 36 and B 77a). In this way the participle ἐμβαίνουσι, functioning as dative plural neuter[16], may denote the content of experienced sensations, which "submerge" in continuously refreshed (thanks to the constant metabolic process) streams of the fluid circulation system in the human body[17]. If this is so, there are no reasons to assume that ποταμοῖσι are actually existing rivers. Such an assumption would also stand in contradiction to the image evoked by the word *anathymiasis*. Thus, what we have here is a Heraclitean analogy of the river, used as the opening lines of fragments B 12 and B 49a. Later on, the perceived sensations transform certain movable parts of liquids in the consciousness, which is referred to as the *psyche*. The rational soul comes into being and grows on the way up: moving away from moisture towards dryness. The more advanced stage achieved on this way, the more intelligent the soul. And the reverse is also true: the change from the dry soul into moisture leads up to its decline and demise. The movement up, expressed by the prefix ἀνα- in the verb ἀναθυμιῶνται corresponds to the movement in the opposite direction (as implied by the adverb κάτω in fragment B 60); the one that leads towards moisture. We can see, therefore, that the process of the intelligent soul's coming into existence is framed by two dimensions: cosmic (vertical movement) and human (horizontal movement), governing the layer of sensations. Where these two spheres meet, there grows the true human thought (knowledge), since the physiological life would rid man of the benefits drawn from the information comprised in sensations, unless the process of evaporation had saved this information from the annihilating power of moisture (ἀπὸ τῶν ὑγρῶν).

It would be a grave mistake to ignore in our analyses the excellent structural make-up of fragment B 12, with the special emphasis on its first sentence. Four datives in sequence: ποταμ-οῖσι τ-οῖσι αὐτ-οῖσι ἐμβαίν-ουσι are probably meant to evoke the image of the undisturbed flow of water (circulation of fluids in the body), with the use of rhythm and assonance of four virtually identical endings (separated with a dash from their stems in the examples above). The effect of continuous water flow is also strengthened by expressive comparisons: ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα[18], and the two parts of the sentence (1. ποταμοῖσι ... ἐμβαίνουσι; 2. ἕτερα ... ἐπιρρεῖ) contain the identical number of syllables (13). Thus, fragment B 12 constitutes a rhythmical and well-balanced sentence[19], in which dative forms imitate the flow of water down the river, while the plural form of the Subject (*hetera*…) evokes the image of the flow of new waves from the higher part of the river.

If we adopt the image presented above to the description of the human being (that is to the sphere of physiology and cognition), we will reach the conclusion that the internal structure of the human body and his identity remain unchanged (in the form of undisturbed stream of physiological changes and sensations), despite the continuous renewal

[16] This interpretation is suggested by J. Bollack and H. Wismann in the monograph *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, p. 88.

[17] See H. Wismann, *Le fleuve d'Héraclite. Les trois fonctions de l'analogie*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 95 (1970), p. 14.

[18] According to G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 378) – this repetition "strongly suggests the regularity" of the water flow in the river.

[19] See M. Marcovich (*Heraclitus*, op. cit., p. 212). This aspect was also highlighted by Ch. Kahn (op. cit., p. 167 f.).

of the content of the stream. As long as this structure preserves its balance, the human being remains the human being (as a fixed model).

In our opinion, it is also imperative to realize how this balance is preserved. Although not named overtly, but implied by the sophisticated structure of the sentence, the measure of the flow, defined in some other of Heraclitus' works as the logos (see e.g. B 31) is nothing but the presence of the Logos-Fire, which enables excellent functioning of the human body. According to Heraclitus, everything that happens in this world is thanks to the L(l)ogos[20], which means it happens in a necessary manner. The traces of the Logos are also to be seen in the necessary and irrevocable process of changing water into a dry soul, and the other way round. This is a human, miniature version of the two-fold, cosmic way of Fire: down and upwards (B 31, B 60). No one can exist outside this everlasting process, reach beyond the absolute measure that confines the world – the Logos, or pass the borders represented by the river banks, mentioned in fragment B 91.

Among the various extant versions of this fragment there is one that deserves best to be regarded as authentic: the one placed in Plutarch's dialogue *De E apud Delphos*[21]. Most authors who quote these words of Heraclitus, including Plutarch[22], present his famous saying in a more or less faithful way[23]. The oldest of them, Plato, adapts the fragment to the style of his dialogue (observe 2 person sing.), putting the prepositional construction at the front[24]. To highlight the radical view of Cratylus, who stated that it is impossible to step into the same river even once, Aristotle only changes the word order, putting the adverb "twice" – δίς to the initial position in the sentence[25].

A short comment by Plutarch, following fragment B 91, contains three pairs of antithetical verbs: σκίδνησι – συνάγει¸ συνίσταται – ἀπολείπει and πρόσεισι – ἄπεισι. Some researchers consider them to be the original traces of the fragment[26]. However,

---

[20] When written with the capital "L" the Logos corresponds to the divine, universal and intelligent "Law" governing any kind of being, whereas the lower case version refers to "a measure, proportion or other quantitative relation", an attribute relating to the nature of fire. Seen on the cosmic scale (B 30), fire undergoes changes within some fixed limits (B 31), which are defined by "logos – measure"; see K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, op. cit., p. 61 ff., especially pp. 91-93.

[21] Among those researchers who question the authenticity of fragment B 91, regarding it as a free interpretation of B 12, are: M. Marcovich (*Heraclitus*, op. cit., p. 206), G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 374 f.; 381); see K. Reinhardt (op. cit., p. 207).

[22] Plutarchus, *Aetia physica* 912 A: «ποταμοῖς γὰρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης» ὥς φησιν Ἡράκλειτος¸ ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα – "«For you could not step twice into the same rivers» – as Heraclitus has it – since fresher and fresher waters come by"; Plutarchus, *De sera numinis vindicta* 559 C: ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον (frg. B 91) ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαλόντες¸ εἰς ὃν οὔ φησι δὶς ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν – "Otherwise, unaware of it, we put all the things in Heraclitus' river, into which – as he says it – no one can step twice, since everything is in motion and constantly changes its nature."

[23] Not all researchers are ready to acknowledge the fragment's authenticity. Among the opponents is T. M. Robinson, whose opinion on the subject reads as follows: "I am inclined, with many, to place fr. 91a among the 'questionable' fragments, as a well-intentioned but at best partially successful attempt to catch, in summary form, the import of a famous Heraclitean image […]" – *Heraclitus: Some Soundings*, [in:] *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, ed. by D. E. Gerber, Chico (Calif.) 1984, p. 238.

[24] Plato, *Cratylus* 402 A: δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

[25] Aristoteles, *Metaphysica* 1010 a 11 ff.: ὃς (sc. Κρατύλος) τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον¸ καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι **δὶς** τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς (sc. Cratylus) γὰρ ᾤετο οὐδ΄ ἅπαξ – "Finally, he (sc. Cratylus) thought that we should not say anything; he only kept moving his finger, and he had it against Heraclitus for his statement that no one can step into the same river twice, since – in Cratylus' opinion – it is impossible to step to the river even once."

[26] This opinion is shared, among others, by: G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 381 ff.); G. S. Kirk, J. E. Raven, op. cit., p. 196; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I,

the classification of the verbs in the pair above still raises doubts and cannot be settled once and for all. Thus, one may be better off making no such far-fetched assumptions as M. Marcovich's, whose thorough analyses led him up to the rejection of all these verbs as being non-Heraclitean[27]. We feel far more attached to the position taken by T. M. Robinson, in whose opinion Plutarch may have taken out all these pairs from various places in Heraclitus' work (not without alterations, though), in order to describe changes to which "mortal substance" (θνητὴ οὐσία) is exposed[28]. In fact, all sorts of antonymous pairs may be associated with Heraclitus and attached to many fragments without noticeable change in meaning. Let us leave aside problems relating to the latter part of fragment B 91, and focus on its cosmological message.

The river symbolizes the realm of things as a whole (i.e. the whole universe in the Heraclitean sense) in the process of flux. Only this interpretation offers a chance of explaining the singular form of ποταμῷ, in juxtaposition with the plurals of fragments B 12 and B 49a[29]. The phrase we know from fragment B 50: ἓν πάντα εἶναι (also see B 10: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα) suits exactly the image of the river, since its waters are nothing but πάντα, whereas ἕν corresponds precisely the concept of the undisturbed river of the world (cosmos), which sustains the unity of the whole cosmos, irrespective of the flow of time, in the logical (based on the Heraclitean theory of opposites) and material (based on fire) aspect of the cosmos. Both these aspects are mirrored in the image of the river. Thus, how to interpret the image? Taking into account plentiful evidence in favour of the claim that the Heraclitean conception of the world is based on the identity of opposites and the movement it triggers, we are convinced that the same kind of imagery is employed by Heraclitus to illustrate the notion of the river of the world. What is more, this latter image covers the whole realm of things and stands at the top of all other examples of the identity of opposites (used by Heraclitus in his other works)[30]. Therefore, we may assume that the river banks are logical counterparts of the two main physical opposites of fire and "non-fire" (i.e. everything that is not fire), which are indispensable (necessary) to evoke the endless process of creation of the cornucopia of things. As a result, each and every moment the world is being transformed, like the continuously flowing waters of the river, refreshed in such a way that no one can step into the same river twice, since any time we step into it again, we step into the refreshed stream. Only the river banks stay intact. Their existence and pressure against the stream of water brings about its continuous movement and change. At the same time, the flowing water sustains the space (opposition) between the banks, shapes its

---

Cambridge 1962, p. 441. K. Reinhardt (op. cit., p. 207 ff.) only accepted the second and the third pair, while H. Diels and W. Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., p. 171) – the first and the third.

[27] M. Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p. 208 f.

[28] T. M. Robinson, op. cit., p. 239 f. The rightness of this solution is also further supported by J. P. Hersbell's *Plutarch and Heraclitus*, „Hermes", 105 (1977), pp. 179-201, where the author concludes, on the basis of his in-depth analysis of Heraclitus' legacy left in the works of Plutarch, that the latter had access to the antique studies concerning Heraclitus, and to the book or collection of his own thoughts. Thanks to this, he was familiar with the Heraclitean philosophy, including the notions of flow and flux – ibid., p. 201.

[29] See J. Bollack, H. Wismann, op. cit., p. 269; also see H. Wismann, op. cit., p. 9.

[30] D. Wiggins (op. cit., p. 12) concludes in a parallel way, pointing out that the river is an excellent and evident example of the phenomenon of flow. At the same time, it makes a "metaphorical hostage for processes of renewal which Heraclitus sees as resulting from the equilibria or superpositions of opposing forces that underlie substance."

bed and prevents ground from filling the bed in. Hence, it may be concluded from the observations above that the aim of the water stream in the river is to sustain constant pressure between the banks (opposites), as is the case with the opposites in the bow and the lyre (B 51: […] παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης – the renewed, backward-turning harmony), where the harmony is regained through the action of the frame and the strings. The movement from the one opposite towards the other gives rise to all forms of existence, which in its beginning stay in a logico-material unity. It becomes clear how Heraclitus' vision of the world makes us discern the role of unity (of opposites) and variety as two inseparable attributes of the universe.

The same attributes govern human life, as suggested by fragment B 49a. A striking similarity of the terms used, and at the same time differences in text formulation, when compared with the two fragments discussed previously, made many modern editors, from F. Schleiermacher onwards, append fragment B 49a to fragment B 91[31]. It is worth remembering that a similar "strategy" is sometimes employed in relation to the image of the river understood globally. In this case, the concept is interpreted on the basis of only one fragment: B 12 or B 91[32]. The reasons that these editors give for their decision to deny the authenticity of B 49a mostly stem from Seneca's sentence (*Epistulae* 58, 23), who puts into the text of Heraclitus the Allegorist the adverb "bis" (δίς = in fragment B 91a): *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*. This sentence, in turn, forces the editors to reject the second pair of the verbs: "we are and we are not" (εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν). But we find it difficult to accept the hypothesis that the altered Latin version may be decisive in the evaluation of the Greek text, which is considerably distinct from Seneca's sentence[33]. Moreover, it is pointed out rightly by M. Conche[34] that the problem of being or not being is alien to philosophers contemporary to Heraclitus (e.g. to Parmenides in fragment B 8 ll. 16, 40). All in all, since we have decided to acknowledge the authenticity of fragment B 49a, let us discuss it in detail.

It is common knowledge that on birthday everyone is bestowed their life upon them and they want to live it their own way (see B 20). This fact seems crucial as the point of departure for further discussion. We step to the rivers of life. There are as many of them as human beings. What we mean by the plural form "we" is the sum of individual existences, which is additionally emphasized by the dative plural ποταμοῖς ("river"- Dat.). The role of the pronoun τοῖς αὐτοῖς ("the same") must also be stressed

[31] O. Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, p. 106 f.; 97) and G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 373 f.) reject the fragment, whose first part can be – in their view – reduced to Plato's summary (put into the mouth of Cratylus) of fragment B 12a. According to Kirk, the latter part has its sources in Aristotle, e.g. in his *Metaphysics*, 1012 to 24. M. Marcovich (*On Heraclitus*, „Phronesis", 11 (1966), p. 22 = M. Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p. 211) seeks the common source for both Seneca (*Epistulae* 58, 23), and Heraclitus the Allegorist (the source of fragment B 49a) that would have a skeptical character (this might be Ainesidemos). The authenticity of fragment B 49a is advocated, among others, by: H. Diels and W. Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., p. 161), G. Vlastos (*On Heraclitus*, „American Journal of Philology", 76 (1955), p. 343), J. Mansfeld, op. cit., p. 27, J. Bollack, H. Wismann, op. cit., p. 173.

[32] See footnote 6. above. G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, op. cit., p. 374) considers only fragment B 12 to be the original statement by Heraclitus, while G. Vlastos (op. cit., p. 343) places the roots of the whole tradition of the river image in fragment B 91. In Polish literature, the issue of the authenticity of B 91 has recently been discussed by K. Mrówka in his monograph: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, pp. 255-258.

[33] See J. Bollack, H. Wismann, op. cit., p. 173.

[34] *Héraclite. Fragments*, texte établi, traduit, commenté par [...], Paris 1986, p. 455.

here, as it implies that each of us step into the same river and live the same life. In other words, we self-realize as humans in pre-defined frameworks (some pre-set models of existence and passing), which recur all the time. They constitute an unbroken, close-ended cycle of life and death, in which the subsequent lives only make tiny cogwheels in the huge machine of life. We are (read: we exist) because – submerged in the river of life – we save our identity with the help of some constant limits: in a way similar to how the banks sustain the identity of the river. From the biological point of view, these limits are the opposites of life and death, which reside in a human being. Every moment is a silent witness of their continuous struggle. We are now whom we have not been a moment ago, and we will not be in a while. This biological flux offers an explanation to the other part of the paradox stemming from the nature of the Logos, which in itself represents all kind of opposition (see B 67), and which in itself decides upon the identity of life and death[35]. In the cosmos, the struggle of these two forces manifests itself in the form of passing: "the same is in us live and death, what is vigilant and what is dormant, what is young and old (…)" – B 88.

One more process develops within the framework of life, which allows us to explain the sense of fragment B 49a. It is often said that a grown-up person, despite of numerous inconsequences in actions and thought, remains themselves. Their personality is to a large extent the same, as long as the person lives. What else can it be, if not the soul itself, that constitutes a portion of the universal Logos, both in the physical sense – since psyche denotes some "dose" of fiery substance, that is fire – and in the logico-epistemological sense, since thanks to the soul each human being can find their identity and unity with the cosmic Logos – Reason and Fire in one – in the process of cognition[36]. Therefore, the soul is the decisive factor for "my being myself" throughout my whole life, regardless of the fact that the content of my psyche changes as a flowing stream of consciousness (since the logos of the soul has the ability to expand – see B 115). And in this sense I am not myself. Perhaps for that reason it is impossible to get to know the secret parts of our soul, as declared by the philosopher in fragment B 45.

***

Concluding upon our findings, we want to emphasize that fragments B 12 and B 49 a, considered from the perspective of human physiology and biology, respectively, have a lot in common. The Heraclitean metaphor of the river shows how from the sensations that the human being perceives, transformed in the humoral streams of the body, emerges human consciousness, referred to as *psyche*. The rational soul comes into being and

[35] As regards human beings, the identity of life and death may assume various forms: (1) of the continuous physical existence of the body in the same general form, (2) of psychological continuity, which links human beings with their past (through memories, customs, acquired skills, likes, moods and through the whole model of their personality) and future consciousness (through the constancy of the developed model from the past, through their self-projection thanks to the hopes and fears of tomorrow, thanks to activity plans and ambitions of future achievements). This notion of personal identity in its dual, corporal and psychological form, stays in contrast to the notion of generic identity, when parents are replaced by children, who become parents, consequently. See K. Narecki, *O zasadzie tożsamości przeciwieństw w myśli Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne", 41 (1993), fasc. 3, p. 19.

[36] These conclusions come with the analysis of the especially two fragments from Heraclitus: B 45 and B 115, presented in the monograph: K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, op. cit., pp. 79-86; also see same author, *Le rôle des sens et de l'âme humaine dans la théorie de la connaissance d'Héraclite d'Éphèse*, „Eos", 82 (1994), pp. 17-30.

grows on the way upwards: from the moisture to the dryness (B 12). In the context of other fragments (B 45, B 115, B 117, B 118), one could risk a claim that the emergence of an intelligent soul takes place in two dimensions: the cosmic (vertical movement) and the human (horizontal movement). Human cognition is born and intellectual life grows where these two dimensions meet. Human life in its physiological aspect alone cannot bring the advantages of the information inferred from the perceived sensations. It is the process of evaporation that transforms these sensual data into a more sophisticated structure (psyche), thanks to which the human being – despite the continuous flow of the stream of sensations – remain the human being (as a kind of model).

As it may be concluded from our analysis of fragment B 49a, there is a plenty of rivers of life – as many as human individuals – and each of these rivers is identical to others. This is because through stepping into their river, each human being undergoes self-realization in a constantly repetitive pre-set framework which creates an unbroken cycle of life and death. Each human being is faced with the influence of these two factors in every moment of their existence: they are and they are not at the same time. In this way human beings take part in the realization of the law of identity of life and death, whose struggle manifest itself cosmically in the phenomenon of passage: we are the river that flows and passes by.

Similar is the whole cosmos, metaphorically presented in B 91 as the river of the world. This image covers the whole realm of things and marks the height of the Heraclitean idea of the identity of opposites. The river banks correspond logically to two most important physical opposites: fire and "non-fire", which unremittingly trigger the process of creation of things. Every moment the world is being transformed, as are the flowing, always fresh, waters of the river, to which no one can step more than once, because any next time the river will be different; only the banks will stay the same. The image used by Heraclitus of Ephesus helps us realize the role of the unity (of opposites) and diversity – two inseparable attributes of the universe. One cosmos is like one river, everything flows in it, but the cosmos remains – thanks to the everlasting Logos-Fire, the ultimate guarantee of the existence of every thing, including the human being and their soul (a "portion" of fire). Thanks to the fire of the soul a human beings find their identity (unity) with the cosmic Logos-Reason and Fire through cognition. Only this identity can enable the human being to realize some fixed model of life in keeping with the cosmic laws of physical flux and of the unity of opposites. In this way the human microcosm becomes a mirror image of the macrocosmic activity of the Logos. What is left to us – regardless of whether the analyses presented hereby are accurate or not – is to keep in mind and admire the ingenious intuition of Heraclitus, who was able to anticipate the modern conception of the world and of the human being.

References

Bollack J., Wismann H., *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972.
Burnet J., *Early Greek Philosophy*, London 1892, 1908[2].
Conche M., *Héraclite. Fragments*, texte établi, traduit, commenté par [...], Paris 1986.
Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, Berlin 1956[8].
Gigon O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.
Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1962.

Hersbell J. P., *Plutarch and Heraclitus*, „Hermes" 105 (1977), pp. 179-201.
Hölscher U., *Paradox, Simile and Gnomic Utterance in Heraclitus*, [in:] *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by A. P. D. Mourelatos, Garden City-New York 1974, pp. 214-228.
Kahn Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, an Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979.
Kirk G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami* [The Presocratic Philosophy. Critical Study with Selected Texts], transl. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.
Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1960^2.
Mackenzie M. M., *Heraclitus and the Art of Paradox*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 6 (1988), pp. 1-37.
Mansfeld J., *Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers*, „Mnemosyne", 20 (1967), pp. 1-29.
Marcovich M., *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by [...], Merida 1967.
Marcovich M., *On Heraclitus*, „Phronesis", 11 (1966), pp. 19-30.
Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz* [Heraclitus. Fragments: New Translation and Comments], Warszawa 2004.
Narecki K., *Le rôle des sens et de l'âme humaine dans la théorie de la connaissance d'Héraclite d'Éphèse*, „Eos", 82 (1994), pp. 17-30.
Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej* [*Le logos aux origines de la pensée grecque. Étude sémantique et philosophique*] [Logos in Early Greek Thought], Lublin 1999.
Narecki K., *O zasadzie tożsamości przeciwieństw w myśli Heraklita z Efezu*, [On the Identity of Opposites in the Philosophy of Heraclitus of Ephesus] „Roczniki Humanistyczne", 41 (1993), fasc. 3, pp. 5-45.
Patri A., *Note sur la symbolique héraclitéenne de l'eau et du feu*, „Revue de Métaphysique et de Morale", 63 (1958), pp. 129-134.
Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1959^2.
Robinson T. M., *Heraclitus: Some Soundings*, [in:] *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, ed. by D. E. Gerber, Chico (Calif.) 1984, pp. 229-240.
Sider D., *Word Order and Sense in Heraclitus: Fragment One and the River Fragment*, [in:] *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris, Athens 1989, pp. 363-367.
Tarán L., *Heraclitus: the River-Fragments and Their Implications*, „Elenchos", 20 (1999), pp. 9-52.
Vlastos G., *On Heraclitus*, „American Journal of Philology", 76 (1955), pp. 337-368.
Wiggins D., *Heraclitus' Conceptions of Flux, Fire and Material Persistence*, [in:] *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, ed. by M. Schofield and M. C. Nussbaum, London 1982, pp. 1-32.
Wismann H., *Le fleuve d'Héraclite. Les trois fonctions de l'analogie*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 95 (1970), pp. 1-14.
Zeller E., Nestle W., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6 Aufl., hrsg. v. W. Nestle, Bd. 1, Leipzig 1919-20.

Philotheos 12 (2012) 78-83

Maksim Vasiljević
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

"Liberated from Bondage to Decay Through Freedom" (Romans 8:21)

True Freedom as the Conquest of the Self

It is not by accident that we speak about "freedom," "conquest," and the "self" here at Berkeley, which is famous for its search for these ideals, although very often in an exceedingly secular and extremely liberal way. At the same time, we recognize these concepts as very "Hellenic" since it was in the Greek philosophical *milieu* that the question of "liberation from bondage to decay through freedom" was formulated and emphasized. But, historically, it was necessary that a Jew, St Paul the Apostle, come to a synthesis of all ancient religious and philosophical aspirations. Tonight, we are paying this debt to both Academia and the Church. At the same time, we dedicate this lecture in honor of St. Nikolai (Velimirovic) Bishop of Zica, referred to as Serbia's New Chrysostom, whose feast day is celebrated this Tuesday.

Honored by your presence, in this short presentation I will try to examine the relationship between true *Freedom* and the notion of the *Self*, both concepts being indispensible parts of today's culture. Further, I will offer a perspective for an understanding of St Paul's notion of "liberation from bondage to decay through freedom" (Romans 8:21)

As we know, modern science is attempting to understand human freedom as a genetically determined neuro-chemical process. This scientific worldview has influenced modern man in his desire to discover a basic hormonal predisposition for taste, fashion, political choices, concerns and preoccupations, and finally, religiosity. However, these genes and hormones could also be examined in light of the anthropological experience of the Church, especially in association with her basic idea of *freedom*. Therefore, at the beginning of the third millennium since Christ, here at the Patriarch Athenagoras Institute at Berkeley, I will attempt to say something on this fundamental and fascinating topic.

Modern science, especially medicine, has not provided satisfactory answers to numerous questions on this issue; for example, when are we responsible for our behavior and when are we under the influence of biological forces beyond our control? Love and falling in love, the intensity of our spiritual life, the degree of our aggressive impulses, are all examined in light of our cerebral system (brain structure), which determines our individual traits. However, exactly here, one can ask whether human identity is grounded exclusively in a biological hypostasis? If so, should it be this way? On the other side, the authentic awareness of the Church is that man maintains homeostasis with nature and receives a foretaste of the Truth and supernatural *powers* (the grace of the Holy Spirit) through the Eucharistic and ascetic life, which assist him in his struggle for wholeness

against illness and sin. Because we believe that a *genuinely* healthy man is he whose pulse is in harmony with the Eucharistic life of the Church.

Tonight, I would like to examine, under the light of this new scientific approach, whether *liberation from bondage to decay* can be achieved *through freedom*, as St Paul suggests in Romans 8:21, specifically liberating the self from its bondage to decay. I will allow myself just to ask the crucial question: why and how should true freedom arrive at the conquest of the Self? Is Self a negative notion? (Contemporary civilization promotes in all things a culture of self-preoccupation in the pursuit of happiness and well being.)

The Self as biochemical otherness and Freedom as transcendent existential otherness

From the biblical-patristic perspective, our actual biological state constitutes a) our fallen natural state (anthropologically and cosmologically defined), which as a result of the inevitable law of entropy, gravitates toward chaos, and b) a transcendent instinct toward an authentic existence, which does not desire to know death and decay.

The classic biblical-patristic differentiation between the image (εἰκὼν) and the likeness ("Let us make man in our image and in our likeness," Genesis 1:26) is critical to the assumption that, together with his somatic-physical structure by which he is bound to the world within which he lives, man possesses an instinct toward otherworldliness, linked to the "image of God" within him. Even contemporary philosophical anthropology positively acknowledges the transcendent dimension of man and links it to his freedom. Man received his "icon" (image, picture) from the moment of his creation; however, he still has to attain his likeness; which is his eschatological designation and, in a certain sense, already now predetermines him. Thus his first structure, the psycho-physical one (all his genetics, biochemistry, neurology, physiology) points to the existence of a being that "naturally" reflects the image of God (λόγος τῆς φύσεως), but "supernaturally" (by means that nature does not provide), that is through his free will and God's intervention, becomes a being in the likeness of God.

Contemporary Orthodox theologians have observed that according to the Orthodox experience, the Christian life is understood not merely as a moral and spiritual reality—contrary to the somatic and physiological reality—but as an all encompassing and complex reality, a God-given life in all its dimensions. Man and the entire cosmos are mutually connected in a mysterious way. And "liberation from bondage to decay" can be achieved only "through freedom".

Why is all of this relevant to the problem of true freedom linked with the conquest of the Self? First of all, because it is exactly here that we realize that the biochemical identity of man does not allow us to reduce his existential otherness to a mere biological hypostasis – which is a basic tendency of the Self. The Fall is the outcome of this reduction to biology and biochemistry.

Within the context of modern scientific discussion about the first-created man, it suffices for our topic to accept Adam as the first being in creation that God personally invited to become a god in communion with Him, and to thus transcend death and corruption inherent in the nature of the world. His subsequent rejection of this invitation represents the "Fall." The "fall" is an attempt to attain one's own self-realization, with the individual's self as the point of reference, which is why it leads to death.

Biochemistry is concerned with the basic, irrational aspect of human nature's self-determination, which is contrasted with the rational—*self-governing* (αὐτεξούσιον)—as-

pect; the latter is not in the realm of biochemistry. In contrast to the Fathers, the main stream of ancient Greek philosophy did not make use of the term "will" (the idea θέλησις never had a terminological status in Greek philosophy). The Fathers understood that only when we take into account the transcendent impulse and instinct of the free person and also comprehend the importance of the *personal* energies (*tropos*), would we then arrive at a satisfactory philosophical (theological and medical) interpretation of human complexity. It is because the interaction of the psychosomatic aspect with otherworldliness constitutes the fullness of man's life.

Following in the footsteps of the Saints of the Church, how do we overcome the entropy of biochemistry in view of the fact that spiritual life is observed through the ascetic and Eucharistic experience? Let us have a closer look.

The ascetic ethos in the conquest of the Self

No other aspect in the life of the Church can deal with this question more appropriately than the one the Church has historically demonstrated through the ascetic ethos that is nurtured by monastic spirituality. The ascetic feat of expectantly enduring the Cross and, consequently, experiencing the Resurrection, encompasses the whole person and, thus, defines the ascetic ethos as one based on the brutal struggle for humanity's wholeness and health.

One contemporary ascetic elder summarizes man's neurobiological status and offers the following directives for his transformation:

> Man is a mystery. We carry within us an age-old inheritance—all the good and precious experience of the prophets, the saints, the martyrs, the apostles, and above all our Lord Jesus Christ; but we also carry within us the inheritance of the evil that exists in the world from Adam until the present. All this is within us, instincts and everything, and all demand satisfaction. If we do not satisfy those internal impulses, they will take revenge at some time, unless, that is, we divert them elsewhere, to something higher, to God.[1]

Without a doubt, spirituality, too, generates an *ethos* as a behavioral habit.

If a faulty function of the hormones, that is, if their pathology leads to the appearance of passions, theology and medicine could concur on the diagnosis of *passions* as "incorrectly programmed hormones," which are in actual fact false substitutes. They are moreover parasites on man's energy and possibilities, with which God endowed man and with which he can strive toward Him and participate in the divine life. Our Savior came purposely to save us from the "curse of the law," from the law that governs the "selfish genes" and from the power of sin, death and the devil (cf. Gal. 3:13; Heb. 2:14–18), to grant us true life.

Following this insight, the Fathers explain how the cortex exerts restraint on attachments, or on the programmed "misperception," that is, on a passion. They even offer a genealogy of passions. In this vein, St. Maximus the Confessor says: "For man's intellect is a holy place and a temple of God in which the demons, having desolated the soul by means of impassioned thoughts, set up the idol of sin."[2] Maximus' astounding diagnosis is not without a corresponding therapy. To begin with, the Confessor says: "He who drives out self-love, the mother of the passions, will with God's help easily rid himself

[1] *Wounded by Love: The Life and the Wisdom of Elder Porphyrios*, Limni-Evia, 2009, p. 134.
[2] *On Love*, II, 31.

of the rest, such as anger, irritation, rancor and so on. But he who is dominated by self-love is overpowered by the other passions, even against his will…"[3] As long as self-love exists, an entrance to the other passions will also exist.

How can a passionate thought become a dispassionate thought and, therefore, free from passion, that is, separated from a wrong perception? An impassioned conceptual image is "a thought compounded of passion and a conceptual image. If we separate the passion from the conceptual image, what remains is the passion-free thought. We can make this separation by means of spiritual love and self-control, if only we have the will."[4]

For, it follows from this analysis, that the natural impulse of man cannot produce a passion if man's "ego" does not *desire* it. Consequently, self-love (along with the superego, narcissism = love of self) is the root and cause of all problems, and also of the capricious passions, because in the fallen state they appear as a separate self (in psychology: a detached self) that is concerned only with "itself." As such, it pertains to the *soul* and subjects everyone and everything to its *own* judgment, nurturing the deceitful idea of its own idealized image. This causes a strange law in human behavior. "For I delight in the law of God after the inward man: But I see *another law* (ἕτερον νόμον) in my members, warring against the law of my mind, and bringing me into captivity to the law of sin which is in my members" (Rom. 7:22–23).

If we apply these truly elementary insights to the neurobiology of man, who has entered into communion with the Church, a very interesting picture emerges.

The conquest of the selfish genes in the community of the Church

In order to discover the roots underlying this somatic and spiritual convergence, we first need to understand that in the patristic writings about the somatic aspect, the negative statements about the body are not a negation of the body *as such.* Instead, the somatic aspect can make a "fortress of individualism" and an armor for the self, and is, for this reason, problematic.

This problem is of such significance that it cannot be circumvented and the answer is found in Christology.

Compared to us, Christ's hypostasis is not a hypostasis derived from a biological existence, but rather from a free and divine existence, and therefore, it is possible for Him to have a body and to be the Savior of the world. With Christ, we learn what a transcended biological existence is. His "mode of existence" is such that it modifies the requirements of the "law of nature" without abolishing the body and its instincts, but redirects the same toward the truly Desired one. Whoever is grafted onto that hypostasis (is "hypostasized into") inside His Body, through Baptism and Eucharist, has the opportunity to "immerse" his biochemical and psychological individuality in a new life of freedom and grace. Since Christ is in an indivisible union with the Holy Spirit, which according to Paul's ecclesiology signifies the *community*, this communion results in the "communion of the Saints" who, though experiencing the tragedy of existence within the framework of history, overcome it through the foretaste of Truth encountered in the Holy Eucharist.

Here we come to the crucial understanding of the importance of the Church. Why does the Church matter? In the communion of the Church, the Holy Eucharist offers the

[3] *On Love*, II, 8.

[4] *On Love*, III, 43.

only occasion in history where individualism and the Self are healed in such a radical way. In the Eucharist, the "Body of Christ," both individually and ecclesiologically, is the *gathering* that is irreducible to its basic elements. Hence, soteriological assumptions in anthropology cannot be made outside the Holy Eucharist. This represents a revolution in the history of thought because the human subject is not regarded as a separate subject (a detached self) but an "I" who loves and is loved by the community, "the first born among many brothers" (Rom. 8:29). The grace-filled consequences of "being in communion" for man's true life are assured. Love and freedom, the two key components of an authentic therapy, can overcome one's own pathology only in a deeply involved relationship, where love overcomes the biological selectiveness and narcissism and freedom becomes freedom for the other. As a result, the Holy Eucharist, which is for healing and for life eternal, eliminates our desire for death by not allowing the fusion of being and nonbeing, life and death, which is characteristic of our biochemical existence.

The answer to the question – What kind of experience regarding the true person does the ecclesial hypostasis give us? – is as follows. By becoming a member of a community of relations—the Church (which supercedes the exclusiveness of nature, social, racial, gender, and other aspects), man *learns to love and to extend his love beyond nature* (aesthetics, eros, class), that is, he is free from the law of his biological nature (individualism). He is not free only in respect to death. As long as death has not been finally overcome, the ailing biochemistry will continue to last. That's why St Paul says that the entire creation awaits *liberation from bondage to decay through the freedom of the children of God* (Romans 8:21).

Nevertheless, the recognition that the greater part of human consciousness is a natural-biological product does not cancel out the truth that God is able to "touch" the existential chords of man that are beyond neurobiological processes. "The Divine itself is subject to movement since it produces an inward state (σχέσιν ἐνδιάθετον) of intense longing (erotic force) and love in those receptive (τοῖς δεκτικοῖς) to them; it moves others since by nature it attracts the desire of those who are drawn toward it."[5] Thus grace, as the personal visitation of God, awakens one's freedom, which now renewed and sanctified (and filled), opposes the "will of the flesh"—to those absolute natural desires resistant to spiritual life—that had overpowered the free will by conquering one's internal space.

Concluding remarks

These theological insights, translated into the language of church therapeutics, demonstrate that the wholeness of man depends on some fundamental conditions. The basic conclusions to be drawn from this highly significant subject can be summarized as follows:

1. The only authentic way out of the vicious circle of this biochemical predicament is by connecting it with Christology and ecclesiology, that is, with the life of the Holy Mysteries of the Church. It is possible to arrive at this mode (tropos) only because the human person has a reference; a reference *pointing* to a factor outside the human being, and hence to an uncreated ontology, that is, to the existence of God.

2. This *mode* cannot be realized within the framework of history without suffering (πάθος). Specifically, since the human psychophysical structure is in a "fallen" state,

[5] *Ambigua*, PG 91:1260c.

man inevitably has to go the way of the Cross, through the *narrow gates* that lead into the Kingdom. Freedom from "selfish genes" and "narcissistic-like molecules," achieved by the saints, is only possible by not avoiding a *martyrium* and by the honest acceptance of human limitations and weaknesses. By experiencing their own infirmities through the foretaste of the gift of the Kingdom, the ascetics experienced such love that it could be celebrated as "the greatest of all" (1 Cor. 13:8–13).

3. The Church has offered both Baptism and the Eucharist as two Mysteries through which we can overcome our fallen biochemistry. In Baptism, the person is immersed into Christ's death, that is, the actual death of the old man and of his "methods of knowledge" and natural passions. Resurrecting as a new man with Christ, continually renewed and transfigured in the image of Christ, the God-Man, and, according to the Apostle Paul, acquiring a *new mind*, the "*mind of Christ*" (1 Cor. 2:16), the person emerges from the baptismal font free to fully participate in the life of Christ through receiving the Holy Eucharist. With its paschal-pentecostal mystery Christ offers a unique context for every epoch, which is the event of His Resurrection and the experience of it within the Eucharistic communion of the Church.

4. The Eucharist does not only give a foretaste, but what may be even more important, gives a *surety* for eschatological health and healing! The Eucharist, administered correctly, is a place of healing, not because it offers immediate "alleviation" but because it is a "medicine of immortality" which has a long-term effect—as a surety of future health—and which is received as a gift by the community and persons therein. By virtue of being the *place* of healing, it is the means and *manner* by which one moves from self-love to the love of God and to brotherly love.

5. One can acknowledge the existence of a biochemistry of the natural *will*, but not a biochemistry of *freedom* since the latter evades biochemistry in a manner that is both mysterious and experientially real, mainly because of God's salvific action and His transforming presence in us and among us.

Consequently, a hopeless determinism that reduces freedom to impulses and instincts does not exist. Although God constantly sends us His loving, transcendent invitation, He does not have the pathos of a forceful bestower of happiness, instead "the Spirit himself intercedes for us with groans that words cannot express" (Rom. 8:26) and only He has the key to the riddle of the mystery of salvation, of healing, and of the purpose of man's existence in history.

Philotheos 12 (2012) 84-102

Mikonja Knežević
Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, Serbia

The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in Apodictic Treatises *of Gregory Palamas*

In* a series of complex, but nevertheless not always logically coherent arguments put forward in his *Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit*, Gregory Palamas in two places speaks in a slightly more considerable detail about the order (τάξις) of persons of the Holy Trinity, striving, in so doing, to explain the reasons why in church and theological tradition the Father is called *the first*, the Son *the second*, and the Holy Spirit *the third* person, and what consequences on the trinitarian theology this might have. The mentioned places which, alike the general flow of this early Palamas' treatise[1], are pointed against the teaching on *filioque*, are to be found, respectively, in chapters 32-37 of the first[2], and chapters 19–20 of the second, more comprehensive and by its argumentation more sparse *Apodictic Treatise on the Procession of the Holy Spirit*[3]. These elaborations of the stated problem in Palamas' key trinitarian writing recapitulate many important premises of palamite teaching on the Holy Trinity. For the purposes of this paper: 1. I shall outline seriatim main reasons for which, according to Palamas, one can speak about the order of the three persons of the Holy Trinity, 2. I shall refer to the main premises found in the background of Palamas' understanding of the order of the three divine persons, 3. I shall briefly compare the meaning of the concept "order" (τάξις) in Palamas with the one assigned to it by Eunomius of Cyzicus, which Palamas, in criticising the western teaching on the Holy Trinity, indirectly rebutes, and finally, 4. I shall point, in minor detail, to the manner and extent to which,

* The shorter version of this text was read at the conference *The Hesychastic Tradition and Contemporary Church Life* (*Исихастката традиция и съвременния църковен живот*), held in Varna, 9-11 September 2010, and organised by the Metropolitanate of Varna and Veliki Preslav.

[1] His first dogmatic piece of writing, the *Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit*, Gregory Palamas wrote around 1334-1335. However, the text of this writing used today is, in fact, its second, revised edition, made by Palamas around 1355. The first version, or the first edition of the writing is preserved in its Serbo-Slavic translation from the middle ages, the manuscript of which is kept in the monastery of Dečani. For this, see: I. Kakridis, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*, Munich 1988.

[2] Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α΄. *Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχαζόντων*. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη : Κυρομάνος 1962, ²1988 [further: Συγγραμματα Α΄ [²1988]], 60-69. I quote paralelly from the edition: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἅπαντα τὰ ἔργα. 1. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκινδύνον καὶ Βαρλαᾶμ*. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρηστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμεληταὶ Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης. Εἰσαγωγή, Μετάφρασις-Σχόλια Ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 51, Θεσσαλονίκη : Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1981 [further: Επε 51 [1981]], 142-161.

[3] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 19-20, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 95-97 | Επε 51 [1981] 218-223.

according to Palamas, we can talk about the relation between the Son and the Holy Spirit within the framework of triadology.

1. The immediate context in which Palamas offers his interpretation of the order of persons of the Holy Trinity is a critique of an argument made by the western theologians, that could be summarised as follows. Since, as the "Latins" claimed, in biblical and patristic tradition the names of the divine persons are presented in the defined and fixed order, we must, observing the same order, reach a conclusion not only about the way in which the divine persons reveal and manifest themselves to the world, but also about their *intra-trinitarian* relations. So, the fact that the Father, according to this traditional order, is evoked as *the first* person – the person which begets the Son and proceeds the Holy Spirit – itself clearly proves his primacy over the Son and the Spirit; similarly, since the Son is always evoked as *the second,* and the Spirit as *the third* person, this in the same fashion means that *the Son too* has a certain primacy over the Spirit, which would have to point to a *causal* relation and order between them – in a sense that the Spirit proceeds *and from the Son*, as from his *immediate* cause. Thus the order of naming and pronouncing of the persons of the Holy Trinity speaks, among else, also about their intra-trinitarian causal relations. The Father, consequently, proceeds the Spirit indirectly and not directly (ἐμμέσως καὶ οὐ προσεχῶς), and the Son proceeds him directly (ἀμέσως)[4], which is precisely the reason why, according to Latin interpretation, Gregory the Theologian named the Son "the principle from the principle" (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή).

Methodologically, Palamas' arguments concerning the order of persons of the Holy Trinity, which will be presented here and by which he rebuts the above mentioned western view, may be classified on two levels, which we might label using the famous distinction between what is "by itself", on one hand, and what is "for us", on the other. Thus, according to Palamas, we can speak about the order (τάξις) of persons of the Holy Trinity from the viewpoint of God's being *per se*, and here he talks about the "ineffable order in God"[5], while, on the other side, we can speak about the order from the aspect of what is "for us", which basically means that there is a kind of order of divine persons which is in its essence of economic and historical character, that is, a kind of order conditioned by, so to say, the "anthropological" determinants. Out of the four reasons on the basis of which, according to Palamas, we can speak about the order of persons of the Holy Trinity, one belongs to the former and the other three to the latter group. And while the first reason might be considered as *causal* or *etiological*, the other three could be regarded as *linguistic*, *revelational*, and *dogmatic-historical*. Namely, according to Palamas, the Father is designated as the first, the Son as the second, and the Holy Spirit as the third because of a) *the causal relation* between the Father, as the cause, and the Son and the Holy Spirit, as the caused ones, b. 1) the existence of *order in invocation* or *pronouncing* of the divine persons, b. 2) the existence of *order in revealing* of the divine persons, and b. 3) *the order of formulating the dogma* of the Holy Trinity.

a) Speaking about the "ineffable order in God", which above all implies the relation of the cause and the caused (αἴτιον–αἰτιατόν) between the divine persons, Palamas actually has in mind the cappadocian teaching on the monarchy of God the Father, by

[4] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 15, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 44.4 | Επε 51 [1981] 108.30· *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 32, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 60.10 | Επε 51 [1981] 142.8-9.

[5] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 63.24-25 | Επε 51 [1981] 148.31-32.

which the person of the Father is characterised as the *cause* of God's being as the Holy Trinity, i.e. as the cause of personal existence of the Son and the Holy Spirit. According to this order, the Father is considered as the *first* divine person, due to the fact that he is *the only cause* (μόνος αἴτιος) of the other two divine persons. As the cause, the Father is necessarily pre-concieved (προεπινοεῖται) in relation to those who are caused by him – firstly in relation to the Son, and then in relation to the Spirit. In this sense, the Father precedes (προτάσσεται) to the Son (and to the Spirit) as the cause, so it may be said that the Son is "the second in relation to the Father"[6]. As a cause (αἴτιον), Palamas claims, the Father is necessarily "pre-concieved" (προεπινοεῖται) and "preceds" (προτάσσεται) to the Son, who is "caused" (αἰτιατόν), thanks to the fact that *in every sense and generally speaking* the cause (αἴτιον) precedes the caused (αἰτιατόν) and is seen as something principal[7] in relation to it. In this sense, Palamas openly states that not only is the Son "the second" in relation to the Father, but that the Father also has a certain primacy, i. e., he openly claims that the Father is *greater* (μείζων) than the Son – in which, needless to say, he actually evokes the famous and well known passage from the Gospel according to John (14:28), where Christ himself explicitly says: "The Father is greater than I" (ὁ Πατήρ μου μείζων μού ἐστι)[8].

Tackling with the topic of monocausality of God's being in regard to the matter of the order of divine persons, Palamas actually recapitulates and deepens the observations put forward by Basil the Great in his writing *Adversus Eunomium* 1, 20, where the bishop of Caesarea speaks about the order "which is not by us" (οὐκ ἐκ τῆς παρ' ἡμῶν θέσεως συνιστάμενον), but by the "sequence immanent to nature" (κατὰ φύσιν ἀκολουθίᾳ συμβαίνον)[9]. Afirming the commonness and sameness of the essence of the three divine persons and commenting on the Eunomius' thesis, according to which, if we accept the consubstantiality of the Father and the Son, we must reject any mention of order (τάξις) which would imply the Father as the first and the Son as the second – for the simple reason that, firstly, order is secondary to the one who orders (ἥ τε γὰρ τάξις δευτέρα τοῦ τάττοντος)[10], and nothing which pertains to God has ever been ordered by another (οὐδὲν δὲ τῶν τοῦ θεοῦ ὑφ' ἑτέρου τέτακται), and, secondly, because the cause of pre-eminence must surely be an inherent property of the things which are pre-eminent (προσεῖναι πάντως τοῖς ὑπερέχουσι τὸ τῆς ὑπεροχῆς αἴτιον), while the time, age, order, and primacy with regard to them have never, as Eunomius points out, been joined to the essence of God (οὐ συνέζευκται δὲ τῇ οὐσία τοῦ θεοῦ οὐ χρόνος, οὐκ αἰών, οὐ τάξις)[11] – Basil, in his replica, articulates the following views. There are, says he, two kinds of order, one being the natural order (ἡ φυσική), and another one non-natural or artificial (ἡ κατ' ἐπιτήδευσιν). The natural order is an order which have the created beings, based

[6] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [^{2}1988] 62.29 | Επε 51 [1981] 148.2-3.

[7] Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [^{2}1988] 62-63 | Επε 51 [1981] 146-148.

[8] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 14, Συγγραμματα Α΄ [^{2}1988] 42.26 | Επε 51 [1981] 106.21· *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 61, Συγγραμματα Α΄ [^{2}1988] 133.28 | Επε 51 [1981] 298.18.

[9] Βασιλείου Καισαρείας, *Ἀνατρεπτικὸς ἀπολογητικοῦ Εὐνομίου* Α΄ 20, in: Μεγάλου Βασιλείου *Ἅπαντα τὰ ἔργα. 10. Δογματικὰ*. Εἰσαγωγή, κείμενον-μετάφρασις-σχόλια Ὑπὸ Θ. Ζήση. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Στερ. Ν. Σακκός. Ἐπιμεληταὶ Θεοδ. Ν. Ζήσης, Βασ. Σ. Ψευτογκᾶς, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 10, Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη [further: Επε 10 [1974]] 1974, 104.22-23.

[10] Εὐνομίου, *Ἀπολογητικός* 10.5, in: Eunomius, *The Extant Works*. Text and Translation by R. P. Vaggione, Oxford : Clarendon Press 1987, 44.

[11] Εὐνομίου, *Ἀπολογητικός*, 10.4-5, in: Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 44.

on the manner and the aim of creation; also, this kind of order includes the position of numbers (ἡ τῶν ἀριθμητῶν θέσις) as well as the relation between causes and the caused ones (ἡ τῶν αἰτίων πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις). Non-natural, or artificial order, on the other hand, is the order found in things and events created by us, to which we ourselves introduce the relation of order; such kind of order includes, say, order in knowledge and learning, values and dignity, furthermore in quantity or numerical superiority, etc. Unlike the latter kind of order, where, let us reiterate, the order is imposed by ourselves (ἐκ τῆς παρ᾽ ἡμῶν θέσεως συνιστάμενον), the first kind of order is the order that occurs naturally (κατὰ φύσιν ἀκολουθίᾳ συμβαίνον): such a relation, to illustrate, exists between the fire and the light, the light being created by the fire. So, in certain things with this kind of order, there is a *cause* on one side, and the *caused* on the other, where we always name the cause as that which is *first*, and the caused as that which is *second*; however, on no account does this mean that in so doing we separate the cause and the caused by a time distance. It actually means that in our minds we always put the cause *before* the caused in an aspect more logical than chronological – in, let us say, the sense in which the antecedent precedes the consequence. In this very sense, we actually state, says Basil, that the Father precedes to the Son, which consequently means that the Father does not precede to the Son on the basis of the difference in nature or the primacy as regards time[12]. And it is precisely this kind of order – i.e. the order between the cause and the caused, that excludes time and essence distinctions and separations – which will be rejected by Eunomius, since, if he succeeds in proving that there is no other kind of supremacy, the only kind of primacy left will be primacy *by essence* – and this, let us remind, was the main goal of theological treatises of the Cyzicus' bishop.

These and some other Basil's reflections on the order of divine persons the defenders of the *filioque* tried to use as a benchmark to show that the order in God was completely openly and obviously advocated even in the classical patristic literature. So, according to them, since the Son, as the second, is seen as subordinate to the Father in some way, it is completely reasonable to draw a conclusion that the Spirit, as the *third* person, has certain subordination in relation to the Son, and thus consequently, that he proceeds *and from the Son*. Rejecting such an interpretation, Palamas first presents a completely different – more literal and more correct – reading of Basil of Caesarea, and then, snatching Latins the argument from their hands, uses their methodology in favour of his own polemical ends. First of all, Palamas is right to note that in the mentioned places from *Adversus Eunomium* Basil speaks *exclusively* about the relation between the Father and the Son and nowhere does he mention that on basis of it – by analogy – a conclusion may be drawn regarding the (causal) relation between the Son and the Holy Spirit. Talking about the order "which is not by us" (οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν θέσιν), but "by the sequence immanent to nature" (ἐκ τῆς κατὰ φύσιν αὐτοῖς ἐνυπαρχούσης ἀκολουθίας), Basil, says Palamas, does not state anything about the relation between the Son and the Spirit, but makes claims which exclusively concern the Father and the Son. When it comes to the Father and the Son, it is generally known and accepted[13], underlines Palamas, that the Son is caused, and the Father is the cause; this results in the fact that the Father, as cause, is preconcieved (προεπινοεῖται) in relation to the caused Son, excluding, undoubtedly,

[12] Βασιλείου Καισαρείας, *Ἀνατρεπτικὸς ἀπολογητικοῦ Εὐνομίου* Α΄ 20, Επε 10 [1974] 104-106.

[13] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 62.24-25 | Επε 51 [1981] 146.28-29.

time categories (εἰ καὶ μὴ κατὰ χρόνον). However, while Basil, and Palamas after him, certainly admits that the Son is (caused) from the Father, nowhere does he accept[14] that the Spirit may be considered *second in relation to the Son*, and particularly not that the Spirit is (*caused*) from the Son (as from the cause); Basil, states Palamas, persistently shows that he does not know the relation and the order between the other two persons of the Holy Trinity. Moreover, according to Palamas, from the way in which in patristic tradition, and particularly in Basil, it is spoken about the order between the Father and the Son, we may more readily conclude that the Spirit, just like the Son, directly proceeds *solely and only* from the Father, than that he, as the *third* one, proceeds indirectly from the Father and directly from the Son. I will cite an excerpt from the first *Apodictic Treatise*, particularly complex in meaning, where Palamas, despite claiming that even in the trinitarian framework there is a very close mutual relation between the Son and the Spirit, still emphasises that this relation can on no account be of causal character, since both the first and the second have their only source in the hypostasis of the Father:

> Of course, we too are aware of this ineffable order in God: that, namely, the Son and the Holy Spirit are simultaneously from eternity, [as] one existing in the other and [as] one belonging to another and [as] one in another dwelling, without confusion or blending; for, this is the kind of relation and order between them, so like the Son, and the Holy Spirit too, are together from the Father, though not in the same fashion; that they are equally honoured from the equally honoured, and that it is not possible that procession (τὸ ἐκπορεύειν), which is a property of the Father's hypostasis, belongs to the Son, and the one who says that the Son also has procession (τὸ ἐκπορεύειν) confuses divine hypostases, unpiously revoking the ineffable order in God: "because", as Gregory, famous in theology, says, "properties must remain in the Father and the Son, so that confusion is avoided in divinity, which puts other things in order, too." The second order, however, which puts the Holy Spirit as the second in relation to the Son, and the third in relation to the Father, neither we, nor the teachers and defenders of the Church, recognise.[15]

b) Apart from this, so to say, "internal" argument on the order of persons of the Holy Trinity, Palamas, as we already stated, enlists three other, "external" arguments, which are of economical or historical character. Namely, according to Palamas, we can further talk about the order in God on the basis of the following factors:

b. 1) Based on the existence of order of *invocation* or *pronouncing* (ἐκφωνήσεως) of the divine persons. According to the order of pronouncing, "the Son is mostly called upon by us and taught after the Father, and the Spirit after the Son"[16]. This order of pronouncing or invocation primarily originates from the nature of the names of the divine persons. Due to the fact that the Father is the Father solely in relation to the only be-

---

[14] Except, perhaps, tentatively and to be true of an individual case (σὺν ἀμφιβολίᾳ πολλῇ καὶ καθ' ὑπόθεσιν), but on no account in such a way that it is his own conviction (οὐχ ὡς αὐτὸς δοξάζων); *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 63.9-10 | Επε 51 [1981] 148.15-16.

[15] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 63.12-27 | Επε 51 [1981] 148.19-33-150.1-2: "Ὅτι μὲν γὰρ ἅμα ἐξ ἀϊδίου ὁ Υἱός τε καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν ἀλλήλοις τε ὄντα καὶ ἀλλήλων ἐχόμενα καὶ δι' ἀλλήλων ἀφύρτως τε καὶ ἀμιγῶς χωροῦντα, καὶ ὅτι τούτων ἕκαστον τάξεώς τε καὶ σχέσεως εἶδος, καὶ ὡς ὁ υἱός τε καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἅμα, εἰ καὶ οὐχ ὡσαύτως, καὶ ὅτι ὁμότιμα ἐξ ὁμοτίμου, καὶ ὅτι τὸ ἐκπορεύειν ἰδιότης ὂν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως οὐκ ἐστιν εἶναι τοῦ υἱοῦ, καὶ ὡς ὁ λέγων καὶ τὸν υἱὸν τὸ ἐκπορεύειν ἔχειν σύγχυσιν ποιεῖ τῶν θείων ὑποστάσεων, δυσσεβῶς ἀθετῶν τὴν ἀνωμολογημένην τάξιν ἐπὶ τοῦ θεοῦ – 'δεῖ γὰρ, φησὶ καὶ Γρηγόριος ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος, τὰς ἰδιότητας μένειν πατρὶ καὶ υἱῷ, ἵνα μὴ σύγχυσις ᾖ παρὰ θεότητι τῇ καὶ τὰ ἄλλα εἰς τάξιν ἀγούσῃ' – ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀνωμολογημένην τάξιν ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡμεῖς ἴσμεν· τὴν δὲ δεύτερον μὲν ἐκ τοῦ υἱοῦ, τρίτον δὲ ἀπὸ πατρὸς τιθεῖσαν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὔθ' ἡμεῖς ἴσμεν οὔτε οἱ διδάσκαλοι καὶ προασπισταὶ τῆς ἐκκλησίας".

[16] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 64.14-16 | Επε 51 [1981] 150.21-23.

gotten Son, who is directly co-concieved (συννοεῖται) and considered as the closest to the Father, and even before he is mentioned, so in invocation of the persons of the Holy Trinity we cannot place the Spirit after the Father. For this reason, the Spirit is evoked after the Father's Son: due to our linguistic limits – in other words, due to the fact that linguistically it is impossible to simultaneously express and pronounce the names of the Son and the Spirit, as they simultaneously and out of time come forth from the Father – by the logics of human language, the Son will take the second, and the Spirit the third place, since, if we put the Spirit tied to the Father before the Son, the Spirit will look like he were the Son, because the name "Father" itself introduces to the mind the Son, i.e., implies the Son. Except for that, claims Palamas, should we place the Son directly after the Spirit, we will make the Spirit the Father, because the Son is the Son of the Father and introduces to mind the Father who, it goes without saying, is implied before him[17]. Every pronouncing other than this one, i.e., except the one defined in the traditional order, would disrupt the identity of each of the three divine persons and their basic hypostatic properties.

b. 2) Secondly, we can speak about the order in God on the basis of *revelation* or *manifestation*. Assigning order to the three persons of the Holy Trinity is conditioned by the economic reasons, that is, by the manner in which God decided to reveal himself to a man. Humanity, says Palamas, first met God the Father; then, in Incarnation, the Son has been revealed, and finally the Spirit has been revealed as "equally divine and consubstantial and depending equally as the Son on the same cause and principle [= the Father], as proceeding from him [= from the Father] and as self-determinated"[18]. This economically conditioned order of revelation was dependent on our receptive abilities; in the period when God the Father revealed himself to the human kind, it was impossible, due to our immaturity (διὰ τὸ νηπιῶδες ἔτι), for us to conceive the fullness of divinity, as it has revealed itself in the Holy Trinity. God revealed himself to us as the Father because this name was anyway close and familiar to us, and in a way it is common to us and to the other two divine hypostases – although not "by nature" (φύσει), like them, but "out of philanthropy" (δ' ὑπὸ φιλανθρωπίας). At this stage of revelation, other two persons were announced in hints (ὑφαιρούμενος), so that the human kind may be prepared for the full revelation of the Holy Trinity, which came later[19].

b. 3) Thirdly, existence of the order of the three divine persons, coupled with the fact that the Holy Spirit is evoked after the Son, is conditioned, according to Palamas, by the order of formulating and shaping the trinitarian dogma. Sect of the deniers of divinity of the Holy Spirit appears after the christological heresies: only when the equality of nature and honour of the Son in relation to the Father was repeatedly proved, certain dilemmas over the *divinity* of the Holy Spirit came up. For this reason, claims Palamas, it was in a way natural for the fathers to develop pneumatology based on the already elaborated teaching about the Son, and particularly having the tendency to show from the teaching

---

[17] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 64.16-28 | Επε 51 [1981] 150.23-32–152.1-4. Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 29, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 104.11-15 | Επε 51 [1981] 236.27-32; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 31, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 106.28-29 | Επε 51 [1981] 242.17-18; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 49, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 122.32-33 | Επε 51 [1981] 276.6-7; *Ἀντεπιγραφαὶ* 4, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 166.12-14 | Επε 51 [1981] 352.24-25.

[18] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 65.30-32 | Επε 51 [1981] 154.11-13.

[19] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 65.4-32 | Επε 51 [1981] 152.14-31–154.1-13· *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 18, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 95 | Επε 51 [1981] 218.

about the Son the consubstantiality and divinity of the Spirit. All the efforts of the theologians of the day were pointed not at the speculations and definitions as to *the mode of existence* of the Holy Spirit – that is, at defining his relation with the Father and the Son in the trinitarian milieu – but at showing the divine character of his nature, i.e. his *consubstantiality* with the Son. To put it differently, another reason for professing the Father as the first, the Son as the second and the Spirit as the third person of the Holy Trinity, according to Palamas, is of historical-dogmatic nature: after the generally expressed faith in God the Father, and after formulating the faith in God the Son, the Church finally proclaimed the faith in the divine character of the Holy Spirit[20].

Now, should we cast at least a superficial look on these Palamas' considerations, we shall easily see that the arguments for existence of the order in God are mainly of a *relative* and *relational* character – and thus, "for us" and because of us, and not "eo ipso", the undoubtful testimonies of which are the formulations such as: "[…] ὥς γε συνήνεγκεν ἡμῖν […]"[21], "[…] μὴ δυνάμενοί […] διὰ τὸ νηπιῶδες ἔτι […]"[22], "[…] ὑποκλέπτων τὴν διάνοιαν ἡμῶν […]"[23] – and that, putting aside to a certain extent the etiological argument, in final analysis all of them should be taken not absolutely, but *conditionally*. For this, says Palamas, we have testimonies both in the biblical and patristic texts and tradition. That the established order is not an expressly final and fixed one – in the sense that behind the defined order of the divine persons the intra-trinitarian relations may be determined precisely – is evidenced, underlines Palamas, by the fact that in the Holy Scripture the order of persons of the Holy Trinity is sometimes changed, in the sense that sometimes, rare though it be, the Son is evoked *after* the person of the Holy Spirit[24]. Thus with John Chrysostom we find the following testimony on this issue, the testimony Palamas does not miss to mention:

> […] may the Holy Spirit be preached, may the only begotten be praised, may the Father be celebrated. And may no person think that the value is turned upside down if we first evoke the Spirit, then the Son, and then the Father; or first the Son and then the Father: for God has no order, not as the one who is according to disorder, but the one who is above order.[25]

2. If we should want to list the key premises that lie at the bottom of such exposed Palamas' interpretation concerning the order of persons of the Holy Trinity systematically and concisely, we could adduce the following starting points individually:

a) In the first place, firm insistence on consubstantiality and equal honour of the three divine persons. According to Palamas, thanks to the dogma of consubstantiality of the divine persons, it will not make much difference which of them is first invoked, since the order of their invocation on no account points to their nature, nor affects our valuation of the divine character of each of them. Speaking about the order of the di-

---

[20] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 65.33-35–66.1-9 | Επε 51 [1981] 154.14-25.

[21] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 65.8 | Επε 51 [1981] 152.18.

[22] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 65.10-11 | Επε 51 [1981] 152.21.

[23] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 34, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 65.17 | Επε 51 [1981] 152.28.

[24] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 32, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 60.23-25 | Επε 51 [1981] 142.23-24.

[25] Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Λόγος εἰς τὸ ρητὸν τοῦ Ἀβραάμ* 2, PG 56, 555· Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 61.13-18 | Επε 51 [1981] 144.16-21: "[…] κηρυττέσθω πνεῦμα ἅγιον· ὑψούσθω ὁ μονογενής· δοξαζέσθω ὁ πατήρ. Μηδεὶς ἀνατετράφθαι τὴν ἀξίαν νομιζέτω, εἰ πνεύματος πρῶτον μνημονεύομεν, εἶτα υἱοῦ, εἶτα πατρός· ἢ υἱοῦ πρῶτον, εἶτα πατρός. Οὐ γὰρ ἔχει τάξιν ὁ θεός, οὐχ ὡς ἄτακτος, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ τάξιν ὤν".

vine persons, Palamas in many places carefully, in the form of corrective, adds that the concept of order, like the other concepts that could point to the ontological superiority of one of the three persons, and primarily to the superiority of the Father's person – concepts such as, for example, "greater" (μεῖζων) – mostly relate to "professing" (κατὰ τὴν ὁμολογίαν)[26], and are therefore in no way related to time or possessing of the divine essence, regarding which the Son (or the Spirit) is *not* second in relation to the Father (δευτερεύων τοῦ Πατρός[27]). Though they are professed and evoked *after* the Father, the persons of the Son and the Spirit do not lag behind and are not late from the time point in relation to the Father, nor are of second degree from the ontological viewpoint, so that they be treated as being divine hypostases of lower degree in relation to the hypostasis of the Father. Even the concept of causality itself does not at any rate imply *ontological* superiority of the Father in the sense of primacy over time or by possesing the divine essence, which is why Palamas unambiguously says that "we recognise the equality by nature of the Son in relation to the Father, and we simultaneously profess the supremacy of the Father in causality"[28]. From the ontological viewpoint, thus, there is no order in God which would leave room for the idea that one of the three persons is more God than the other two. Regarding possession of the divine essence, God is, according to Palamas, "beyond order, and not governed by order":

> […] we do not worship as the first God the Father, as the second the Son, and as the third the Holy Spirit, so that after the first we always evoke the second, and after him the third, subsuming by necessity under order those who are beyond every order and all other things.[29]

b) Secondly, for Palamas' understanding of the order of the three persons of the Holy Trinity, differentiating between the trinitarian and economical display of divine persons and correct understanding of their relations on these two levels is of crucial importance, as well as distinguishing of double procession (διττὴ πρόοδος) of the Holy Spirit.[30] According to Palamas, the order of revelation does not correspond to the mode of existence of divine persons *per se*, which particularly applies to the relation between the person of the Son and the person of the Holy Spirit. In a set of terminological distinc-

---

[26] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 36, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 67.23-24 | Επε 51 [1981] 158.12.

[27] Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 62.29 | Επε 51 [1981] 148.2-3.

[28] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 1, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 28.11-13 | Επε 51 [1981] 78.19-21. Considering the "equal honour" of the Son with the Father, compare the attitude of Gregory of Nazianzus: Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος* 29, 11, PG 36, 419B: "εἰ καὶ μέγα τῷ Πατρὶ τὸ μηδαμόθεν ὡρμῆσθαι, οὐκ ἔλαττον τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοιούτου Πατρός". See: Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 21, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 50.12-13 | Επε 51 [1981] 122.8-10.

[29] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 32, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 61.5-9 | Επε 51 [1981] 144.7-12: "[…] οὐδὲ γὰρ πρῶτον μὲν θεὸν τὸν πατέρα σέβομεν, δεύτερον δὲ τὸν υἱόν, τρίτον δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵν' ἀεὶ τὸ δεύτερον μετὰ τὸ πρῶτον λέγωμεν καὶ μετ' αὐτὸ τὸ τρίτον, ὑπὸ τάξιν ἐξ ἀνάγκης ἄγοντες τὰ ὑπεράνω τάξεως, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων".

[30] For more details see: Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη : Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, ²1991, 143–176. Also, for general information on the issue see: Κ. Β. Σκουτέρη, "Ἡ διάκριση μεταξύ 'καθ' ὕπαρξιν' καί 'κατ' ἐνέργειαν' ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στούς δύο ἀποδεικτικούς λόγους 'Περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος' καί στίς 'Ἀντεπιγραφές'", in: Γ. Ἰ. Μαντζαρίδης, ed., *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν. Πρακτικὰ Διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) καί Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999)*, Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος 2000, 673–682; C. B. Scouteris, "The Double Procession of the Holy Spirit according to Saint Gregory Palamas", in: Y. de Andia, P. L. Hofrichter, hrsg., *Der Heilige Geist im Leben der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studientagung „Der Heilige Geist bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend", Wien, Juni 2003*, Pro Oriente XXIX. Wiener Patristische Tagungen II, Innsbruck, Wien : Tyrolia-Verlag 2005, 329–338.

tions, such as: κατ' ἐνέργειαν and καθ' ὕπαρξιν, then, καθ' ὑπαρκτικὴν and ἐκφαντικὴν προέλευσις, ἐκπόρευσις and φανέρωσις or μετάδοσις, ἐκπόρευσις and ἀποστολή, and similar, Palamas finds that the way in which the Spirit relates to the Son on the level of economic display differs from the way he relates to the Son on the trinitarian level. The order of sending (ἀποστολή) in the realm of economy, where we can even speak about the causal relation of the Son and the Spirit, on no account applies to the trinitarian framework, since in that milieu the only cause is the hypostasis of the Father.

c) Thirdly, for Palamas' understanding of the order of persons of the Holy Trinity it is important to always bear in mind, on one side, differentiation between the natural and hypostatic properties in God and, on the other, teaching on the *incommunicability* of hypostatic properties. Presenting the thesis formulated by cappadocians, that the integrity of divine persons may be preserved only if their particular hypostatic properties are defined, Palamas reaches the conclusion that, since the fathers clearly say that the Son has everything the Father has, except for unbegotteness (ἀγεννησία), which is Father's incommunicable hypostatic property, Son could not be the cause (of the Spirit) – for the simple reason that unbegotteness (ἀγεννησία), in fact, is equated with causality (αἴτιον), i.e. noncausality (ἀναίτιον) and "encompasses all that is characteristic for Father"[31].

d) Last, but not least, for Palamas' understanding of order of the three divine persons, his stubborn persistence on the teaching on monarchy is of decisive importance. This teaching on monarchy, which he expounds to two levels: to the "functional" or creational level and to the ontological or trinitarian level[32], reinforces the well known and for Palamas so decisive difference between theology and economy in speaking about God. Monarchy, i.e. monocausality, as the incommunicable hypostatic property, within the trinitarian framework is assigned solely and only to the Father, for whom Palamas on many occasions says that he is "the *only* cause" (μόνος αἴτιος), "the *only* source of divinity" (μόνος πηγὴ θεότητος), "the *only* principle" (μόνος ἀρχή), "the *only* originating source of the Godhead" (μόνος θεότης θεογόνος), etc.[33] Monarchy, by Palamas, represents the guarantee of consubstantiality and can, within the domain of triadology, in no way be assigned to the Son, without resulting in a confusion of divine persons, disturbing the unity of God's being and, consequently, degrading the person of the Holy Spirit (see below).

3. In order to understand, now, Palamas' concept of the "order" more in detail, particularly in the context of his polemics with the proponents of the *filioque,* it will be useful, for the reasons that will become obvious later, to compare his interpretation of the notion of "τάξις" with the interpretation of that concept provided earlier by Eunomius of Cyzicus. And in the writings of Eunomius of Cyzicus – those, of course,

---

[31] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 40, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 114.15-27 | Επε 51 [1981] 258.21-31–260.1-3.

[32] This terminological distinction, expressing double aspect of the concept "monarchy" I owe to John Zizioulas. See, for instance: J. D. Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today. Suggestions for an Ecumenical Study", in: J. D. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Edited by G. Edwards, Alhambra, California : Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church in collaboration with The Institute for Theological Research in Belgrade 2010, 3-16 : 10.

[33] Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 61, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 133.27-28 | Επε 51 [1981] 299.17-18. See, *inter alia loca*, also: *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 14, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 41.4 | Επε 51 [1981] 102.27: "μόνος θεογόνος"; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 14, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 42.17-18 | Επε 51 [1981] 106.12-13: "μόνος […] θεότης θεογόνος [ὁ πατήρ]"; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄, Πρόλογος, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 25.26-27 | Επε 51 [1981] 72.31: "μόνην πηγαίαν θεότητα", etc.

that have succeeded in making their way to our age – the term "τάξις" has been used 21 times in total[34], out of which 19 times in the sense of an theologically relevant notion. Of crucial importance for our topic here is the Chapter 25 of the Eunomius' *Apology*, where the often disputed "logic-chopper" (τεχνόλογος) discusses the person of the Holy Spirit and the repercussions which the fact that he is stated as the *third* in order should have on the correct teaching about God. Having already observed that every one that have any concern for the truth and for the preservation of the "proper order" (δικαίαν τάξιν) ought to acknowledge that since the names are different, the essences are different as well (παρηλλαγμένων τῶν ὀνομάτων παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καὶ τὰς οὐσίας)[35], Eunomius undertakes to demonstrate that – on the basis of the teaching of the saints – the very fact that they name the Spirit as third both in dignity and order imposes a conclusion that he is third *in nature* as well. The dignities of the natures attributed to the Father, Son and Holy Spirit are not, says he, bestowed on each in the same way as, for instance, the civil and political positions are attributed to people – in case of which it is completely natural for one man to move from a lower to a higher position and the other way around – nor is the order of their creation the reverse of that of their essences. According to Eunomius, the order of each of the persons of the Holy Trinity is harmoniously concordant with their natures, so the first in order is not the second in nature, and the first in nature is certainly not alloted second or third place in the order. Since, in accordance with the established order, the Holy Spirit is signified as the *third*, he cannot be the first in nature, since the "first" is God the Father. For Eunomius, it is unacceptable that the very same thing occupy first place at one time and third at another; in his view, the Spirit is third both in nature and in order (τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει)[36], since he was brought into existence at the command of the Father by the action of the Son. He is honoured in third place as the first and greatest work of all (τρίτῃ χώρᾳ τιμώμενον ὡς πρῶτον καὶ μεῖζων πάντων)[37], yet he contains no divinity or the power of creation, but is filled with the power of sanctification and instruction. And just as the Son, being the second, is subordinated to the Father, who is the only one who has the prerogatives of the divine, according to Eunomius – being, of course, the only one Unbegotten – so, claims the bishop of Cyzicus, is completely clear that the Spirit, being the *third*, is subordinated not only to the Father but also to the Son[38] – being the one who, therefore, comes essentially *after* the Son. The order of the names, argues Eunomius, represents clearly and unambiguously the order of the things, hence the established order of the persons we confess must be understood as direction towards the way we should practice our faith.

Now, if we compare this understanding of the order within the Holy Trinity with that offered by Gregory Palamas, we will promptly conclude that Eunomius' approach

[34] According to the (correct) index provided in his critical edition of Eunomius' writings by R. Vaggione; Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 196–209 : 207. Seriatim: Εὐνομίου, *Ἀπολογητικός*, 2.5; 6.21; 10.2, 5 (bis); 18.15; 25.4, 7, 8, 10 (bis), 11, 23; 26.5, in: Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 36; 40; 44; 56, 66; 68. This should be accompanied by seven more extracts from Eunomius' treatise *Apologia Apologiae*, which has, unfortunately, not been preserved apart from certain fragments cited in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*.

[35] *Ἀπολογητικός*, 18.13-14, in: Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 56.

[36] *Ἀπολογητικός*, 25.22-23, in: Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 68.

[37] *Ἀπολογητικός*, 25.23-24; y: Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 68.

[38] *Ἀπολογητικός*, 27.11-13, y: Eunomius, *The Extant Works*…, Oxford 1987, 70.

and understanding are diametrically opposite – both methodologically and semantically – to the approach and understanding of the archbishop of Thessaloniki. The point is clear: whereas for Eunomius the very existence of the order (τάξις) is crucial and extremely pregnant with meaning, in the sense that the existence of the order itself points towards "the condition of things" – which will eventually lead the bishop of Cyzicus into the radical negation of consubstantiality – for Palamas, on the other hand, the order can be said to be of secondary importance, since it can by no means indicate the ontological status of the three persons of the Holy Trinity, nor can it exhaust all the abundance of their intra-trinitarian relations, which, according to Palamas, *in ultima analysi*, transcend the human understanding. Since, in his view, the order as we know it does not signify a hierarchically constructed original triad of hypostases with arianic and neoplatonic overtone, as it is case with Eunomius, Palamas can freely, while speaking of the order, maintain the consubstantiality of the three hypostases, as well as their unity and divine integrity. In other words, using Basil's distinction between the order "according to us" and the order "according to the sequence in nature", Palamas was able to preserve the thesis of primacy in causality within the Holy Trinity without the need of breaking down the consubstantiality. Moreover, as I shall soon underline, according to his view, it is exactly the existence of primacy in causality – i.e. the existence of monarchy or monocausality – that is the supreme guarantee of consubstantiality of the three persons of the Holy Trinity.

A quite different outlook is formed when we compare the eunomian approach with the approach applied by the proponents of the *filioque*. Firstly, we can see that the "Latins" apply a methodology which is similar to the one of Eunomius. Namely, they also consider the order as something of the crucial importance for the correct understanding of relations between the Holy Trinity, claiming that the order (*ordo*) exists both in pre-eternal emerging of the divine persons and in the economy of the Holy Trinity, and, what is even more important, that these two orders correspond one to another. Unlike Palamas, who disclaims that "the order of names […] contains realities" (ἐν τῇ τάξει τῶν ὀνομάτων […] κεῖνται τὰ πράγματα)[39], the proponents of the *filioque* – alike Eunomius – claim that it is the very order of the names that signifies the *existential* relations of persons. Thus, according to the Latins, "the relation of origin" (*relatio originis*), which, basically, constitutes the hypostases themselves, is witnessed by the order of names and the God's manifestations in general[40], so that, based on this order and manifestation, we are able with certainty to conceive the true relations between the divine persons within the trinitarian realm. However, while Eunomius "ontologizes", so to speak, the order of the divine persons in the sense that, in his opinion, the order refers to their (radically different) *ontological* status, the "Latins" will certainly stick to the dogma of consubstantiality, but, on the basis of the same methodology, they will take the term "τάξις" as the signifier for *hypostatic relations* of the divine persons, i.e. they will – on the basis of the fact that the Son is taken to be the *second* and the Spirit the *third* one – reach the conclusion about certain supremacy of the Son, i.e., that there is a certain *causal* relation between the Son and the Holy Spirit. This approach will inevi-

[39] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988] 60.26-27 | ΕΠΕ 51 [1981] 142.25-26.

[40] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988] 94.24-25 | ΕΠΕ 51 [1981] 216.12-13: "[…] ἐκ τῆς φανερώσεως στοχάζεσθαί φασιν ἐκεῖνοι τὴν ὕπαρξιν […]"; Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*..., 156.

tably, according to Palamas, at least implicitly if not overtly and formally[41], introduce a *diarchically* connotated teaching about God[42].

And it is exactly where the real problem lies, in the opinion of the saint from Thessaloniki, so will he, on the basis of this, as he thinks, diarchically connotated teaching about God, allow himself to establish a direct connection between the Latins and Eunomius[43] – and now not only in terms of a similar approach and methodology, but on the semantical level as well. For, according to him, from the acceptance of the two principles in God to the breaking down the unity of God's being, destruction of consubstantiality and degradation – this is the exact word – of the person of the Holy Spirit to the level of creation, actually there is only one step.

And here is, briefly, why. The unity of God's being, that is, the unity of the three divine persons is based, according to Palamas, on several assumptions. Apart from the unity on the basis of will or, generally speaking, "processions" (πρόοδοι) or "energies", there is a unity in God on the basis of common nature or essence, which is the unity that actually makes possible the former one. That unity based on essence is neither of purely conceptual, nor of generic character, but is strictly ontological in the sense that the persons of the Holy Trinity are united in a way that not one of them can exist or even be imagined to exist without the other two. However, in order to exist such a unity based on essence, there must be, in Palamas' opinion, a more profound unity within God, and that is the unity based on the single and common cause, which is, as we have seen, the hypostasis of the Father. Palamas is on a number of occassions categorical: the fact that God is one, i.e. the fact that the three different and unconfused divine hypostases are regarded as one God, comes not simply from the fact that they have the one and same, shared essence, but from the fact that there is *one cause*, one God the Father, to whom both the Son and the Holy Spirit owe their personal existence, the former by begetting and the latter by being proceeded. Thus, the ontological unity of the three hypostases comes in the first place from the fact that there is one cause, and this very monocausality will be the issue of either the maintenance or the fall of the christian triadological monotheism. For if, as Palamas emphatically states, we introduce two principles or two causes in God, as he believes the Latins have done it with their *filioque* attitude, it will inevitably lead to "polytheism" (πολυθεΐαν):

> There is one God, not only because there is one nature, but also because those who come from him relate to one person, and because those who come from one origin relate to one cause and one origin only; and not only the two of them together, but also each of them individually. Hence, there is one origin of divinity and one God also when it comes to this relating: since each of them relates to the one immediately. For, if the Spirit also does not come directly from the Father, then

---

[41] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄, Πρόλογος, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 26.5-7 | Επε 51 [1981] 74.9-10. The argument used by the Latins, according to which the two principles – since not opposed to each other and since one from another, namely, the Son from the Father, as "an principle from the principle" (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή) – do not violate the monarchy dogma, did not seem particularly convincing to Palamas.

[42] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 36, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 67.21-27 | Επε 51 [1981] 158.9-16. See also: *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 30, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 58.10-11 | Επε 51 [1981] 138.5-6.

[43] Cf. the following phrases: *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 36, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 67.1 | Επε 51 [1981] 156.21: "Εὐνόμιος δὲ καὶ μετ' αὐτὸν οἱ λατινικῶς φρονοῦντες […]"; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 36, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 67.21 | Επε 51 [1981] 158.9-10: "Εὐνόμιός τε καὶ τὸ τῶν Λατίνων γένος […]"; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄, Ἐπίλογος 36, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 76.20-21 | Επε 51 [1981] 178.1-2: "Εὐνόμιός τε πρότερον καὶ οἱ λατινικῶς πεφρονηκότες ὕστερον […]". See also: *Ἀντεπιγραφαὶ* 4, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 166.5 | Επε 51 [1981] 352.16: "[…] ἦν σὺ μετ' Εὐνομίου στέργεις […]".

this indirectness inevitably implies two causes of the Spirit, the indirect and the final, so due to that kind of relating, it will not be possible that the three be one God […].[44]

The hypostasis of the Father, as the cause of their existential emergence, is the instance which is the warrant of the divine identity of the Son and the Holy Spirit and of their consubstantiality. The unity of the three persons of the Holy Trinity is not simply and exclusively based on one and common divine essence they share, but *par excellence* on the essentialised Father[45], who is, on the one hand, regarded as the cause of the divine hypostatic identity of the two other "caused" divine persons – the Father is the cause of the hypostatic properties of the Son and the Spirit, since due to the relation with him, the Son has a "begetting" and the Spirit has a "procession" as their hypostatic properties – whereas, on the other hand, the Father is considered to be also the "bond" (σύνδεσις) and the "unity" (ἕνωσις) of the divine persons[46] because it is he who is the cause of the "transcendent co-naturality" (τῆς ὑπερβαλλούσης συμφυΐας) and consubstantiality that exists among them:

When we search for the cause of that ineffable and every mind surpassing mutual relation and transcendent co-naturality and incomprehensible and unspeakable circuminsession [perichoresis], all over again we find and confess the same Father, knowing him as a unity, as a bond, as both the Father and the 'projector' as well as the gatherer of the begotten and of the proceeded one: and thus as the center and arche of these we consider him."[47]

All that which is not in direct and immediate relation with "the source of divinity" (πηγὴ θεότητος), with the One who is the cause of the divine hypostatic and essential identity, will have to renounce the prerogative of the divine and, consequently, as the christian ontology, being based on a created-uncreated pair, does not recognise the idea of lower or mediating divinities, be reduced not more nor less than to a rank of created beings. It is because the begetting of the Son and the procession of the Spirit both occur equally "immediately" (ἀμέσως) from the Father, as from the only source of divinity, we can argue, according to Palamas, that the divine essence "exists entirely inseparably

[44] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 37, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 68.23-26–69.1-6 | Επε 51 [1981] 160.14-23: "Οὐ γὰρ μόνον ὅτι μία φύσις εἷς θεός, ἀλλ' ὅτι καὶ εἰς ἓν πρόσωπον τὴν ἀναφορὰν ἔχει τὰ ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἰς ἓν αἴτιον καὶ μίαν ἀρχὴν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἀναφέρεται· οὐ τὰ δύο μόνον ἄμφω, ἀλλὰ καὶ ἑκάτερον αὐτῶν χωρίς. Καὶ διὰ τοῦτο μία τῆς θεότητος ἀρχὴ καὶ εἷς θεός ἐστι καὶ κατὰ ταύτην τὴν ἀναφοράν· ὅτι καὶ ἑκάτερον ἀναφέρεται εἰς ἓν ἀμέσως. Εἰ γὰρ μὴ ἀμέσως καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ πατρός, τὸ ἐμμέσως τοῦτο δύο ἐξ ἀνάγκης τὰ αἴτια ποιεῖ τοῦ πνεύματος, τό τε μέσον καὶ τὸ ἄκρον, καὶ οὐκ ἔνι διὰ τὴν οὕτως ἔχουσαν ἀναφορὰν ἕνα θεὸν τὰ τρία εἶναι […]".

[45] Cf. Α. Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (= Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί Αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", in: Γ. Ἰ. Μαντζαρίδης, ed., *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12–14 Νοεμβρίου 1984)*. Προνοίᾳ τοῦ Παναγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονος Β΄. Ἐπιμελεία τόμου Χ. Ἰ. Κοντάκης, Θεσσαλονίκη : Ἱερᾶ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης 1986, 111–134.

[46] Cf. Σ. Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση χριστολογίας καὶ πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Ἀθήνα : Ἐκδόσεις Δόμος 2001, 131, 133.

[47] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 26, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 102.1-8 | Επε 51 [1981] 232.8-15: "Ὅταν δὲ τὴν αἰτίαν ζητῶμεν τῆς ἀρρήτου ἐκείνης καὶ ὑπὲρ πάντα νοῦν πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τῆς ὑπερβαλλούσης συμφυΐας καὶ τῆς ἀπερινοήτου τε καὶ ἀφθέγκτου περιχωρήσεως, αὐτὸν αὖθις εὑρίσκομεν καὶ κηρύττομεν τὸν πατέρα, αὐτὸν ἕνωσιν, αὐτὸν σύνδεσμον, αὐτὸν καὶ πατέρα καὶ προβολέα καὶ συνοχέα γινώσκοντες τοῦ γεννήματός τε καὶ τοῦ προβλήματος· καὶ οὕτω μέσον καὶ ἀρχὴν αὐτῶν ἐκεῖνον τιθέμεθα". Here Palamas primarily follows Gregory of Nazianzus: Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος* 42, 15, PG 36, 476A: "ἕνωσις δὲ, ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς· οὐχ ὡς συναλαίφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι, μήτε χρόνου διείργοντος, μήτε θελήματος, μήτε δυνάμεως. Ταῦτα γὰρ ἡμᾶς πολλὰ εἶναι πεποίηκεν, αὐτοῦ τε ἑκάστου πρὸς ἑαυτό, καὶ πρὸς τὸ ἕτερον στασιάζοντος. Οἷς ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτὸν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κύριον". Cf. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 23, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 52.8-9 | Επε 51 [1981] 126.9-11.

in every hypostasis"[48], that is, on that foundation only can we talk of the existence of the *triadic consubstantiality*. And every diarchy, being that which introduces the indirect and direct cause, inevitably leads towards disintegration of the unity of the three divine persons and towards a "shift into the polytheistic fallacy" (τῇ πολυθέῳ πλάνῃ πάροδον παρέχει[49]):

> Since, if [the Spirit proceeded] from him as well [*sc*. from the Son], they would not each directly derive from one person, nor would we dare to say that we honor one principle of the divinity and to claim that the three persons are one God.[50]

If we had two causes in God, argues Palamas, the only unity which we could take for certain would be a unity in a nominalistic or even generic sense – the one, say, that exists among individual people on the basis of their belonging to the same *genus*. In that case, we would speak either of three gods, or we would have to exclude the Holy Spirit from the area of the divine because he, unlike the Son, would not have the *immediate* relation with the one who is the source of the divine identity, i.e. with the Father:

> Do you see that those who say that the Spirit comes forth and from the Son and thus do not relate each of the persons to the one and unique source of the divinity, obviously abolish the monarchy and the oneness of the Father by the hypostasis? All the men are also of the one nature, but they are not all one man. Although for us it would be possible, by [travelling] one through another, i.e. through our ancestors, to reach back to our one forefather, still there would have been many causes since the beginning, so we, as not having come from the one [cause] only, are not therefore one [man].[51]

Therefore: in order to determine the ontological unity of the three divine persons, it is not enough, according to Palamas, to ground the argument on their one and common essence, but it is also necessary to recall the more original idea of causality, relating the notion of *essence* to the notion of *cause* in God.[52] The unity based on one and the same essence ensues from the fact that there is one and the only cause in God, the Father, whose essence is endowed in its entirety, "directly and immediately" (προσεχῶς καὶ ἀμέσως) to each of the other two persons, to the Son by begetting and to the Spirit by procession. The monarchy or causality of the Father automatically implies the consubstantiality and *vice versa*: the consubstantiality of the three divine persons cannot be understood without relating to one cause, that is, to the person of the Father[53], who exists as the principle and the recapitulation (συγκεφαλαίωσις) of the Holy Trinity: "The Three remain the One owing to

---

[48] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 35, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 110.4-5 | Επε 51 [1981] 248.33–250.1: "[…] ἀμερῶς ἐφ' ἑκάστης τῶν ὑποστάσεων ὅλη θεωρεῖται […]".

[49] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 12, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 39.4-5 | Επε 51 [1981] 98.32.

[50] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 50, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 124.16-19 | Επε 51 [1981] 278.28-31: "Εἰ γὰρ καὶ ἐξ αὐτοῦ, οὐκ ἂν ἦν ἐξ ἑνὸς προσώπου κατὰ τὸ προσεχὲς ἑκάτερον, οὐδ' ἂν εἴχομεν θαρρεῖν μίαν λέγειν σέβειν θεότητος ἀρχὴν καὶ ἕνα θεὸν ἰσχυρίζεσθαι τὰ τρία εἶναι πρόσωπα".

[51] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 40, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 70.16-23 | Επε 51 [1981] 164.3-10: "Ὁρᾷς ἀθετουμένην σαφῶς τὴν μοναρχίαν καὶ τὸ καθ' ὑπόστασιν ἑνιαῖον τοῦ πατρὸς ὑπὸ τῶν λεγόντων καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα καὶ μὴ ἀναγόντων ἑκάτερον τῶν προσώπων εἰς μίαν μόνην τὴν τῆς θεότητος πηγήν; Μία γὰρ φύσις καὶ οἱ πάντες ἄνθρωποι, ἀλλ' οὐχ εἷς οἱ πάντες ἄνθρωπος. Καίτοι δι' ἀλλήλων, μᾶλλον δὲ διὰ τῶν πρὸ ἡμῶν, ἀναχθείημεν ἂν εἰς ἕνα τὸν προπάτορα, ἀλλ' εὐθὺς πολλὰ τὰ αἴτια, καὶ οὐκ ἐξ ἑνὸς ἡμεῖς· διὰ τοῦτο καὶ οὐχ εἷς".

[52] Cf. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, translated by Fellowship of St. Alban and Sergius, London : James Clarke 1957 = New York, Crestwood : St Vladimir's Seminary Press ²1976.

[53] Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, Θεσσαλονίκη 1973, ²1991, 82, notes, "in reality, the monarchy neither exists, or can be even imagined, without the essence, nor the essence exist, or can even be imagined, without the monarchy of the Father and the other two persons".

the monarchy of the Father, owing to the hypostasis of the God and Father, and owing to that monarchy, there is commonness and equality (identity) of the essence"[54].

Now, let us summarise. Analysing the notion of the "order" within his extensive critique of the *filioque*, Gregory Palamas first denies its absolute significance, attributing it almost entirely to the "external", as we called them, agents. At the same time, he provides a radical criticism of the two interpretations of this notion, which he finds to be derived from the same source: on the one side, he questions the tendency to ontologize the notion of "the order", more precisely, the tendency to interpret it as a hierarchical ranking of the essences of the three persons; whereas on the other side he also criticizes the interpretation of the notion "order" which define it as a significatum of the personal relations between the three divine persons, in which the order of the appearance of the divine persons is identical to their intra-trinitarian existential personal relations. Applying the same methodology and overstating the significance of the "order" of the persons of the Holy Trinity, first Eunomius and then the proponents of the *filioque* all reached these conclusions. And even though the Latins explicitly avoided "ontologizing" of the order of the three persons, thus maintaining the consubstantiality dogma, Palamas nevertheless argues that they, at the end of the day, are bound to come to the same conclusion as Eunomius, since, as he believes, any introduction of the double principle or cause into God's being inevitably leads towards breaking down the unity and consubstantiality of the three divine persons and, consequently, towards the exclusion of the Holy Spirit from the area of the divine. The Spirit, according to Palamas, cannot be the third in any other way except in the sense of *pronounciation*, *revelation* or *confession*: he particularly cannot be *the second* – and therefore inferior – *in relation to the Son*, since they can *both* be said to be originally "the second" in relation to the Father[55] as the persons that directly come forth from him and are caused by him.

Thus, in Palamas' view, the filioquistic diarchic standpoint comes very close to the eunomian standpoint – staindpoint that denies any possibility of the consubstantiality of the three persons – precisely because by introducing the two principles it abolishes the monarchy, which is a guarantee of the consubstantiality and the unity of the Holy Trinity. Furthermore, if we accept that there are two principles in the Trinity, we will have to come to the conclusion, says Palamas, that the Father and the Son possess a quality that does not exist in the Holy Spirit, which would additionally degrade the person of the Spirit to the extent of regarding him as a creation.[56] By considering the Spirit as the one that comes forth existentially (καθ' ὕπαρξιν) and from the Son (ἐξ αὐτοῦ), we make the Son "co-cause" (συναίτιος), which would in turn lead to an inevitable conclusion that the Spirit is a creation, since, as Palamas says, *only in terms of created beings* the Son is the co-cause to the Father (ἐπὶ γὰρ τῶν κτισμάτων τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς συναίτιος)[57].

Therefore, it is clear that Palamas' connecting of the eunomian outlook with the filioquistic attitude, which *prima facie* can appear to be polemically pretentious or too rigid – a

[54] Ει. Μπούλοβιτς, *Τὸ Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν Ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, Ανάλεκτα Βλατάδων № 39, Θεσσαλονίκη : Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1983, 36-37, 43.

[55] Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 38, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 113 | Επε 51 [1981] 257.

[56] Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 35, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 109.17-30 | Επε 51 [1981] 248.10-24.

[57] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 15, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 44.33 | Επε 51 [1981] 110.30-31. Cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 30, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 57–58 | Επε 51 [1981] 136–138.

tendency that Palamas, when carried away by the zeal of his argument, can hardly resist and for which I, unlike the existing, mostly *apologetic* and very rarely *critical* literature, have *bona fide* very little understanding – is proved to be justifiable (and, most of all, polemically functional) to an extent, both methodologically and semantically – at least if we understand the *filioque* as Palamas understood it and if we, at the same time, start from the premises that for him and for the tradition he belonged to had and still have the power of the axioms.

4. In the end, I would like to add a few remarks that might help to clarify the previously discussed issues. First of all, it should be pointed out that Palamas, by still marginalising in his critique of the *filioque* the importance of the order (τάξις) and rejecting the two principles in God, i.e. the distinction between direct and indirect procession of the Holy Spirit, actually advocates the thesis that the procession of the Spirit from the Father does not occur – neither chronologically, nor ontologically, nor, for that matter, in a logical or any other sense – *after* the begetting of the Son. The procession of the Spirit, according to Palamas, occurs from eternity and "is simultaneous to the begetting of the Son, inseparable and timeless"[58], which implies that the birth of the Son – and naming of the Son as the second – does not make the Son in any sense closer to the Father than the Spirit is. The procession is but another mode of existence, different from the begetting, but still similar to begetting in the sense that it makes the Spirit exist as "naturally attached to the Father and the Son, inseparably and eternally."[59] In Palamas' opinion:

> […] simultaneously are there the Father and the Son and the Holy Spirit: and neither the fact that the Son comes forth from the Father does prevent him from being simultaneous with the Father from eternity, nor does the fact that the Son, by a mere thought on the ground of his cause, that is, being the Son, is conceived before [the Holy Spirit] from the Father, prevent the Spirit to attach himself to the Son and with him simultaneously to come forth from the Father.[60]

Therefore, the Holy Spirit, being the one who come forth only and solely from the Father, "is existentially immediately next to the Father, just as the Son is" (καὶ προσεχῶς καὶ ἀμέσως τοῦ πατρὸς ἔχεται καθ' ὕπαρξιν, καθὰ καὶ ὁ υἱός)[61]. The Father, who begetts the Son since eternity, proceeds simultaneously and inseparably the Holy Spirit, and thus there is no distance whatsoever between the Father and the Spirit which would be owed to the time or to the begetting of the Son. The Spirit comes forth not from the Son, but is together with the Son (σὺν τῷ Υἱῷ) from the Father[62], "since the procession coincides inseparably and timelessly with the begetting"[63]. Hence, just as the Son is begetting only from the Father, "directly and immediately" (προσεχῶς καὶ ἀμέσως), so does the Spirit come forth only from the Father "directly and immediately" (προσεχῶς καὶ ἀμέσως)[64].

---

[58] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 25, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 53.2-3 | Επε 51 [1981] 128.3-4.

[59] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 20, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 97.7-8 | Επε 51 [1981] 222.3-4: "[…] συνημμένον ὂν φυσικῶς αὐτῷ [*sc*. τῷ πατρί] καὶ τῷ υἱῷ ἀδιαστάτως τε καὶ ἀϊδίως […]".

[60] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 49, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 123.9-15 | Επε 51 [1981] 276.18-24: "[…] ἅμα ἐστὶν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ οὔτε τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν προσίσταταί τι κωλῦον ἅμα τῷ πατρὶ ἐξ ἀϊδίου εἶναι τὸν υἱόν, οὔτε τὸ ἐπίνοιᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς οἰκείας αἰτίας λόγον, τουτέστιν ὡς υἱὸν προθεωρεῖσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, προσίσταταί τι κωλῦον τοῦ υἱοῦ ἔχεσθαι τὸ πνεῦμα καὶ σὺν αὐτῷ ἅμα εἶναι ἀπὸ τοῦ πατρός".

[61] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 18, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 46.6-7 | Επε 51 [1981] 114.4-5.

[62] Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος…*, Θεσσαλονίκη 1973, ²1991, 156.

[63] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 25, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 53.2-3 | Επε 51 [1981] 128.3-4: "[…] συνακολουθούσης ἀδιαστάτως τε καὶ ἀχρόνως τῇ γεννήσει τῆς ἐκπορεύσεως […]".

[64] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 7, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 34.20 | Επε 51 [1981] 90.14.

In other words: as there is no mediation in the process of begetting of the Son, which means that the Son is begetting directly from the Father and only from the Father, and not from the Spirit as well[65] – "the Spirit is," Palamas says, "never called a parent; he does not have anything in common with the Father which he does not share with the Son"[66] – neither is there any "causal" mediation of the Son during the proceeding of the Spirit: the Spirit comes forth προσεχῶς and ἀμέσως only from the Father and not also from the Son. The fact that the Son is called "the second" and the Holy Spirit "the third" is not a result of a "causal" relation between the two of them, in the sense that the Son is considered to be the co-cause (συναίτιος) of the Spirit, but it comes from the order of pronounciation and from all those above mentioned reasons. According to Palamas:

> […] the hypostasis of the Son from the Father is contemplated, for the reason of the cause, before the hypostasis of the Spirit, not from the reason of the cause of the Spirit but from the reason of his [the Son's] hypostasis from the Father, because of his through begetting existence from the Father. For, when someone hears about the Father, he imagines him just as a Father of [some] begotten; however, when one hears that the begotten one is also the Logos, then the [hypostasis of] divine Spirit also comes to [one's] mind. And therefore the Son is not at all existentially before the Spirit.[67]

However, the fact that the Son cannot be regarded as the cause of existential procession of the Holy Spirit does not imply, as we have already mentioned in passing, that there is no essential ontological connection and relation between these two divine persons. The causal connection is not the only one that can exist between the divine persons. Despite the fact that we cannot, according to Palamas, claim that the Spirit comes forth and from (ἐκ) the Son, we can however say that the Spirit comes forth from (ἐκ) the Father "through" (διά) the Son, which means that "the Son […] has co-existant before all the ages the Holy Spirit" as the one that "exists in him"[68] and rests upon him and, consequently, the one that is "by nature attached and accompanied" ([…] συνὸν καὶ συμπαρομαρτοῦν […] κατὰ φύσιν […])[69] to him. Coming forth "from" (ἐκ) the Father and through (διά) the Son, the Spirit rests upon the Son, and this "resting of the Spirit upon the only begotten Son constitutes a silent interdependence and interpenetration of their consubstantiality, of their unity in will and equality in honour"[70]. The procession of the Holy Spirit from the Father does not only mean that he stands in the "direct" relation to the Father, but also that

---

[65] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 8, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 36.11-15 | Επε 51 [1981] 94.7-11; cf. *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 41, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 115.11 | Επε 51 [1981] 260.21-22.

[66] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 20, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 48.22-24 | Επε 51 [1981] 118.15-17.

[67] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 49, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 122.28-34–123.1 | Επε 51 [1981] 276.2-10: "[…] προθεωρεῖται ἡ τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις ἐκ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως, οὐ κατὰ τὸν λόγον τῆς αἰτίας τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ κατὰ τὸν λόγον τῆς ἑαυτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως, ὅς ἐστι τὸ γεννητῶς ὑπάρχειν ἐκ πατρός. Πατέρα γάρ τις ἀκούων, γεννήματος εὐθὺς αὐτὸν ἐννοεῖ πατέρα· ἡνίκα δ' ἂν ὄντα καὶ λόγον ἀκούσῃ τὸ γέννημα, τότε καὶ τοῦ θείου πνεύματος εἰς ἔννοιαν ἔρχεται. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ υἱὸς πρὸ τοῦ πνεύματός ἐστι καθ' ὕπαρξιν οὐδαμῶς".

[68] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 28, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 103.12-13 | Επε 51 [1981] 234.20-21; *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 29, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 104.15 | Επε 51 [1981] 236.32.

[69] Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον* 3. 7. 17, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Γ΄. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης. Β. Φανουργάκης, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1970, 174.11-12 | Γρηγορίου Παλαμᾶ *Ἅπαντα τὰ ἔργα. 5. Πρὸς Ἀκίνδυνον λόγοι ἀντιρρητικοί (Α-Γ)*. Εἰσαγωγή, Κείμενο-Μετάφρασις-Σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 87, Θεσσαλονίκη : Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη Τὸ Βυζάντιον, Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1987, 392.1-2. Cf. Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος…*, Θεσσαλονίκη 1973, ²1991, 163.

[70] Σ. Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως*, Ἀθήνα 2001, 151.

he stands in the closest and the most direct relation to the Son as well: the Spirit, Palamas says, as "the one that comes forth from the Father is never separated from him, being as much united with the Son essentially and inseparably, as the one who rests upon the Son and exists in him, and always naturally (φυσικῶς) dwells in him"[71]. According to Palamas, the relation between the Son and the Spirit refers to the consubstantiality and to the circuminsession (περιχώρησις) of these two persons from eternity, which means that they are inseparable and cannot be conceived one without another:

> […] simultaneously from the eternity are both the Son and the Holy Spirit, [as] the one existing within the other and [as] the one belonging to the other and [as] the one dwelling within the other, without any confusion and blending […][72].

Thus, the fact that the Son and the Spirit both together come forth from the same principle, that is, from the hypostasis of the Father, does not imply, therefore, that they come forth independently one from another. The two "caused" divine persons "dwell" (ἐνυπάρχουν) one into another: we could eventually say that Palamas accepts almost any relation between the Son and the Spirit except the "causal" existential relation (καθ' ὕπαρξιν)[73]. In Palamas' view, the Son and the Holy Spirit

> […] not only come from the same principle but are also unseparated one from the other, dwelling one into another, showing each other and manifesting one through another, but they are not one through the other nor [one] from the other nor [one] of the other: since the cause is one.[74]

Therefore, it is the monocausality, or monarchy, which provides the closest relation between the Father and the Spirit, as well as between the Son and the Spirit, and every discussion of the "order" must remain grounded exclusively in those premises which we have previously expounded in detail. Every causal relation between the Son and the Spirit – apart from that at the level of economy, of course – is expelled in advance, particularly in terms of some kind of primacy derived from the fact that the Son is commonly called the second and the Spirit the third person of the Holy Trinity. Generally speaking, apart from certain theses that point to their unbreakable relation, based on their coming forth from the same principle and on consubstantiality[75], when it comes to the way the Son and the Spirit relate one to another, Palamas asserts that we cannot really say much about that – especially not in the milieu of triadology. This refers in particular to the question of the order, which on the Son–Holy Spirit relation is not known even to the saints and which, *in ultima analysi*, is not even applicable to the intra-trinitarian divine life. On the whole, particularly regarding the Son–Holy Spirit relation, God, in Palamas' opinion, surpasses every order:

> Thus, beyond order, not governed by order, stands God. Even if there is an order in God due to the three-hypostasity of divinity, it is nonetheless unknown to us, since it is above all the other kinds of order. Of course, we know the order according to pronounciation, learning from the God-inspired Scripture, by which we are reverently taught that it [= the order] changes. The inherent order, espe-

---

[71] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 73, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 144.20-24 | Επε 51 [1981] 320.3-6.

[72] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 63.12-15 | Επε 51 [1981] 148.19-21: "[…] μὲν γὰρ ἅμα ἐξ ἀϊδίου ὁ υἱός τε καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν ἀλλήλοις τε ὄντα καὶ ἀλλήλων ἐχόμενα καὶ δι' ἀλλήλων ἀφύρτως τε καὶ ἀμιγῶς χωροῦντα […]".

[73] See: Ἀ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος…*, Θεσσαλονίκη 1973, ²1991, 159–166.

[74] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 41, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 115.17-21 | Επε 51 [1981] 260.28-30–262.1-2: "[…] ὡς ἂν εἰδῶμεν μὴ μόνον ἐκ μιᾶς ὑπάρχοντα ἀρχῆς, ἀλλὰ καὶ ἀδιαστάτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα καὶ ἐνυπάρχοντα ἀλλήλοις καὶ ἄλληλα δεικνύντα καὶ δι' ἀλλήλων προφαινόμενα, ἀλλ' οὐ δι' ἀλλήλων ἢ καὶ ἐξ ἀλλήλων ἢ ἀλλήλων ὄντα· ἓν γὰρ τὸ ἐξ οὗ".

[75] See: *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 29–31, Συγγραμματα Α΄ [²1988] 104–106 | Επε 51 [1981] 236–242.

cially that between the two persons, the Son and the Holy Spirit, we do not know at all. That is why the most theological of Gregories says: "thus we think and thus we accept that whatever the relation and the order these persons have, we should leave it to the Trinity to know and to the cleansed ones to which the Trinity reveals it whether now or afterwards."[76]

The systemic, therefore, error of the "Latins" consists, so to speak, in oversteping the limits related to our cognitive faculties and the boundaries of our knowledge of the divine matters, primarily with regard to the personal relations of the three divine hypostases. Taking the order as an indicator of the intra-trinitarian relations, the Latins in fact wish to articulate conceptually what the great theological authorities such as Basil the Great and Gregory the Theologian believed to surpass their knowledge, being something mysterious and beyond the power of human understanding. Trying to explain the inexplicable and the incomprehensible – at some points Palamas uses even the term "supracausal" (ὑπὲρ αἰτίαν)[77] – procession of the Holy Spirit, through its differentiation as the direct and indirect (ἔμμεσόν τε καὶ ἄμεσον), as the closer and the farther (προσεχῆ καὶ πόρρω), the Latins, as Palamas states, come not only to the very threshold of innovation and distancing from the thought of the fathers, but also to a point that is only one step away from reducing the Holy Spirit to a level of creation.[78]

This practical and for this purpose maybe ideal example indicates once more that for Palamas the apophatic attitude works as a permanent corrective for our thinking about God, as well as an unmistakable way(mark) wherever it stands – as in the case of the relation between the Son and the Holy Spirit – a bit of our faith that is veiled in mystery.

[76] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988] 61.19-30 | ΕΠΕ 51 [1981] 144.22-32–146.1-2: "Ὑπὲρ τάξιν οὖν, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ τάξιν ὁ θεός. Εἰ δ' ἔστι καὶ τάξις ἐπὶ τοῦ θεοῦ διὰ τὸ τρισυπόστατον τῆς θεότητος, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἐγνωσμένη διὰ τὸ ὑπὲρ πᾶν εἶδος τάξεως εἶναι. Τὴν μὲν γὰρ κατὰ τὴν ἐκφώνησιν τάξιν ἴσμεν, διδαχθέντες παρὰ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς, παρ' ἧς καὶ ἐπαλλαττομένην ταύτην εὐσεβῶς διδασκόμεθα. Τὴν δ' ἐκ τῆς φυσικῆς ἀκολουθίας προσοῦσαν, καὶ μάλιστα τοῖς δυσὶ προσώποις, τῷ τε υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, οὐδαμῶς ἴσμεν. Διὸ Γρηγορίων ὁ θεολογικώτατος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν *Εἰρηνικῶν* φησιν, 'οὕτω φρονοῦμεν καὶ οὕτως ἔχομεν, ὡς ὅπως μὲν ἔχει ταῦτα σχέσεώς τε καὶ τάξεως, αὐτῇ μόνῃ τῇ τριάδι συγχωρεῖν εἰδέναι καὶ οἷς ἂν ἡ τριὰς ἀποκαλύψῃ κεκαθαρμένοις, ἢ νῦν ἢ ὕστερον'".

[77] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 16, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988] 93.33 | ΕΠΕ 51 [1981] 214.17· *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Β΄ 22, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988] 99.19 | ΕΠΕ 51 [1981] 226.22.

[78] *Λόγος ἀποδεικτικὸς* Α΄ 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988] 63.28-31–64.1-5 | ΕΠΕ 51 [1981] 150.3-12.

Philotheos 12 (2012) 103-119

Georgios Steiris
Department of Philosophy, University of Athens

Science at the Service of Philosophical Dispute: George of Trebizond on Nature

George of Trebizond (Georgius Trapezuntius, 1396-1472) is well appreciated for his translations, commentaries and treatises on philosophy, rhetoric and science. While there is a good deal of scholarship on Byzantine scholars in the Italian Renaissance, the topic of their contribution to philosophy of nature and science has not to date been thoroughly addressed. This paper purports to fill this lacuna. On the basis of major evidence, I will attempt to show the way Trapezuntius treated mathematics and physical sciences in order to serve his philosophical aims in the mid 15th century. Moreover, i will suggest possible byzantine sources for his astronomical corpus.

The translation of Aristotle's Libri Naturales and Claudius Ptolemy's Almagest

Around the year 1440, despite the fact that during that period he was mainly occupied with rhetoric, Trapezuntius' interest in physical sciences was probably strengthened, as he started translating and commenting Aristotle into Latin, an endeavor that lasted a few years and ended up with *Libri Naturales,*[1] the complete corpus of which was published in 1455.[2] Trapezuntius' main sources were Aquinas, Averroes, John Philoponus, Aegidius Romanus and Themistius.[3] It is worth noticing, at this point, that in the translation of Aristotle's *Meteoroligica,* he referred to the low quality of the existing translations of the works of Aristotle, based for their most on Arabic translations, which in turn contained many errors. Furthermore, Trapezuntius was completely dissatisfied with the medieval translations of William of Moerbecke (1215-1286) who, due to his methodology, reduced the value of the original texts.[4]

Trapezuntius was also unhappy with the fact that only a few scholars were engaged with physics. He firmly believed that a boost in science could only come through

[1] John Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana, Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond.* (Binghamton, New York, 1984), 142-143.

[2] Eugenio Garin, *Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna* (Roma – Padova, 1981), 10. ; John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic* (Leidenl, 1976), 176.

[3] Monfasani, *George of Trebizond*, 55-60. ; Monfasani, *Collectanea*, 603. ; Luca Bianchi, "Continuity and change in the Aristotelian tradition", in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins (Cambridge, 2007), 61.

[4] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 107. ; Pieter Beullens, "Aristotle, his Translators, and the Formation of Ichthyologic Nomenclature", in *Science Translated, Latin and Vernacular translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, eds. Michele Goyens, Michèle Goyens, Pieter de Leemans, An Smets (Leuven, 2008), 110-112, 121-122.

the careful study of Aristotle's original texts.[5] He was so confident about the quality of his work on Aristotle and its usefulness, so that he composes a congratulatory letter that allegedly Aristotle himself sent to Trapezuntius from the Elysian Fields in order to express his gratitude to the Cretan scholar![6]

A few years later (1451), commissioned by Pope Nicholas V, Trapezuntius translated Claudius Ptolemy's *Almagest (Μαθηματικὴ Σύνταξις)*. However, at the end of the same year, not only did Trapezuntius deliver the translation of Ptolemy's work, but also he published a lengthy commentary, which he almost immediately considered his opus magnum. His commentary is the largest work on mathematics in the 15th century, apart from Regiomontanus' writings.[7] Ptolemy became Trapezuntius' second nature. But what encouraged him to focus on physics and mathematical astronomy?

Around the year 1430, Trapezuntius studied in Venice Proclus' *Hypotiposis Astronomicarum Positionum* (*Ὑποτύπωσις Ἀστρονομικῶν Ὑποθέσεων)*.[8] In this work, Proclus attempted to present and analyze the theories of Hipparchus and Claudius Ptolemy, trying to compromise their disagreements. Proclus was not sure that his remarks were accurate, because he found it extremely difficult to understand the content of their books.[9]

In the preface of the second part of his commentary on the *Almagest*, Trapezuntius, though admitting measure unfamiliarity with mathematical astronomy, declared that it was easy for him to trace plenty of errors in the previous attempts to translate and comment the *Almagest*. The source of the misunderstanding was Theon of Alexandria (335-405). Theon wished to beat the preceding commentators of Ptolemy by commenting on the difficult passages of the text that were usually omitted. However, he was not accurate with the texts. He often erased passages adding his own views, thereby considerably changing the original text. As a result his readers were rather deceived.[10]

Trapezuntius noticed that Theon's commentary was full of errors which were reproduced accordingly in the literary tradition of all those Latin-speaking authors who followed him, whose work, in turn, bore the marks of misunderstanding even of Theon himself! According to Trapezuntius, Theon was not capable of conceiving the semicircular movements of celestial bodies considering all movements to be circular. He also misinterpreted the astronomical tables, leading to fallacies found in the works of Thabit ben Qurra (9th century), Geber (Jabir ibn Aflah, 11-12th centuries) and Leo Iudaeus (Levi Ben

[5] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 142*,* 268. ; Monfasani, *George of Trebizond,* 61.

[6] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 146.

[7] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 672. ; Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest* (New York, 2010), 19-22.

[8] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 685. ; Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science* (New York, 1953), 343.

[9] Thomas Little Heath, A *History of Greek Mathematics: II. From Aristarchus to Diophantus* (New York, 2006), 536-537. ; Otto E. Neugebauer, *A history of ancient mathematical astronomy* (New York, 1975), 236, 633, 907, 1036.

[10] David Pingree, "An illustrated Greek astronomical manuscript: Commentary of Theon of Alexandria on the 'Handy tables' and scholia and other writings of Ptolemy concerning them," *Journal of Warburg Courtauld Institute* 45 (1982), 185-192. ; Anne Tihon, "Notes sur l'astronomie grecque au Ve siècle de notre ère (Marinus de Naplouse – un commentaire au 'Petit commentaire' de Théon)," *Janus* 63.1-3. (1976), 167-184. ; Anne Tihon, "Théon d'Alexandrie et les 'Tables faciles' de Ptolémée," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 35 (1985), 106-123. ; Anne Tihon, "Le livre V retrouvé du 'Commentaire à l'Almageste' de Théon d'Alexandrie," *Antiquité Classique* 56 (1987), 201-218. ; Gerald J. Toomer, "Theon of Alexandria," in *Dictionary of Scientific Biography* 13, ed. C. Coulston Gillispie (New York, 1970-1980), 321-325.

Gerson, 1288-1294). Based for the most part on Theon and Proclus, Thabit had attempted to refute crucial points of Ptolemy's theory.[11] Geber had written a harsh critique of the *Almagest* in Arabic (*De Astronomia o Flores ex Almagesto)*, which was translated in Latin by Gerard of Cremona in 1175.[12] Finally, Levi Ben Gerson had tried to correct Ptolemy's astronomical tables, but posited a ninth sphere and attributed precession to a "lag" of the ninth sphere. Trapezuntius refuted Hipparchus' and Levi's Ben Gerson position that the heavens moved only from east to west.[13] In fact Trapezuntius accused Theon of misunderstanding Ptolemy's beliefs, thereby leading scientists in mistakes about the size of the celestial bodies and their distances.[14] Trapezuntius decided to restitute Ptolemy's reputation against critique by suggesting that critique should in fact be turned against Theon's work.[15] It is worth noticing how amazed Trapezuntius felt at the fact that all of these previous scholars had carefully studied Theon but not Ptolemy.[16]

Similar remarks were made by Trapezuntius a few years later. Noticeably, in 1460-1462, during his conflict with Bessarion, he dedicated his commentary to the eminent Venetian citizen Iacobus Antonius Marcellus aspiring to get his help.[17] In his prologue, Trapezuntius blamed once more the Arabs for misunderstanding Ptolemy. Their errors had been abundantly reproduced, while Ptolemy's work remained in the dark instead of being brought into the light and studied. Trapezuntius was confident that his work would correct old mistakes and contribute to the enrichment of cosmological thought. He also admitted that his effort to translate Aristotle's *Libri Naturales* had the same purpose. He hence concluded by saying that all scholars ought to follow Aristotle and Ptolemy if they wanted to avoid error. However, he did not resign of his freedom to judge Ptolemy, if he found it necessary[18]

Trapezuntius' work on Ptolemy, combined with his astrological corpus, gave him the reputation of an expert in mathematics.[19] After the translation of the *Almagest*, Trapezuntius also translated and commented Pseudo Ptolemy's *Centiloquium* and wrote *De Antisciis* and *Cur his temporibus astrologum iudicia plerumque fallant*.[20]

---

[11] Francis J. Carmody, *Astronomical Works of Thabit b. Qurra* (Berkeley, 1960), 151. ; Otto Neugebauer, "Thabit ben Qurra 'On the Solar Year' and 'On the Motion of the Eigth Sphere' Translation and Commentary", *Proceedings of the American Philosophical Society* 106 (1962), 264-299.

[12] F. J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astological Sciences in Latin Translation* (Berkeley, 1956), 163-164. ; Richard P. Lorch, "The Astronomy of Jabir ibn Aflah," *Centaurus* 19 (1975), 85-107.

[13] Monfasani, *Collectanea,* 678, 696.

[14] Bernard R. Goldstein, "The Astronomical Tables of Levi Ben Gerson," *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, New Haven 45* (1974), 1-285. ; Bernard R. Goldstein, *The Astronomy of Levi Ben Gerson (1288-1344*) (Berlin, 1985). ; Bernard R. Goldstein, "The Physical Astronomy of Levi ben Gerson", *Perspectives on Science 5* (1997), 1-30.

[15] Dino John Geanakoplos, *Constantinople and the West: essays on the late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman churches* (Madison, 1989), 57. ; Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 322.

[16] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 323, 679.

[17] Margaret L. King, *The Death of the Child Valerio Marcello* (Chicago, 1994), 28.

[18] Monfasani*, Collectanea Trapezuntiana,* 250.

[19] Eugene Franklin Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefevre d' Etaples and Related Texts* (New York – London, 1972), 27.

[20] Monfasani, *George of Trebizond*, 118-119. ; Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 99-100, 689-697, 750-751. ; Lynn Thorndike, Pearl Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin* (Cambridge, 1963), 649, 966.

Pseudo Ptolemy's *Centiloquium* was first translated in Latin in the 12th century and Trapezuntius knew these previous translations, as he admitted in the Preface to king Alphonsus for his translation of Pseudo Ptolemy's work.[21] *Centiloquium* became influential in the Latin West, especially for medical practitioners.[22] The treatise contains astrological aphorisms pertaining almost on every aspect of human life. The author uses simple astronomy and mathematics so that the readers achieve a better understanding of universe and nature.[23] In the preface to Alphonsus for the commentary on *Centiloquium*, Trapezuntius asserted that while the length of the original text is short, its utility is noticeable.[24] Trapezuntius relied on Aristotle so that he proves that in the sublunar world things are complicated enough, because everything is composite and under astral influence. The composition of elements and the four qualities (heat, cold, moisture, and dryness) affect human soul, which, according to Trapezuntius, is organic, while intellect is not affected from external factors because, is not organic.[25] But Trapezuntius added that a certain kind of *fantasia* is organic. *Fantasia*, a faculty between the intellect and the senses which works in association with the intellect, is considered as inferior to intellect because it is contigent on sensory data. But human intellect is not capable of thinking without *fantasmata*. As a result, even intellect is subjected to astral influence *non per se, tamen per fantasia ipsum.* The only way to resist astral influence is to give predominance to reason (*ratio*). On the contrary, all others human activities besides reason are determined by the stars. Trapezuntius asserted that the study of his commentary could be useful for those who prefer to foresee instead of suffer.[26]

Trapezuntius, in his commentary of the *Centiloquium,* supported that the skilful should know the nature of the stars and their effects so that be prepared for the future events. Such a man would be able even to manipulate the future, a statement that proves, according to Trapezuntius, that there is not absolute astral determinism.[27] Moreover Trapezuntius argued that men should know the natural differences and mixtures of the stars, which are determined by the qualities of heat and cold.[28] It is worth mention that Trapezuntius ascribed the generation and corruption of elements and natural forms to celestial influence. The disposition of matter is dependent on astral movements and the zodi-

[21] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 98.

[22] Jeremiah Hackett, "Roger Bacon on Astronomy – Astrology: The Sources of the Scientia Experimentalis", in *Roger Bacon and the Sciences, Commemorative Essays*, ed. Jeremiah Hackett (Leiden, 1997), 175-198.

[23] Richard Lemay (1978), "Origin and Success of the *Kitab Thamara* of Abu Jafar ibn Yusuf ibn Ibrahim: From the Tenth to the Seventeenth Century in the World of Islam and the Latin West", in *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, April 5–12, 1976* (Aleppo, 1978), Vol. 2, 91–107. ; Shlomo Sela, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science* (Leiden, 2003), 299-305. ; Jim Tester, *A History of Western Astrology* (Suffolk, 1987), 152-156.

[24] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 99.

[25] Aquinas, *ST*, I. Q.85a.6. ; Menachem Marc Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish people* (New York, 1991), 13-14.

[26] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 99-100.

[27] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius*, *eiusdem de Antisciis, in quorum rationem fata sua rejicit, item ab eodem, Cur astrologorum iudicia plerumque fallant*. *Nunc primum omnia in lucem edita. Additus est dialogus Ioannis Pontani, in quo disputatur, quatenus credendum sit astrologiae* (Coloniae, 1544), aph.V.

[28] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius*, aph.VII.

ac signs.[29] In aphorism XIV Trapezuntius, prompted by Pseudo-Ptolemy's reference to possible mistakes of the astrologers when they come to judgments before consideration, held that imagination is purely organic.[30] In the continuing aphorisms Trapezuntius discussed astral effects on medicine and the role of the planets and the fixed stars in human benevolence or calamities. In order to strengthen his comments and give them a philosophical apparatus, Trapezuntius occasionally mentioned Porphyry, Aristotle and Ptolemy. In addition he associated certain aphorisms with his personal adventures, especially his dismissal from the curia after 1451, which he attempted to explain as the outcome of astrological phenomena.[31]

Aphorism XLVIII is the starting point of the *De Antisciis*. Pseudo-Ptolemy supported that a planet occasionally exercise its influence in that part of the heaven wherein he had no essential dignity. Trapezuntius commented that the reader of the aphorism, in order to apprehend it, ought to calculate the antiscia, whose influence on astral and earthly events is critical. Antiscia is the shadow of a planet based on a line of reference. Trapezuntius blamed Greek authors because they omitted antiscia from their texts, despite Ptolemy's arguments and critique. Trapezuntius described himself as an expert on antiscia and he promised to revise faulty beliefs.[32]

In aphorism LXXXI Pseudo-Ptolemy described seven manners through which the times of the events of things are discovered. Despite his insistence in astrology, Trapezuntius suggested that we must ask ourselves about them and not adopt them as soon as we read them.[33] Despite his commitment to astrology and prophecy, Trapezuntius did not hesitate to express his critical attitude towards absolute astrological determinism. Trapezuntius, in aphorism LXXXVI, attempted to correct the text. He supported that Pseudo – Ptolemy did not refer to the Moon as the fountain of natural power, but of *vegetatium physicum*.[34] Furthermore Trapezuntius seemed to agree with the *Centiloquium* that the lunar month consist of twenty eight days, two hours, and about eighteen minutes, a rather odd duration according to the measurements of ancient and medieval astronomers, who usually support that the duration of a lunar month is 27 or 29 days.[35] Trapezuntius, in a locus classicus for him, blamed the previous Ptolemy's translators and commentators that they distorted the meaning of the text. Trapezuntius corrected their mistakes and enriched the text with his comments, which were based on Greek and Arabic tradition.[36]

De Antisciis is an original treatise, which completed Trapezuntius' earlier works on astronomy and astrology. As i mentioned earlier, Trapezuntius attempted to exemplify and correct aphorism LXXVIII, which refers to antiscia. In the treatise Trapezuntius presented a short biographical sketch of him and his horoscope so that he proves the accuracy of his calculations concerning the antiscia.[37]

---

[29] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius*, aph.IX.

[30] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius*, aph.XIV. ; Aristoteles, *De anima*, 412b5-6.

[31] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius*, aph.LVIII.

[32] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius,* aph.XLVIII.

[33] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius,* aph.LXXXI.

[34] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius,* aph.LXXXVI.

[35] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius,* aph.LXXXVII.

[36] *Georgii Trapezuntii in Claudi Ptolomoei centum Aphorismos Commentarius,* aph.LXXXVIII.

[37] *Georgii Trapezuntii de Antisciis, in quorum rationem fata sua rejicit,* L-L3.

The same time Trapezuntius also wrote the *Cur his temporibus astrologum iudicia plerumque fallant,* a short treatise in which he explained the reasons that lead astrologers to err. First of all, they calculate falsely the velocity and the position of the stars. Trapezuntius claimed that Ptolemy in the *Almagest* and him, in his comments on the *Almagest*, had proved these errors.[38] According to Trapezuntius there are two motions of the universe: *Alterum ab ortu ad occasum , alterum ab occasu ad ortum*. As in previous works of him, Trapezuntius criticizes Levi Ben Gerson, who misunderstanded and misinterpreted Ptolemy and other ancient astronomers.[39] Trapezuntius rejected Hipparchus' and Levi Ben Gerson's position that the heavens move only from east to west, while the contrary eastward motion is caused by their *tarditas*. Trapezuntius defended Ptolemaic astronomy, according to which a planet has a westward diurnal motion and an eastward proper motion. Arab astronomers, based on Aristotle's arguments, refuted Ptolemy and claimed that the one of these motions is violent. Trapezuntius, once more, defended Ptolemy against the Arabs, especially Al-Bitruji who introduced the theory of the *tarditas*.[40] In addition Trapezuntius refuted Hipparchus' theory of the ninth sphere, although certain commentators of Ptolemy's works also invoked a ninth sphere, to provide the eastward motion.[41] Trapezuntius claimed that the stars within the eigth sphere move also eastward.[42] According to Ptolemy the eight fixed sphere carries the stars. Moreover Trapezuntius distanced himself from most of the medieval, Christian, Arab and Persian, astronomers, who introduced up to eleven spheres so that they explaine heavenly motion. Medieval astronomers had proved the inconsistencies of the Ptolemaic model, but Trapezuntius did not follow them. He persisted to defend Ptolemy.[43] In a rather technical and scientific vocabulary, Trapezuntius recapitulated Ptolemy's main arguments on movement so that he proves that the distortion of Ptolemy's astronomy is the main cause of astrologers' and astronomers' errs.[44] *Cur his temporibus astrologum iudicia plerumque fallant,* besides being a systematic defence of Ptolemy's auctoritas, is by far the most concrete and scientific treatise of Trapezuntius astrological corpus, because his arguments are based on astronomy and not on proverbs or legends.

The Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis

A few years later, namely in 1458, Trapezuntius attacked fervidly Plato and the Platonists. *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* was the first book written in Latin that referred to the controversy between Plato and Aristotle, a highly debated issue

---

[38] *Georgii Trapezuntii Cur astrologorum iudicia plerumque fallant* , L5.

[39] *Georgii Trapezuntii Cur astrologorum iudicia plerumque fallant* , L5.

[40] Abū Isḥāk Nūr al-Dīn (al-Biṭrūjī), *De motibus coelorum* (Berkeley, 1952). ; James Lattis, *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the collapse of Ptolemaic cosmology* (Chicago, 1994), 111-112. ; Jose Luis Mancha, "Al-Bitruji's theory of the motion of the fixed stars", *Studies in Medieval Astronomy and Optics*, ed. Jose Luis Mancha (Aldershot, 2006), 143-182. ; Anton Pannekoek, *A history of astronomy* (New York, 1989), 170.

[41] Lattis, *Between*, 164.

[42] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 696.

[43] Anthony Grafton, Glenn W. Most, Salvatore Settis, *The Classical Tradition* (Cambridge, Mass., 2010), 90-94. ; Edward Grant, *Planets, stars and orbs: the medieval cosmos, 1200-1687* (Cambridge, 1996), 315-323. ; David C. Lindberg, *The beginnings of Western science: the European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context, 600 B.C. to A.D. 1450* (Chicago, 1992), 245-307.

[44] *Georgii Trapezuntii, Cur astrologorum iudicia plerumque fallant* , M4.

among the Greek speaking scholars of the 14th and 15th centuries.[45] Trapezuntius' criticism referred, among other subjects, to physics and mathematics. Trapezuntius reproduced mainly previous scholastic commentaries, such as Paul's of Venice. According to Trapezuntius, Aristotle is by far superior to Plato. The latter did not study nature systematically.[46] Aristotle, however, contributed in the reevaluation of physics and mathematics, setting the foundations of the sciences.[47] Trapezuntius wondered how Plato, mainly in *Timaeus*, was able to form three-dimensional bodies from surfaces, while surface has no altitude. In addition, how do lines, which lack width, build a surface? A monad cannot produce a body because it has not the ability to multiply numbers. But the mathematicians proved that each body has an altitude. According to Plato, a body is constituted by surfaces, which lack altitude. Furthermore, surfaces, which have width, are constituted by lines, which in turn lack width and have only length. Plato's geometry is founded on faulty arguments, because he attempts to create beings from non-beings, altitude and width from non-altitude and non-width.[48] Trapezuntius seems to project on Plato the basic principles of the so-called Pythagorean mathematics, while most of his arguments are drawn from Aristotle.[49] Despite Trapezuntius' criticism, Grosseteste, Cusanus and architects like Leon Battista Alberti followed, more or less, the Platonic arguments.[50]

Plato does not understand that the mathematicians and the physical scientists follow different methods. In nature, surfaces and lines are not separated from matter, while mathematicians consider them independently so that they preserve the incorruptibility of matter, where, on the contrary, form is subjected to corruption.[51] Trapezuntius adopted the Aristotelian arguments, which he drew mainly from *De Caelo and Physica*.[52] Also numerous medieval commentaria and treatises, such as those of Gerbert d' Aurillac, could have been Trapezuntius' sources.[53]

Trapezuntius claimed that Aristotle, as a kind of prophet, receives divine inspiration and applies it to form, an exemplary scientific method, whereas Plato does not use any method in his works. Consequently, his views are distantly presented. Trapezuntius compared Plato to an uneducated peasant and asked rhetorically why people admire someone like Plato, who did not teach anything about nature or humans. Plato does not provide science with anything, whereas Aristotle develops every scientific field in the proper way and according to its needs. On the contrary, Plato, like the chicken which

---

[45] Paul Oscar Kristeller, "Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century," in *Renaissance Concepts of Man and other Essays,* ed. Paul Oscar Kristeller (New York, 1972), 86-109. ; Monfasani, *George of Trebizond,* 201. ; John Monfasani, "Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy," in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosphy, His Legacy*, ed. Michael J. B. Allen et al. (Leiden, 2002), 179-202.

[46] Georgius Trapezuntius, *Comparationes Philosophorum Aristotelis et Platonis A Georgio Trapezuntio Viro Clarissimo* (Unveranderter Nachdruck – Frankfurt a. M., 1965), f. B1r.

[47] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B1r.

[48] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B2v.

[49] Arist. *Metaph*. 996a14-17, 1028b16-21.

[50] John Hendrix, *Platonic architectonics: platonic philosophies and the visual arts* (New York, 2004), 70-71. ; John Hendrix, *Architecture as Cosmology: Lincoln Cathedral and English Gothic Architecture* (New York, 2011), 145.

[51] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B2v.

[52] Arist. *Cael*. 299a 2-11, 299b 25-31. ; *Ph*.193b-194a.

[53] Anna Somfai, "The Brussels Gloss", in *Scientia in margine: études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du moyen âge à la renaissance*, eds. Danielle Jacquart, Charles S. F. Burnett (Geneve, 2005), 166-168.

root about the soil, confuses mathematics because he uses numbers as witnesses without thorough investigation. Plato is forced to constantly incline to puzzles and myths so that he covers his ignorance. He acts like the cuttlefish, whereas Aristotle resembles the clear river.[54] Numenius, the Neo- Pythagorean philosopher of the 2nd century AD, was a probable Trapezuntius' source because he used the analogy of the cuttlefish so that he ridicules Arcesilaus. The passage lies in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*, which Trapezuntius translated in Latin. Atticus, a philosopher of the Middle Academy, on the contrary, used the same analogy against Aristotle.[55]

It is also important to notice that the byzantine polymath Theodorus Metochites used the same analogy in his *Stoicheiosis Astronomike,* a work that probably Trapezuntius had read when he started to study astronomy and mathematics.[56] If so, we are able to trace a possible Trapezuntius' source. Metochites, although he was not an opponent of Plato, he composed a lengthy and well documented paraphrase of Aristotle's *Libri Naturales*, which Trapezuntius also translated and commented. Metochites studied Ptolemy and ancient astronomers, included Theon, Apollonius, Serenus and others. In his two astronomical treatises, namely *Προεισαγωγή εἰς τήν τοῦ Πτολεμαίου Σύνταξιν* and *Στοιχείωσις ἐπί τῇ ἀστρονομικῇ ἐπιστήμῃ,* Metochites attempted to purify astronomy from its Arabic and Persian influences. Trapezuntius empathized Metochites' concerns. Metochites felt proud because he was able to predict solar and lunar eclipses, as also Trapezuntius claimed in his works. According to Metochites astronomy could promote man's understanding of God's will, while astrology undermines free will. Under the influence of the Platonic *Epinomis,* Metochites considered astronomy as the apex of theoretical reason, because astronomy deals with incorruptabilia.[57] It is obvious that Metochites arguments lies around those of Trapezuntius, who predominantly in his treatise *Cur his temporibus astrologum iudicia plerumque fallant* supported the primacy of astronomy over astrology and its usefulness for the achievement of happiness via prediction. There can't be any kind of serious astrology without proper scientific knowledge of astronomy.

In the sixth book of the *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis,* the comparison of the two philosophers is centered upon mathematics. Trapezuntius projected the early modern distinction between mathematics and physical sciences to the 4th century BC, committing a serious mistake. In the opening passage, he called Plato once again uneducated in mathematics and physical sciences.[58] According to Trapezuntius, mathematics is the science of quantity, which in turn is divided into two self-contained elements: *"Verum quoniam quantitate bipartite, divisa et altera parte, aut et in se absoluta et ad aliud considerate, aut ad aliud tantum"*[59], as Aristotle suggested.[60] Mathematics is subdivided into arithmetic, geometry, harmonics and astronomy. It is also well

[54] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B5v.

[55] Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 14.6.4-6. ; Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief history* (Indianapolis, 2001), 120. ; Charles C. Schmitt, "Aristotle as a Cuttlefish, the Origin and Development of a Renaissance Image", *Studies in the Renaissance* 12 (1965), 60-72.

[56] Borje Bydén, *Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early Palaiologan Byzantium*. (Goteborg, 2003), 68.

[57] Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* Ι (Βενετία: 1872), πδ΄-ριη΄.

[58] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B5r.

[59] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B5r.

[60] Arist. *Metaph*. 1020a7-9.

perceived that Trapezuntius criticized heavily Plato, but at the same time, he divided mathematics according to the Platonic way.[61] Trapezuntius claimed that Plato is an ardent mathematician, but he lacks the ability to prove his views.[62] Anyone who, as Plato does, calls the numbers and the cubes squares, anyone who supports the idea that square or cubic space would be doubled, anyone who argues that he knows the quadrature of the circle and the inscription of epicycles according to the proportion of the diameter between triple circumferences, is a fraud. Plato is thought of as a mathematician, but he is not worth the title, because he does not use demonstrations.[63]

The Platonic system is similar to that of the Ceretani, an ancient Gallic tribe. In other words, the system of the Ceretani is about the eloquent words or the beautiful form without any stress over the content and the strict logic behind all the ideas presented. As a result, the orator who uses the method of the Ceretani gives the impression that he is a savant, while he is ignorant.[64] Trapezuntius claimed that Plato is the chief figure of the art of the Ceretani. Plato uses his eloquence to claim that he is expert in almost every subject, despite the fact that his knowledge is superfluous. For instance, Plato considers bodies to be composed from surfaces and lines because he thinks of them as undivided.[65]

Once again, Trapezuntius blamed unfairly Plato, who, according to Aristotle, accepted division and composition and used it in his system.[66] The obscurity of Platonic philosophy was a common topos in Renaissance. Furthermore, Cardinal Bessarion admitted that Plato wrote in a perplexed manner in order that his readers use their rational faculties and cultivate them.[67]

However, Trapezuntius held the view that Aristotle follows the proper scientific method. He studied the demonstrative syllogisms and arrived hence to the definitions.[68] In addition, he approached every scientific field in the proper correct way. For example, Aristotle never studies physics under the spectrum of mathematics and logic avoiding crucial mistakes. The Aristotelian mathematics is characterized by a great order in describing, demonstrating and concluding the problems in such a way that even geometry, if it were possible for it to read and write, would have chosen and used the Aristotelian system.[69]

However, Trapezuntius refrained from mentioning that Aristotle usually considers mathematics inferior to physics.[70] Furthermore, Trapezuntius claimed that Claudius Ptolemy, the most successful astronomer of all times, followed Aristotle's scientific method and vocabulary so that he was able to define the proportions of the diameters of the eccentrics and the epicycles.[71]

In this particular point, Trapezuntius is either unfair or ignorant: it is well known that Ptolemy shared with Plato the common belief in the existence of a kind of mathematical

---

[61] Pl. *R*., 525a ff.

[62] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B6v.

[63] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B6v.

[64] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B6v.

[65] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B6r.

[66] Arist. *Metaph*. 1019a 4.

[67] James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden, 1990), v.1, 255-257.

[68] Arist. *Apr*. 24a 10-11. ; Trapezuntius, *Comparationes*, f. B6r-7v.

[69] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B7v.

[70] Arist. *Metaph*. 1026a 18-32.

[71] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B7v.

harmony behind chaos in the universe. Moreover, Ptolemy, when he introduced the eccentrics, deviated from Aristotle who held the view that the Earth is the centre of all the celestial movements.[72] As a conclusion, Trapezuntius supported the idea that certain valuable ideas of Plato were in fact Socratic, whose daemon was extraordinary and unique.[73]

The Trapezuntius – Bessarion controversy included also nature.[74] Georgios Gemistos Pletho in his *De differentiis* held the view that nature does not deliberate.[75] Bessarion claimed that Aristotle in fact supported that art and nature reflect deliberation.[76] Trapezuntius replied that although nature has purpose, it does not deliberate.[77] Bessarion composed in response the *De natura et arte* and wrote a letter to Theodore Gaza.[78] Trapezuntius openly opposed Bessarion in a rather lengthy letter to the cardinal (28/8/1469), in which Trapezuntius defended his views.[79]

Furthermore, in that letter, Trapezuntius criticized Bessarion's views on mathematics. Notably, Bessarion translated a passage from Plato's *Epinomis*. There Plato claimed that every diagram and system of number, and every combination of harmony, and the agreement of the revolution of the stars must be made manifest as one through all to him who learns in the proper way, and will made manifest if, as we say, a man learns aright by keeping his gaze on unity.[80] Earlier in the text Plato presented a single unifying scheme of proportion running through geometrical figures and proportions, arithmetical proportions, corresponding to square, line and cubes and the relations of the stars.[81]

Trapezuntius remarked that Bessarion misinterpreted the passage, which is highly doubtful. Instead Trapezuntius supported that every geometrical demonstration, order and combination of harmony must be made manifest to him whom learns in the proper way in every revolution of the stars.[82]

Trapezuntius blamed Bessarion that he did not know that Plato called numbers and harmonies *systema* and *systasin*, which are synonymous in Greek. Bessarion did not understand that number is more abstract than harmony and ratio than system. As a result Bessarion's conclusion distorted nature. Trapezuntius also accused Bessarion that he did not render the Greek terminology in Latin in the proper way, leading scholars to errors.[83]

Consequently, Trapezuntius turned to the universe and presented his views on heat, in direct influence of the Aristotelian philosophy, as presented in the *Meteorologica*. Ac-

[72] Ptol. *Alm.* v.1, 2, 208.

[73] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B7r.

[74] Edward P. Mahoney, «Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers », in *The Impact of Aristotelianism in Modern Philosophy, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 39*, ed. Riccardo Pozzo (Washington, 2004), 14-19. ; Jean Cristophe Saladin, *La Bataille du Grec a la Renaissance* (Paris, 2004), 72.

[75] Georgios Gemistos, *"De Differentiis Platonicae atque Aristotelicae disciplinae,"* in *Patrologia Graeca*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: 1866) CLX, 910D.

[76] Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist, und Staatsmann*, (Aalen, Paderborn, 1923-1942), v. III, 88-90.

[77] Mohler, *Kardinal Bessarion,* 102-106.

[78] John Monfasani², "Inediti di Bessarione e Teodoro Gaza," in *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigres*, ed. John Monfasani (Hampshire, 1995), 241-243.

[79] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 162-164.

[80] Pl. *Epin.* 1925.

[81] Pl. *Epin,* 1925.

[82] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 173.

[83] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 173-174.

cording to Trapezuntius, the superlunary bodies are in constant motion. As a result, the sun approaches and distances itself from earth, causing the succession of seasons, heat and cold, day and night, winds and rain, thunders and lightings. Motion is also the cause of the generation and corruption of the elements, namely fire, air and water.[84] According to Aristotle, all simple bodies are in constant motion.[85] Conversely, Plato gladly adopted the view that the sun is burning because it is hot.[86] Aristotle replied that heat is not self-generated in bodies, but is the result of friction. Trapezuntius criticised the Platonists who mocked Aristotle's explanation. In addition, he tried to prove the absurdity of the Platonists' position that the sun is a priori hot. If the sun was hot per se, its rays would have burned everything by contact, just as fire does. But the fact is that during winter, when the sun is closer to earth, the rays of the sun do not cause any rise in temperature. Quite the opposite, heat rises during summer, when the sun is afar.[87] Trapezuntius' arguments are based on Ptolemaic astronomy.

Trapezuntius explained this contradiction using Aristotelian physics. According to Aristotle, when rays of light reach material bodies, they shiver.[88] As a result, heat becomes the result of the friction of the shivered rays with the bodies; this is an argument attributed to Heraclitus. Trapezuntius added that the inhabitants of the Equatorial circle are black and the temperature there is high. In their region, the rays of the sun are shivered intensely because of the angle of incidence. Furthermore, Trapezuntius claimed that humans light fire resorting to mirrors. He also supported that sometimes humans are able to reflect the light of the sun without producing fire, while it is not possible not to produce fire from fire. The Platonists were naive as they held the view that heat is a proper quality of the sun. In other words, they attempted to explain the phenomenon metaphysically and not physically. If the sun was burning, as the Platonists claimed, everything would have arisen from fire and not from the sun, because anything inheres in the cause and not in the effect (*in causa....quam in causato*). But, according to Trapezuntius, this is absurd. It is worth mentioning that Trapezuntius abstained from a rational explanation of his argument.[89]

Moreover, the argument of the Platonists that the elements, namely air and fire, are moving by nature in circular orbits, just as the heavenly bodies, is naive and ridiculous. Trapezuntius rejected this argument and adopted the Aristotelian view, as presented in: the movement of air and fire is unnatural.[90] The natural bodies do not extend to different directions, but to a certain one, except for where there is a blockade. The movement of air and fire is by nature straight and linear, moving upwards. Consequently, any circular movement of air and fire is unnatural and caused by a blockade. Trapezuntius held that natural movement is unique. Nonetheless, unnatural movements could also have been unique because of the existence of more than one element.[91] Trapezuntius felt proud to proclaim that he proved, by his own arguments, the absurdity of the Platonists without

[84] Trapezuntius, *Comparationes*, f.B2r.
[85] Arist. *Cael*. 300a20.
[86] Pl. *Cra*. 413b3-5.
[87] Trapezuntius, *Comparationes*, f.B3v.
[88] Arist. *Mete.*340a 26-32
[89] Trapezuntius, *Comparationes*, f.B3r.
[90] Arist. *Cael.*269a 13-15.
[91] Trapezuntius, *Comparationes*, f.3r.

resorting to the Aristotelian texts. He expressed his annoyance for the fact that his contemporaries studied intensively the Platonic texts and admired Plato. Any unbiased reader of the Platonic texts is capable of understanding that they are deficient. Only the works of Aristotle give the necessary information on the philosophy of nature. In an extravagant reference, Trapezuntius called Plato 'insane' because he did not follow any scientific method in his texts and abstained from the search for the causes.[92]

Furthermore, Trapezuntius focused on the highly disputable issue of the immortality of the soul, which he connected not only with metaphysics, but also with physics. Trapezuntius confronted common sense and held the view that Aristotle was by far superior to Plato even in psychology. He suggested that Platonic theory of the soul is not original. He claimed that Plato reproduced Homer, the Orphics and the Pythagoreans.[93] As a result, Trapezuntius wondered why Plato is considered to be a philosopher while he did not teach anything original. In addition, his texts are written in an obscure manner. He confused mathematics with theology and nature. Conversely, Aristotle always rigorously proved his arguments and cited his sources so that he did not confuse his readers. He also followed different scientific methods in approaching physics and metaphysics, hence setting the foundations of science. Aristotle is compared to the clear and calm river. Trapezuntius exhorted his readers to study the Aristotelian corpus so that they learn about nature.[94]

Moreover, Plato asserts that the universe is not created by God, but comes to being from uncreated matter that rules the universe. Plato does not accept *creatio ex nihilo*, as did Aristotle,[95] a view opposite to the Christian teachings. Trapezuntius' arguments were drawn from his reading of *Timaeus* (69b) and *Critias* (111b, 114e). Bessarion replied that Plato and not Aristotle believed in *creatio ex nihilo*.[96] Consequently, according to Trapezuntius, Plato was not pious and prudent because he thought of matter as God, an argument that Bessarion refuted resorting to *Philebus*.[97]

Bessarion replied a few years later. In his *In Calumniatorem Platonis* Bessarion accused Trapezuntius that he distorted the philosophy of Aristotle. Bessarion also summarized the Platonic mathematics, focusing in their role in the preparation of the intellect so that humans recollect divine things.[98] He also supported Plato's opinions on the resolution of the elements into plane and linear figures.[99] To Aristotle's and Trapezuntius' objections of how Plato was able to form three-dimensional bodies from surfaces, while surface has no altitude, Bessarion suggested that the Pythagoreans and Plato proposed natural and not mathematical figures. According to Bessarion, the Pythagoreans and Plato probably argued that the principles of natural things are not geometrical figures. In addition astronomical models do not really exist in heavens. Astronomers tried to save the phenomena. Plato may have followed the same method when he elaborat-

[92] Trapezuntius, *Comparationes*, f.B4v.

[93] Trapezuntius, *Comparationes*, f.B4r. ; Procl. *Theol.Plat*. I.ch.5, 25, 24-26, 9.

[94] Trapezuntius, *Comparationes*, f. B4r-5v.

[95] Trapezuntius, *Comparationes*, II.5.

[96] Bessarion, *In Calumniatorem*, III.13, in Mohler, *Kardinal Bessarion*, 212-218 .

[97] Bessarion, *In Calumniatorem*, II.6, in Mohler, *Kardinal Bessarion*, 120.

[98] Andre Goddu, *Copernicus and the Aristotelian tradition: education, reading, and philosophy in Copernicus's path to heliocentrism* (Leiden, 2010), 223. ; Bessarion, *In Calumniatorem*, II.8, in Mohler, *Kardinal Bessarion*, 160-161.

[99] Goddu, *Copernicus*, 223. ; Bessarion, *In Calumniatorem*, II.11, in Mohler, *Kardinal Bessarion*, 199, 201.

ed plane figures.[100] Moreover Bessarion supported that the abstractness of mathematics strengthen the arguments in favor of the immortality of the soul, a key doctrine of Platonic philosophy. Mathematics is the path to the apprehension of divine things. But in chapter XII Bessarion added that mathematics, while it is the most worthy and suitable study for free men because it prepares the mind for higher things and for the common good of the community, does not lead humans to the divine. Experience has proved that even adept mathematicians were not in a privileged position rather than common men in reaching the divine.[101] It is worth mention that Bessarion, between 1431 and 1433, studied mathematics under Pletho.[102]

The causes of the controversy

But the crucial question remains: why did Trapezuntius launch such an attack on Plato? During his lifetime, Trapezuntius studied Plato; in fact, he started his philosophical career as a Platonist. Trapezuntius translated more of Plato into Latin than anyone else before Ficino.[103] In addition, he promoted in parallel with Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis his translation of the Leges, Parmenides and Epinomis.[104] Several times, Plato claimed that, along with dialectics, mathematics is the path to truth.[105] He also suggested that the philosopher-king ought to study mathematics for ten years so that his soul moves towards the truth.[106] Moreover, in Timaeus, Plato expressed his admiration for astronomy, which he subjected to mathematics instead of physics. Also, the Platonic myth of Er enriched the astronomical thought with its connotations.[107] Trapezuntius' obsession with astronomy is well-known as well; although Trapezuntius' ignorance remains an easy and convenient answer, i think that is not the right one. Trapezuntius was blamed several times for mistakes and inconsistencies in his works; but we are obliged to admit that his bad reputation as a scholar is, for the most part, the result of his temperament. His translations were thoroughly studied by philosophers like Cusanus, Ficino and Pico della Mirandola. Noticeably, his translation of the Almagest and its commentary marked the scientific thought in the 15th and 16th century, obliging Tycho Brahe to use it and admit the excellent quality of Trapezuntius' work, as Kepler mentioned.[108]

---

[100] Goddu, *Copernicus*, 223-224. ; Bessarion, *In Calumniatorem*, II.12, in Mohler, *Kardinal Bessarion*, 203-207.

[101] Bessarion, *In Calumniatorem*, II.8, in Mohler, *Kardinal Bessarion*, 209-212 ; Goddu, *Copernicus*, 224.

[102] Hankins, *Plato*, 218.

[103] Hankins, *Plato*, 180.

[104] Geanakoplos, *Constantinople and the West*, 55. ; Felix Gilbert, "The Venetian Constitution in Florentine Political Thought", in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubenstein (Evanston, 1968), 463-500. ; Monfasani, *George of Trebizond,* 73, 102, 167-168. ; John Monfasani, « Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language », in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, ed. Martin Thurner (Berlin, 2002), 220-221. ; Vasileios Syros, « Between Chimera and Charybdis: Byzantine and Post-Byzantine Views on the Political Organization of the Italian City-States", *Journal of Early Modern History 14* (2010), 473-477.

[105] Pl. *Phlb*. 59a-c. ; Pl. *R*. 521d-525a.

[106] Pl. *R*. 522c-531d, 537c.

[107] Pl. *R.* 616c4-617d1. ; Vassilios Kalfas, *"O Mithos toy Hros kai I Platoniki Politeia",* in *Filosofia kai Epistimi stin Arxaia Ellada,* ed.Vassilios Kalfas (Athens, 2005), 71-91. ; Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge, 1991), 333-351.

[108] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana,* 672, 750.

The solution to our problem probably lies in humbler causes: Trapezuntius admitted that he changed his attitude towards Plato after reading *Gorgias*. In that dialogue, Plato held the view that rhetoric is a useless art which serves flattering instead of virtue. Trapezuntius saw in rhetoric a great chance to build a career in Italy[109] and probably believed that a translation of *Gorgias* would have been catastrophic for his plans. Yet, while his interest in rhetoric went back to early 1420's he admitted that he read *Gorgias* for the first time in Italy in 1430 and felt offended by it.[110] Furthermore, Trapezuntius blamed Plato for accusing the four liberators of Greece, namely Miltiades, Themistocles, Pericles and Cimon of being orators. As a result, the Platonic text was considered to be dangerous for the audience because it was able to challenge the moral of the Greeks who were threatened by the Turks![111] On the contrary Bessarion claimed that Plato was right, because the four "liberators" failed to encourage virtue and as a result led down their city to the mob.[112] Moreover, Trapezuntius studied passionately prophetic, chiliastic and apocalyptic texts, which, after he converted to Catholicism,[113] led him to suspect the Platonists, among them Georgius Gemistos and Bessarion. He thought of them, or it was useful for his agenda to think of them as such, to be servants of the antichrist and prepared for the second coming of the Christ.[114] Trapezuntius omitted to mention that Bessarion admired Aristotle as much as Plato and defended his work. Bessarion also suggested that Aristotle is superior in physics and Plato in metaphysics.[115]

Therefore, when Pope Nicholas V considered the critique of Iacobus Cremonensis on Trapezuntius' translation and commentary of the *Almagest*, he expressed his dissatisfaction about Trapezuntius' works. The latter assumed he was the victim of a conspiracy, whose leading figure was Cardinal Bessarion. When Bessarion lent the manuscript of the *Almagest* to Pope Nicholas V, he advised Trapezuntius to remain faithful to Theon's commentary.[116] After Trapezuntius' dismissal from the papal service, Bessarion sent him a letter. He wrote that he expected a more severe punishment for Trapezuntius. It is for this reason that Bessarion encouraged Theodore Gaza to retranslate Aristotle's *Libri Naturales*, especially *Problemata*, with a view that condemns Trapezuntius' work.[117] Bessa-

[109] Lawrence Green, "The Reception of Aristotle's *Rhetoric* in the Renaissance", in *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, eds. William W. Fortenbaugh, David C. Mirhady (New Brunswik, 1994), 320-328. ; Wayne Rebhorn, *Renaissance Debates on Rhetoric* (Ithaca NY, 2000), 27.

[110] Trapezuntius, *Comparationes*, f.O6r.

[111] Hankins, *Plato*, 168-170. ; Monfasani, *George of Trebizond,* 18-19. ; Peter Schulz, « George Gemistos Plethon (ca. 1360-1454), George of Trebizond (1396-1472), and Cardinal Bessarion (1403-1472) : The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteenth Century », in *Philosophers of the Renaissance*, ed. Paul Richard Blum (Washington, 2010), 27. ; Trapezuntius, Comparationes, f. O6v-P2r.

[112] Mohler, *Kardinal Bessarion*, 544-552

[113] Monfasani, *George of Trebizond,* 21.

[114] Monfasani, *George of Trebizond,* 159. ; Robert Black, *Benedetto Accolti and the Florentine Renaissance* (Cambridge, 1985), 229-230, 233, 237. ; John Monfasani, "Platonic Paganism in the Fifteenth Century," in *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigres*, ed. John Monfasani (Hampshire, 1995), 46-61.

[115] Charles H. Lohr, « Metaphysics », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner (Cambridge, 1988), 562-566. ; Monfasani, *George of Trebizond,* 160. ; Mohler, *Kardinal Bessarion,* v. III, 511-513.

[116] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 322.

[117] John Monfasani, "The Pseudo-Aristotelian *Problemata* and Aristotle's *De Animalibus* in the Renaissance", in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, eds. Anthony Grafton, Nancy Siraisi (Cambridge, Mass., 1999), 205-247. ; John Monfasani, "George of Trebizond's Critique of Theodore Gaza's

rion and other critics focused mainly on the commentary of the *Almagest*. There weren't any complaints about the quality of the translation of the *Almagest* in itself.[118] Trapezuntius attempted to defend his work and composed the *Adversus Theodorum Gazam in perversionem Problematum Aristotelis a quondam Theodoro Gage editam et problematice Aristotelis philosophie protectio* (1456). Not only did the conflict have scholarly undertones, it is clear that it also had personal ones, despite the fact that until early 1450s Bessarion was one of Trapezuntius' patrons.[119] Trapezuntius' first conflict with Bessarion was on matters of faith.[120] This controversy marked the beginning of their conflict.

Bessarion was mindful of Trapezuntius' sour behavior and wanted to see him punished for this. He wanted to defame Trapezuntius' translation and commentary in the *Almagest.* Looking around for the right person for this undertaking took him almost ten years – something that proves Trapezuntius' high expertise and value on the field. In 1460, Bessarion traveled to Vienna, where he met Georg von Peurbach (1423-1461. He proposed him to undertake the composition of an *Epitome* of the *Almagest (Epytoma in Almagesti Ptolemei),* which, according to their ambition, would substitute Trapezuntius' work. Peurbach accepted the task with pleasure.[121]

Peurbach's intended to produce a comprehensible text that would restore Theon's reputation, which had suffered a fatal blow from Trapezuntius' work. But Peurbach died the next year. His work was incomplete and, according to his wish, the task was taken up by his beloved pupil Johannes Muller von Konigsberg or Regiomontanus (1436-1476), who, although of little experience, he had worked with Peurbach in the correction of astronomical tables and planets' position. Regiomontanus had a serious disadvantage: he was not fluent in Greek at times, let alone the fact that the language Ptolemy used was difficult anyway.[122] Regiomontanus stayed close to Bessarion as his protégé from 1461 to 1465.[123]

Translation of the Aristotelian Problemata", in *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, eds. Pieter de Leemans, Michele Goyens (Leuven, 2006), 275-294. ; Jolanda Ventura, "Translating, Commenting, Retranslating: Some Considerations on the Latin Translations of the Pseudo-Aristotelian *Problemata* and their Readers", in *Science Translated, Latin and Vernacular translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, eds. Michele Goyens, Michèle Goyens, Pieter de Leemans, An Smets (Leuven, 2008), 127.

[118] Monfasani, *George of Trebizond,* 104-113.

[119] Monfasani, *George of Trebizond,* 49.

[120] Monfasani, *George of Trebizond,* 90-91.

[121] Eric John Aiton, "Peurbach's 'Theoricae novae planetarum'," Osiris 2.3 (1987), 4-43. ; Ad Meskens, *Travelling Mathematics – The Fate of Diophantos' Arithmetic* (Basel, 2010), 135-138. ; Noel M. Swerdlow, *"Introduction"*, in *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, ed. Noel M. Swerdlow (Cambridge, Mass., 1999), 1-40. ; Michael Shank, "Regiomontanus on Ptolemy, Physical Orbs, and Astronomical Fictionalism: Goldsteinian Themes in the 'Defense of Theon against George of Trebizond,'" *Perspectives on Science* 10 (2003), 182-183.

[122] Andrei Belyi, "Regiomontanus and his place in the history of science. On the occasion of the 500th anniversary of his death*," Fiz.-Mat. Spis. Bulgar. Akad. Nauk* 2.53.1 (1977), 50-60. ; James Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy* (Oxford, 1998), 400-401. ; John Lewis Heilborn, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge, Mass., 2001), 6-7. ; David Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450* (Chicago, 2008), 162-163. ; Jack Repcheck, *Copernicus' Secret* (New York, 2008), 17. ; Michael Shank, "The Classical Scientific Tradition in Fifteenth- Century Vienna," in *Tradition, Transmission, Transformation, Proceedings of two conferences on pre-modern science held at the University of Oclahoma*, ed. F. Ragep et al. (Leiden, 1996), 115-129. ; Michael Shank, "Regiomontanus and homocentric astronomy," *Journal for the History of Astronomy* 29.2 (1998), 129. ; Shank, "Regiomontanus on Ptolemy", 182-183.

[123] James Steven Byrne, "A Humanist History of Mathematics? Regiomontanus's Padua Oration in Context," *Journal of the History of Ideas* 67.1 (2006), 41-61. ; Helmuth Grössing, "Regiomontanus und

Yet, despite the deficiency, not only did Regiomontanus continue the work on the *Epitome*, but he also started writing a brand new work: *Defensio Theonis contra Trapezuntium*. The title needed no elaboration; Bessarion had eventually found his man. In order to accomplish his goal, Regiomontanus borrowed Theon's commentary from Bessarion's library.[124] He probably consulted Iacobus Cremonensis commentary as well. In any event, Peurbach and Regiomontanus were prejudiced; after their arrival to Italy, they had refused to use Trapezuntius' translation and commentary insisting instead on the old Latin translation which was proved erroneous. Regiomontanus' poor knowledge of Greek notwithstanding, it is not difficult to see how they missed the point. Zinner believed that Regiomontanus finally read Trapezuntius' works just before he left to Hungary, around 1465.[125] Unfortunately, the *Epitome* was published in 1462. The *Epitome* is not just a summary of Ptolemy's work; it also contains Regiomontanus' comments and opinions. He tried as well to correct Ptolemy's theory about the Moon, inspiring a few years later the young Copernicus.[126] Trapezuntius could not hide his contempt.

Regiomontanus always threatened that he would have completed and published his *Defensio Theonis contra Trapezuntiu*s. The work was still incomplete as Regiomontanus left Hungary for Nurberg (1471), but he finally died in Rome on 6 July 1476. According to rumors, he died from intoxication by Trapezuntius' sons in a desperate attempt to defend their father's reputation. Just before his sudden death, Regiomontanus had declared that he plans to publish his *Defensio Theonis contra Trapezuntium*, in the hope of exposing Trapezuntius' erroneous beliefs to a larger audience.[127] In the meantime, Bessarion wary of the delay of Regiomontanus assigned the attack on Trapezuntius to Nicollo Perotti (1429-1480), who wrote the *Refutatio Deliramentorum Georgii Trapezuntii* (1471).[128] However, this effort was also not adequate for Bessarion's expectations. Trapezuntius' works were still studied.[129]

Hankins suggested another, least possible, answer for Trapezuntius' aversion for Plato and the Platonists; that Trapezuntius followed in the footsteps of other Byzantine scholars who converted to Catholicism and praised scholastic Aristotle. Trapezuntius preferred the scholastic Aristotle instead of the theology of Saint Gregory Palamas. According to Hankins, Trapezuntius identified the Byzantine church with Platonism, although Hankins himself admitted the inaccuracy of this view[130], which is based on false

---

Italien. Zum Problem der Wissenschaftsauffassung des Humanismus," in *Regiomontanus studies,* ed. Gunther Hamann (Vienna: 1980), 223-241. ; Rudolf Mett, *Regiomontanus in Italien*, (Vienna, 1989).

[124] Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*, 673.

[125] Menso Folkerts, "Regiomontanus' Role in the Transmission and Transformation of Greek Mathematics," in *Tradition, Transmission, Transformation*, ed. F. Jamil Ragep et al. (Leiden, 1996), 110-111. ; Ernst Zinner, *Leben und Wircken des Joh. Muller von Konigsberg gennant Regiomontanus* (Osnabruck, 1968), 76-137.

[126] Shank, "Regiomontanus and homocentric astronomy", 157-166. ; Shank, "Regiomontanus", 179-207.

[127] Geanakoplos, *Constantinople and the West*, 57-58, 76. ; Heilborn, *The Sun in the Church,* 7. ; King, *The Death of the Child Valerio Marcello*, 165-206. ; Rudolf Mett, *Regiomontanus: Wegbereiter des neuen Weltbildes* (Leipzig, 1996), 62-72. ; Felix Schmeidler, *Joanni Regiomontani opera collectanea* (Osnabruck, 1972), 533.

[128] John Monfasani, "Il Perotti e la Controversia tra Platonici ed Aristotelici" in *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigres,* ed. John Monfasani (Hampshire, 1995), 195-207.

[129] Elizabeth Einsestein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and cultural transformations in early-modern Europe* (Cambridge, 1979), 464. ; John Monfasani, "A tale of two books: Bessarion's In Calumniatorem Platonis and George of Trebizond's Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*," Renaissance Studies* 22.1 (2008), 1-15.

[130] Hankins, *Plato*, 170-171, 193-195.

and inadequate reading of Byzantine philosophy and theology. If Trapezuntius identified Platonism with Hesychasm, his knowledge of philosophy and theology, when he converted to Catholicism, was probably superficial. But it is highly doubtful to support such an argument for the mature Trapezuntius of the mid 1450's. Moreover, Trapezuntius translated Plato even after the *Comparatio Philosophorum Aristotelis et Platonis*. He did not refuse to translate *Parmenides,* under the commission of Cusanus (1458-1459), although in the preface he criticized Plato and Socrates.[131]

Conclusion

Trapezuntius' hostility against Plato and the Renaissance Platonists, especially the Greek speaking, was chiefly the outcome of personal adventures and ambitions rather than of a solid philosophical endeavor or chiliastic delusion. Philosophy, physical sciences, mathematics, prophecy and chiliasm were means for Trapezuntius' goals: recognition, appreciation, glory and offices.[132] Although his motives were humble, his industriousness and knowledge of ancient, byzantine and medieval sources gave him the opportunity to give a boost in science and philosophy during the 15th century. Scholars who fled from Greece to Italy before or short after the fall of Constantinople contributed, from theirs part, not only to humanities but also to mathematics, physics, astronomy and astrology. It is worth mention that Copernicus owned and read Bessarion's *In Calumniatorem Platonis,* a work that introduced him not only to Bessarion's views, but also to Plato's, Aristotle's and Trapezuntius'.[133]

---

[131] Hankins, *Plato*, 184-186.

[132] Anna Akasoy, "Die Adaption byzantinischen Wissens am Osmanenhof", in *Wissen in der Krise: Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel*, eds. Carsten Kretschmann, Peter Scholz (Berlin, 2004), 50-51. ; Hankins, *Plato*, 167. ; James Hankins, "Renaissance Crusaders, Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II", in *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance, v.1 Humanism*, ed. James Hankins (Roma, 2003), 306-333. ; Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, 2011), 62-63, 75.

[133] Goddu, *Copernicus*, 220-225.

Philotheos 12 (2012) 120-132

Alois Maria Haas
Uitikon Waldegg, Schweiz

Karl Barths ‚Römerbrief' von 1922. Eine Neulektüre[*]

In seiner Einführung zu Heidegger hat George Steiner auf eine nach dem ersten Weltkrieg – in den Jahren 1918-1927 – sichtbar gewordene „Konstellation von Büchern" hingewiesen,

> „die anders waren als alles andere, was in der Geschichte des abendländischen Denkens und Fühlens zuvor produziert worden war".[1]

Er nennt Ernst Blochs ‚Geist der Utopie' (1918), Oswald Spenglers ‚Untergang des Abendlandes' (2 Bände, 1918/1922), Karl Barths ‚Kommentar zum Römerbrief' (1919, [2]1922), Franz Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung' (1921), Martin Heideggers ‚Sein und Zeit' (1927) und Adolf Hitlers ‚Mein Kampf' (zwischen 1925 und 1927). Die Liste lässt sich indes nach Belieben verlängern, etwa mit Hinweisen auf Werke von Emil Brunner (‚Das Wort und die Mystik', 1924), Ernst Cassirer (‚Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit', 1919), Hermann Cohen (‚Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums', 1919), Karl Jaspers (‚Psychologie der Weltanschauungen', 1919), Herman von Keyserling (‚Schöpferische Erkenntnis', 1922), Karl Kraus (‚Die letzten Tage der Menschheit', 1919), Hans Leisegang (‚Die Gnosis', 1924), Theodor Litt (‚Individuum und Gemeinschaft, 1919), Emil Mattiesen (‚Der jenseitige Mensch', 1925), Rudolf Otto (‚Das Heilige, 1917), Nathan Söderblom (‚Einführung in die Religionsgeschichte', 1920; ‚Das Werden des Gottesglaubens', 1926), Max Weber (‚Wissenschaft als Beruf', 1922), Ludwig Wittgenstein (‚Tractatus logico-philosophicus', 1922), Leopold Ziegler (‚Gestaltwandel der Götter', 1920) und vielen andern.[2] Charakteristisch sind diese Werke nicht darin, dass sie kurze prägnante Texte im Sinn philosophischer Essayistik, blosser Besinnungsrufe, sondern Werke überdurchschnittlichen Umfangs mit umfassendem Deutungsanspruch in philosophisch-weltanschaulichen, psychologischen und religiösen Grundfragen präsentierten. In den Geisteswissenschaften waren verlässliche Grundlagen als markante Wegweiser gefragt; Entwürfe, in

[*] Vortrag am Symposion aus Anlass des 125. Geburtstags von Karl Barth sowie der Neuedition des Römerbriefs (1922) im Rahmen der Barth-Gesamtausgabe, Freitag, 6. Mai 2011 im Theologischen Seminar der Universität Basel.

[1] Freundlicher Hinweis von Herrn Dekan Pfarrer Herbert Kohler (Zürich): George Steiner, Martin Heidegger. Eine Einführung (1978), München: Hanser 1989, 9f. – Die neue kritische Ausgabe der Zweiten Fassung von Karl Barths ‚Römerbrief" zitiere ich im folgenden als RB mit Seitenzahl (Karl Barth, Der Römerbrief [Zweite Fassung] 1922. Hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, TVZ, Zürich 2010).

[2] Ein Blick in den von Werner Stein herausgegebenen Band ‚Der Neue Kulturfahrplan. Die wichtigsten Daten der Weltgeschichte' (München 2001) ist in dieser Hinsicht überzeugend!

denen sowohl das bestehende Wissen fachkundig aufbereitet als auch intensiv und sinnorientiert gedeutet wurde; neue Standpunkte waren dabei keinesfalls ausgeschlossen.

Das Jahrhundert, das nach seinem kriegerischen Beginn das geistige Potential besessen hätte, sich neu und friedlich zu orientieren, nahm nach diesem ersten Eclat einen mörderischen Verlauf, in dem annähernd ein Zehntel der um 1900 lebenden Menschen, nämlich 187 Millionen, durch sinnlose Gewalt umkamen und noch mehr unter einem ‚Kalten Krieg' einen politischen und seelischen Tod in Kauf nehmen mussten[3] – ein in der erinnerbaren Geschichte einzigartiger Rekord! Eine geschichtliche Dialektik ist hier wirksam geworden, die in keiner Weise entschlüsselbar ist. Aber – vorab sei es gesagt – die Radikalität von Karl Barths religiöser Option bekommt von diesen Geschehnissen her rückwirkend die Aura eines Rufs in der Wüste, der allerdings nicht immer bei seiner ersten Intuition verharrt, sondern im Lauf eines langen Lebens seinen Ansichten über Glauben und Gehorsam zum Wort Gottes vielfältige und weitreichende Auslegungen gestattet – dies nicht zuletzt aus den Bedrängnissen der Zeitsituation heraus!

I.

Bei meinem Versuch, den umfänglichen Text von Karl Barths Römerbriefkommentar in der neuen kritischen Ausgabe von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja wieder zu lesen, ist mir der Gesichtspunkt einer dem Anspruch nach *umfassenden Schau christlicher Existenz* als *Erstes* ins Bewusstsein getreten. Daraus ergab sich vor allem ein weiterer Gesichtspunkt, nämlich *zweitens* Barths inhaltlicher *Umgang mit dem Religionsbegriff*, der wohl unbestrittener Massen als Kernargument seiner *dialektischen* Argumentation gesehen werden darf, und seine *Stellung zur Mystik*, die einiges aussagt über die von ihm geübte Glaubenshaltung. Ich will also zwei Früchte meiner Lektüre unterbreiten: 1. Barths Neufassung der christlichen Existenz, 2. seine daraus sich ergebende Distanzierung zu Religion und Mystik.

Wie angetönt, im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts wird die Sinnfigur eines ‚Neuen Denkens' gesucht, und es war der jüdische Gelehrte *Franz Rosenzweig* (1886-1929), der „seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung" in seinem ‚Stern der Erlösung' (1921), dem Entwurf eines neuen „System[s] der Philosophie", wirkungsvoll und umfassend zu entwerfen suchte:[4] mit einer neuen Logik (‚Die Elemente'), einer neuen Ethik (‚Die Bahn') und einer neuen Ästhetik (‚Die Gestalt oder die ewige Überwelt').[5]

Hermann Herrigel (1888-1973), Redaktor der ‚Frankfurter Allgemeinen Zeitung, veröffentlichte 1928 einen Buchessay mit dem Titel ‚Das Neue Denken',[6] darin er die neue Denkform hinsichtlich ihrer Dienlichkeit zur Zeitanalyse als ‚absoluten Empirismus' bezeichnet und dann – zu deren Schlussapotheose ausholend – mit Rosenzweig ihre *dialektische* Fassung hervorhebt:

> „Die Wirklichkeit bleibt Wirklichkeit, auch im Denken; sie ist nicht *im* Denken, sondern sie steht ihm... als sein dauernder, mahnender ‚Widerspruch' gegenüber, der es vor der Gefahr der Verabsolutierung und Hypostasierung zu bewahren hat. In diesem Sinne ist das neue Denken ‚dialektisch', wenn man darunter nicht versteht, dass es sich dauernd selber aufhebt, sondern

[3] Vgl. Eric Hobsbawm, Globalisation, Democracy and Terrorism, London 2009, 15.

[4] Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a. M. 1988.

[5] Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: Ders., Kleine Schriften, Berlin 1937, 373-398, hier 374f.

[6] Hermann Herrigel, Das neue Denken, Berlin: Lambert Schneider 1928.

dass es sich immer wieder dem Widerspruch und der Korrektur durch die Wirklichkeit aussetzt. – Die Begriffe zeichnen in die Wirklichkeit, die eine Einheit ist, bestimmte Grenzlinien ein; doch ist der Blick des neuen Denkens nicht auf die durch die Grenzlinien definierte Begriffssubstanz gerichtet; die Grenzlinien haben im neuen Denken nicht die Funktion, die Substanzen voneinander zu scheiden, sondern sie zu verbinden. Das neue Denken ist nicht isolierend, sondern Brücken schlagend. Daher kann es auch nicht mehr mit den mosaikhaften, alten, traditionellen Begriffen arbeiten, sondern es steht vor der Aufgabe, neue Begriffe zu bilden, die Wirklichkeit neu aufzuteilen. Dafür genügt es nicht, die Linien nur zu korrigieren, denn es sucht ja die Wirklichkeit als eine ganz andere, statt der Gegenstandsschollen die Beziehungen zwischen ihnen, statt des Statischen das Dynamische begrifflich zu erfassen. Überall ist diese Umbildung unseres Weltbildes im Gange, mehr freilich als in den philosophischen und theologischen Zeitschriften in den Erörterungen der politischen, sozialen, wirtschaftlichen Gegenwartsfragen. Überall gehen diese Erörterungen... in der Richtung, den Einzelgebieten ihre absolute Autonomie, ihr Eigenrecht, ihre isolierte Existenz zu nehmen und sie mit einer nur relativen Selbständigkeit als arbeitsteilige dienende Glieder eines grösseren Zusammenhanges zu verstehen. – Die alte Philosophie entspricht dem substantiellen Individualismus, denn sie ist selber ein Zerfallsprodukt der mittelalterlichen Theologie. Je mehr sich dieser Individualismus auflöst, überwunden nicht durch die Gemeinschaftsbestrebungen, sondern durch die Erfahrung, um so mehr wird die Philosophie *wieder* einmünden in die Theologie. Freilich in eine andere Theologie, als wir sie heute noch haben: in eine wahrhaft dialektische Theologie des neuen Denkens. Hier liegt die letzte Aufgabe des neuen Denkens, auf die sich alle konkreten Einzelfragen notwendig und ohne unser Zutun beziehen und der sie schliesslich dienen müssen."[7]

Die „wahrhaft dialektische Theologie des neuen Denkens",[8] die mit ihren Exponenten Rudolf Bultmann (1884-1976), Karl Barth (1886-1968), Friedrich Gogarten (1887-1967) und Emil Brunner (1889-1966) hier zur Sprache kommt, gründet – das hat Michael Theunissen magistral aufgewiesen – in ihrer grundsätzlichen Gleichläufigkeit zur ‚Philosophie des Dialogs', mit der sie eine gemeinsame Oppositionsfront gegen die alte Transzendentalphilosophie bildet.[9] Diese auf ‚Krisis' (Entscheidung) hin orientierte Selbstvergewisserung verweist auf *dialektische Strategien und Verhaltensweisen*,[10] die sich in der christlichen Theologiegeschichte über alle konfessionellen und mentalen Unterschiede und über Jahrhunderte hin durchzuhalten vermochten – trotz allen schon frühchristlichen Unterschieden kirchlicher Konfessionen und Synodenbeschlüsse. Ich meine das am Leitmotiv erkannter Wahrheit ausgerichtete kritische Verhalten einer ‚Unterscheidung der Geister' (*discretio spirituum* nach 1 Kor 12, 10) und deren Übersteigerung in der

[7] Herrigel, ebd., 242-244.

[8] Herrigel, ebd., 244. – Zur Dialektischen Theologie vgl. Wilfried Härle, Dialektische Theologie, TRE 8 (1981/93) 683-696.

[9] Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Zweite, um eine Vorrede vermehrte Auflage, Berlin 1977, 243-252, besonders 2 (Verweis auf Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in: Gesammelte Schriften, hg. von Elisabeth Ströker, Bd. 8 [= Husserliana VI], 70f.) und 244f. (Theunissen weist die denkerischen Parallelen von Rosenzweig und Herrigel zu Martin Buber [1878-1965], Edmund Husserl [1859-1938] und dem Theologen Rudolf Ehrenberg [1883-1958] nach), 275 und 340 (Barths ‚vorbildliche phänomenologische Analyse der Mitmenschlichkeit'). – Aus anderer Sicht vgl. Dieter Becker, Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths, Göttingen 1986.

[10] Vgl. RB 372-392; Paul L. Gavrilyuk, The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought, Oxford 2004; für Karl Barth und seine hohe Wertung der ‚Entscheidung' im kierkegaardschen Sinn vgl. die in den Anm. 13 angegebene Literatur.

existentialen *Entscheidung* zu einer gläubig christlichen Existenz.[11] Beides beruht auf der παρρησία (Kol. 2, 15), der Offenheit, Freimütigkeit und Unerschrockenheit der Rede, die einerseits einen provokanten christlichen *sermo humilis*[12] nicht scheut – indem sie Wort und Sache ‚Gehorsam' nicht scheut![13] –, aber gleichzeitig auch den Stolz einer dialektisch akzentuierten und rhetorischen Durchsetzungskraft schon in der Antike und im frühen Christentum[14] propagiert. Aus diesem Medium heraus entwickelt Karl Barth seinen rhetorischen *modus loquendi* höchster Überzeugungskunst, die dialektisch-paränetischer Schulung, unerbittlichem Wahrheitsanspruch und Ausrichtung auf die Ewigkeit entspringt.[15] Dieser sprachliche Ductus beruht auf folgender Überlegung: Wer in seiner Meinung sich von anderen Meinungen unterscheiden will, der verhält sich ‚dialektisch'. Das heisst, er tut zwei Dinge: Erstens er nimmt den Dialog auf mit dem Andersmeinenden, und zweitens bekämpft er ihn mit Behauptungen und sie spiegelnden Argumenten. Wenn einer beides verbindet, dann ratifiziert er den vollen Begriff von ‚διαλογίζεσθαι' (‚erwägen, sich Gedanken machen, sie austauschen, sich besprechen').[16] Denn das ‚*dia*' im Begriff ‚Dialektik' kann ja philosophisch beides bedeuten: die „Feststellung der Unlösbarkeit" einer Alternative, also – das ‚dia' als ‚*gegen*' gedeutet – als *Aporie* ‚Unwegsamkeit' (im Sinne *Platons*), oder dann die Wahrnehmung einer durchgehenden Lösung, das ‚dia' als ‚*hindurch*' verstanden im

> „Sinn einer vollkommenen Sicherung der Lösung auf dem Wege eines ausscheidenden und abscheidenden Denkens (nach *Aristoteles*).[17]

Insbesondere das erstgenannte Verhalten kann sich bruchlos in die Tradition einer über die Jahrhunderte hin immer stärker sich ausformenden *rabies theologica* einfügen, die in der radikalen Verteidigung einer als *Orthodoxie* verstandenen Position das Gegen aufrecht

---

[11] Vgl. Zu Karl Barths Begriff von ‚Krisis' siehe RB 242ff.; Härle, wie Anm. 8, 685f.; St. Webb, Re-Figuring Theology. The Rhetoric of Karl Barth, New York 1991, 18. Zum spiritualitätsgeschichtlichen Kontext: Michael Schneider, Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1993; Dom Pierre Miquel, Mystique et discernement, Paris 1997. – Von einem für Karl Barth wichtigen Zeitgenossen: Friedrich Gogarten, Die religiöse Entscheidung, Jena 1921/^{2}24; ders., Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus, Jena 1926, 3-22.

[12] Erich Auerbach, Sermo Humilis, in: ders., Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, 25-53.

[13] „Jesus Christus handelnd in seinem Amt, zeugend als Prophet, für uns eintretend als Priester, herrschend als König, immer als Person. *Er* ist der Logos, das Wort Gottes. – Auf dieses Wort Gottes nun bezogen, aus ihm geboren und von ihm lebend, der Glaube und der Gehorsam. Ich lege Gewicht darauf, eines nicht ohne das andere zu nennen: Der Glaube vernimmt, hört, hat das Wort Gottes, nur der Glaube, aber nur der *gehorsame*, der auf das Hören hin handelnde Glaube, der Glaube im Akt der Entscheidung, in dem alles Betrachten und Erwägen, alles Zugleich von ja und nein dahinter bleibt, und in der doch der Glaube so völlig bedingt ist durch Gottes Reden, dass er den Seufzer: ‚Lieber Herr hilf meinem Unglauben!', keinen Augenblick unterlassen kann" (Karl Barth, Die Kirche und die Kultur, in: ders., Dialektische Theologie, 2 Bände, Frankfurt a. M. 2009, I, 320-347, 322).

[14] Zu einer Herleitung dessen, was der Begriff ‚Dialektik' philosophisch und theologisch meint und bedeuten kann, vgl. Eberhard Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: Ders., Barth-Studien, Zürich-Köln 1982, 127-179, 145-172.

[15] Vgl. Michel Foucault, Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen. II: Vorlesung am Collège de France 1983/84, Frankfurt a. M. 2010, 417ff.; Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ^{6}1988 (neu bearbeitet von Kurt und Barbara Aland), Sp. 1273f. (mit Belegen aus antiker und christlicher Überlieferung).

[16] Vgl. Bauer, wie Anm. 15, 372.

[17] Erich Przywara, Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln: Johannes 1962 (E. P., Schriften, Bd. III), S. 101f.

erhält. Eine solche Haltung hat ihre spirituellen Anfänge schon bei den einsam lebenden Wüstenvätern des dritten und vierten Jahrhunderts, deren *furor spiritualis et theologicus* sich in antidämonischen Strategien des sog. ‚Antirrhetikós', der grossen ‚Widerrede' auslebte und sich bis zu ausgeklügelten Formen des ‚Exorzismus' zu steigern vermochte. Im Falle Barths kommt zu dieser Semantik hinzu die synchrone, in den Jahren 1910-25 sich artikulierende literargeschichtliche Revolution des *Expressionismus*,[18] eine Parallele, die sich parallel zu Barth unübersehbar in der hoch erregten Aufbruchstimmung einer rhetorisch-dichterischen Um- und Neuformulierung des Verhältnisses zwischen Gott, Welt und Mensch abzeichnete. Insbesondere in der für Barth wie für die Expressionisten als unüberwindbar diagnostizierten Differenz zwischen Gott und Mensch (und Welt) dokumentiert sich göttliche Präsenz in Form seiner Absenz, was Sprachformen der Hyperbolé und Ironie zu Vehikeln eines Redens über Ihn notwendig macht.[19]

Nachdem mich Hans Urs von Balthasar auf Karl Barth aufmerksam gemacht hatte, habe ich vor ziemlich genau 50 Jahren in seinem Römerbrief-Kommentar wahllos herumgelesen. Gleichzeitig las ich auch Balthasars 1951 erstmals erschienene Studie über Barth.[20] Mir imponierte Barths ‚Sprung' in eine Dimension des Glaubens, die ihm erlaubte, klare Aussagen und reinliche Scheidungen vorzunehmen – ein Vorgehen, das unseren existentialistisch orientierten Denkformen sehr entgegen kam.

Der Versuch, Barths umfängliches Werk nach 50 Jahren wieder neu zu lesen, ist materiell nicht völlig gelungen. Immerhin behaupte ich nichts Falsches, wenn ich den frühen Eindruck bestätige: Das Buch ist *ein einziger wortgewaltiger* Ein- und ‚Widerspruch', geradezu ein Apotropäismus gegen das liberale theologische Milieu,[21] dem es sich im Widerspruch verdankt, indem es die Wende von der Anthropologie zur Theo-Logie herbeizwingt. Da dringt in die Domäne der liberalen Theologie einer ein, der sich in Angleichung an die in Universität und Inquisition erfolgreichen Bettelmönche des 13. und 14. Jahrhunderts provokant ‚*Domini canis*'[22] und die Aufgabe der Theologie in dieser Zeitsituation aggressiv „eine unmögliche Möglichkeit"[23] nennt. Ziel dieses an Overbeck

[18] Philipp Stoellger, Barth und die Postmoderne. Perspektiven auf eine prekäre Konstellation, in: Martin Leiner/Michael Trowitzsch (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 397-432, 407-410 (St. Webb, wie Anm. 11).

[19] Steffen Köhler, Die Theologie des Expressionismus: Karl Barth – Gottfried Benn – Paul Schütz, 2005. Webb, wie Anm. 11, 123ff., 149ff. (nach Stoellger, ebd.).

[20] Hans Urs von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln [4]1976. Das Buch liest sich noch heute mit hohem Gewinn!

[21] Vgl. Walter Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung – Blütezeit – Ausklang, Zürich und Leipzig 1937, zu Franz Overbeck 317ff. Vgl. Rudolf Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen [4]1961, 1-25, 2: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, dass sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den *lógos toû stauroû* zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein *skándalon* für den Menschen."

[22] RB 38 (Vorwort zur fünften Auflage). – Dass mit Bultmanns und Barths ‚THEO-logical turn' nicht alle Gemüter der theologischen Zeitgenossen zufrieden sein konnten, weil sie die Dimensionen von ‚Welt' und ‚Mensch' in dieser Konzeption untervertreten wussten, zeigt sich im Streit Emil Brunners gegen Barth: Emil Brunner, Natur und Gnade, Tübingen [2]1935. Vgl. dazu Kurt Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion, Zürich 1954, 45-54. Sowohl Brunner wie Leese scheuen den Vergleich Barths mit den Dominikanern in ihrer schlimmsten Phase (‚Hexenhammer' und Inquisition) keinesfalls (Leese, 45).

[23] Zum komplexen Rückbezug Barths auf eine Aussage Overbecks (1837-1905) vgl. Rudolf Wehrli, Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck, Zürich 1977, 44-48; Jüngel, Die theologischen Anfänge, in: ders., Barth-Studien, wie Anm. 14, 61-126, 62-83. Die Stelle findet sich in: Franz Overbeck, Christentum

anknüpfenden Eindringens[24] ist eine Theologie, die im Gegensatz zur liberalen des Kulturprotestantismus (Ernst Troeltschs [1888-1945] vor allen)[25] keinerlei „Synthese von Christentum und Welt, von Glaube und Weltgeschichte"[26] mehr akzeptiert oder zu fördern versucht. Theologie ist nach Bultmann, Barth und Overbeck unverbrüchlich eschatologisch auszurichten und zu orientieren an der aus der kritisch historischen Evangelien- und Jesus-Forschung sich ergebenden Folgerung, dass der Aufwand dieser Studien sich in der Erkenntnis erschöpft, dass sie verdienter- und notwendigermassen am Ende sind.[27] Wer sich dieser Unmittelbarkeit der christlichen Existenz auf das Ewige verschliesst, disqualifiziert sich als Anhänger von ‚Religion', ganz im Sinn, wie sie Overbeck in einer Art testamentarischer Verfügung selber deklassierte:

> „Religion hat keine andere Begründung als *Mythus* und Sage, d. h. so weit an ihre wissenschaftliche Begründung überhaupt gedacht werden kann, ist sie nur aus Mythus und Sage zu holen. Aber eben darum taugt Religion zur Menschenerlösung nichts, auch nicht zu einer, die nur auf Herstellung eines reinen und allgemeinen Menschenbundes hinzielte. Denn *Sage* ist selbst Menschenwerk und nur dieses, und kann daher auch in ihren Wirkungen über die Grenzen der Menschheit nicht hinausgreifen. Der uns erlösende Menschenbund, dessen wir für unser ‚Heil', d. h. zu unserer Erhebung aus dem Weltgedränge freilich nicht entrathen können, muss seine Gründe durchaus und allein *in* uns haben. Wissend noch hinzuthun ist da für uns nicht mehr. Haben wir Erlösung nicht von uns zu erwarten, der Einzelne von sich oder von seiner Gattung, dann ist sie für uns überhaupt unabsehbar. Findet sich aber andererseits der Gedanke an Erlösung unter uns, so kann er auch nur aus unserer Mitte stammen und auch nur darin universell wirken."[28]

Sicher ist zur Deutung von Barths früher Theologie neben seiner intellektuellen Bildung der mit unnachahmlich husserlschem Zungenschlag von einem jungen Forscher so genannte „appräsentative Verweisungszusammenhang"[29] des jungen Karl Barth

---

und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlass von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919 (= 1963), 16: Overbeck mokiert sich (nach Jüngel, 63) über die Vorlesungsankündigung seines Berliner Kollegen G. Runze, er wolle „Das Wissenswerte aus der Religionsgeschichte" vortragen, mit der Bemerkung, dass die „Disziplin der Religionsgeschichte... zur Zeit noch in der Wiege liege", und dem Hinweis: „Das blosse Bewusstsein, dass darüber gelesen wird, wirkt wie Frühlingsluft, noch bevor man im Kolleg gewesen ist. Es mag ja wahr sein, dass anders als mit Verwegenheit eine Theologie nicht wieder zu gründen ist. Aber was hilft das demjenigen, der schon in der Geschichte der alten Kirche seinen Glauben an die Künste der Theologie verloren hat!" – Zur Kritik an Bernoullis Auswahl der Texte aus dem gewaltigen Material Overbecks siehe Walter Niggs Verteidigung: Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung, München 1931, VIII, Anm. *.

[24] Vgl. dazu Karl Barth, Möglichkeiten liberaler Theologie heute, Schweizerische Theologische Umschau 30 (1960) 95-101, 101.

[25] Vgl. die frühe Stellungnahme von Erich Seeberg, Zu Troeltschs Glaubenslehre, in: ders., Menschwerdung und Geschichte, Stuttgart o. J. (1937?), 149-155, (Kritik an Troeltschs Kritik der zeitgenössischen ‚schweinsledernen Theologie' und an seiner „gewissen Schwäche des begrifflichen und systematischen Denkens" Troeltschs!).

[26] Jüngel, wie Anm. 23, 71.

[27] Vgl. Karl Barth, in Christliche Welt 37 (1923) 8 (zitiert bei Bultmann, wie Anm. 21, 4).

[28] Aufzeichnung vom 7. Mai 1905 (Franz Overbeck, Werke und Nachlass. Band 7/1: Autobiographisches. „Mich selbst betreffend", hg. von Marianne Stauffacher-Schaub und Mathias Stauffacher, Stuttgart 2002, 250). Vgl. Arnolf Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums, Göttingen 1975, 78-97; Niklaus Peter, Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie", Stuttgart 1992, 163ff.

[29] Vgl. die gelehrte Studie von Holger Balder, Glauben ist Wissen. Soteriologie bei Paulus und Barth in der Perspektive des Wissenstheorie von Alfred Schütz, Neukirchen-Vluyn 2007, 260-274. Zur schnellen Orientierung über ‚Appräsentation' siehe Klaus Ebner und Ulrike Kadi hg. von Helmuth Vetter, Hamburg

beizuziehen. Gemeint ist *seine religiöse Herkunft* aus einer „pietistisch bestimmten familiären Erziehung“,[30] die ihn – im Blick auf seine damalige Geborgenheit in der Gegenwärtigkeit und Evidenz des Glaubens – in einem kleinen Exkurs berichtet:

> „Es war ja Alles ohnehin, keiner Vergegenwärtigung bedürftig, *gegenwärtig*: Lessings ‚garstiger Graben’ nicht-existent,[31] Kierkegaards Gleichzeitigkeit kein Problem, der Heiland selbst offenkundig gestern und heute *derselbe*! Eine naive Sache, unwürdig im akademischen Raum überhaupt erwähnt zu werden? Gewiss sehr naiv, aber vielleicht in der Naivität tiefster Weisheit, in höchster Kraft, und wenn einmal begriffen, wohl geeignet, den Menschen nachher durch ganze Ozeane von Historismus und Antihistorismus, Mystik und Rationalismus, Orthodoxie, Liberalismus und Existentialismus – gewiss nicht unversucht und unangefochten, aber doch verhältnismässig schadlos hindurchzutragen und irgendeinmal zur Sache zurückzuführen“.[32]

Mit andern Worten: Barth konnte im Blick auf seine Vergangenheit einen Schatz ungebrochener Fähigkeiten mobilisieren, die ihm erlaubten, das urchristliche Existential eines ‚*In-praesentia-Dei-stare*’ als Wirklichkeit zu erfahren. Der *salto* in den Glauben war für ihn grundsätzlich kein *salto mortale*, sondern eine Herkunft, die ihm auch Zukunft sein sollte! Dass ihm diese *übervart* – um einen Begriff von Meister Eckhart zu gebrauchen – nicht ohne grössten Aufwand an Denken und Glauben und (auch und vor allem: politischem) Handeln zuteil werden wird, war ihm von allem Anfang an klar.

Man wird sich nicht erlauben dürfen, in dieser frömmigkeitsgeschichtlich vorgegebenen familiären Konstellation schon die (existentielle) Bedingung der Möglichkeit einer später von Barth wissenschaftlich begründeten und erhärteten Glaubensposition in Kirche und Gesellschaft zu sehen. Es wäre dies ein irrationales Vorgehen, dem aber durch eine im Heideggerschen Sinne ‚existentiale’ Option jede denkbare Vernünftigkeit konzediert werden muss.[33]

2004, 39f. Dazu vgl. Elmar Holenstein, Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl, Den Haag 1972, 153-166.

[30] Balder, wie Anm. 29, 262. Vgl. auch Eberhard Busch, Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, München 1978, 50-78 (Barths Kritik im RB).

[31] Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Lessings Werke, 7 Bände, hg. von Georg Witkowski, Leipzig und Wien o. J., Bd. 7, 78-85, 84f.: Es geht um die Frage, ob „zufällige Geschichtswahrheiten... der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten“ werden können. Lessing kann den Glauben dazu nicht aufbringen: „Das (dass zufällige Geschichtswahrheiten keine ewigen Vernunftswahrheiten sein können), das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tu’es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient einen Gotteslohn an mir. – Und so wiederhole ich, was ich oben gesagt, mit den nämlichen Worten. Ich leugne gar nicht, dass in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich leugne gar nicht, dass Christus Wunder getan: sondern ich leugne, dass diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehöret hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden, seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen), mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen.“ – Um den ‚garstigen Graben’, der Wissen von Glauben trennt, hat sich in der Wende vom 18. Zum 19. Jahrhundert ein ‚Streit um die Göttlichen Dinge’ entfacht, da die aufgeklärte Partei (Kant) gegenüber der glaubenden (Jacobi, Hamann) den Lessingschen ‚Sprung’ als einen ‚salto mortale’ zu disqualifizieren versuchte: Streit um die Göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling. Mit einer Einleitung von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1967; Walter Jaeschke (Hg.), Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812), Hamburg 1999; Stefan Schick, Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis ‚Salto mortale’ als Konzept der Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft, Würzburg 2006; Ingrid Strohschneider-Kohrs, Historische Wahrheit der Religion. Hinweise zu Lessings Erziehungsschrift, Göttingen 2009.

[32] KD IV, 2, 125 (§ 64). Das in KD Gesperrte hier kursiv.

[33] Heinz Erich Eisenhuth, Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. Ein Beitrag zur existenzialen Religionsbegründung, Göttingen 1931, 208-218.

II.

Ende und Elend des Ersten Weltkriegs entbinden in vielerlei Hinsicht mystische Tendenzen.[34] So äussert sich Paul Tillich (1886-1965) geradezu enthusiastisch über mystische Aufbrüche, die einzig die Rettung bringen können. Im Jahr 1919 hält er in einem Aufsatz mit dem Titel: ‚Revolution und Kirche' bedeutsam fest:

> „Das Wesen der gegenwärtigen Kultur ist ‚Werden zur Mystik'. Die Jugend will die Religion als überkonfessionelle, autonome Mystik. Wenn aber dies die Entwicklung ist, wankt dann nicht all den Verfassungs- und Erneuerungsvorschlägen der Boden unter den Füssen? Wird dann nicht in noch ganz anderem Mass etwas Neues werden müssen, als es hier vorgesehen ist; wird nicht eine dritte Periode des Christentums über Katholizismus und Protestantismus hinaus anbrechen? Ist nicht dies auch der Sinn der ‚Weltende', an die uns Weltkrieg und Revolution gestellt haben?[35]

Mit der dialektischen Theologie, deren Anfang mit dem ersten Römerbrief von 1918 nahezu gleichzeitig mit Tillichs Äusserungen einsetzt, zeichnet sich eine immer schärfer agierende Frontstellung gegen dieses ‚Werden zur Mystik' ab. Karl Barth jedenfalls versucht in keiner Weise, der Anforderung der Zeit „zwischen den Zeiten"[36] mit mystischen Hoffnungswünschen oder einem philosophisch-theologischen ‚System' zu entsprechen, sondern zieht – radikal protestantisch – die Rede *ex eventu* vor, wie sie einem Theologen und Prediger auch geläufig ist oder sein sollte, aber für Barth wohl überhaupt die Erfahrungsweise eines Christen schlechthin darstellt.[37] Denn dieser *empfängt* von Gott (gemäss Röm 8, 14-17) nicht den ‚Geist der Knechtschaft', sondern den ‚Geist der Sohnschaft', der ihm den Sehnsuchtsruf ‚Abba! Vater!' in den Mund legt. Dieser Vorgang ist senkrecht einbrechendes *Ereignis*:

> „Der, der aus dem Tode zum Leben führt, *ist da*, und *er will*, und *wir müssen*, das ist die Lage. Eben jene Nicht-Verpflichtung gegenüber der Welt der Zeit, der Dinge und des Menschen (8, 12) ist unsere Freiheit in Gott. Unsere Freiheit in Gott ist aber auch unsere Gefangenschaft in ihm. In *ihm*, in *Gott*! Es geht also auch hier nicht um Enthusiasmus, nicht um ein mystisches Erlebnis, nicht ums Abhängigkeits*gefühl*. Dass wir in der Auferstehung Jesu von den Toten, in der Erkenntnis Gottes unanschaulicherweise disponiert und orientiert *sind* von Westen nach

---

[34] Vgl. Fritz-Dieter Maaß, Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg, Würzburg 1972, 185ff. Ablehnung der Mystik durch die dialektische Theologie. Tillichs zögerlich positive Stimme in Sachen Mystik scheint im protestantischen Bereich eher Seltenheitswert gehabt zu haben. Vgl. Jean Claude Petit, „Nicht Mystik, sondern Hoffnung" – Zur mystischen Verwurzelung von Tillichs Unbehagen an der Mystik, in: Gert Hummel, Doris Lax (Hg.), Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie, Münster 2000, 71-86, 72f.

[35] Vgl. schon die Dissertation Tillichs von 1912: ‚Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung', Gesammelte Werke I, 17, und dann: Revolution und Kirche, Gesammelte Werke XII, 99.

[36] ‚Zwischen den Zeiten' ist die von K. Barth und Gesinnungsgenossen begründete Zeitschrift. = „Von 1923 bis 1933 im Münchner Christian Kaiser Verlag erschienene Zeitschrift für evangelische Theologie, die sich rasch zu einem führenden Fachorgan entwickelte. Zwischen den Zeiten war ein Forum der neuen „Wort-Gottes-Theologie" im Umfeld von Karl Barth (1886-1968). Nach Spannungen zwischen den führenden Autoren - neben Barth auch Friedrich Gogarten (1887-1967), Eduard Thurneysen (1888-1977) und Rudolf Bultmann (1884-1976) - wurde die Zeitschrift 1933 eingestellt. Mit „Evangelische Theologie" konnte sich erst ab 1945 dauerhaft ein Nachfolgeorgan etablieren" (Hist. Lex. Bayerns, nach Internet).

[37] Karl Barth, Die Kirche und die Kultur (1926), wie Anm. 13, 321f. – Allerdings versucht Albrecht Oepke, Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928, schon früh, Barth eine Mystik zwischen Eckhart und Shankara nachzuweisen: Die Theologie Barths ist nach ihm in einer mit Mystik verschiedenster Art gesättigten Atmosphäre beheimatet. Vgl. auch sorgfältige Arbeit von Nicolaus Klimek, Der Begriff 'Mystik' in der Theologie Karl Barths, Paderborn 1990.

> Osten, vom Tode zum Leben, dass also der Heilige Geist sein Richter- und Trösteramt *ausübt*, dass die Wahrheit die *Wahrheit* ist, das ist unser ‚vom Geist getrieben sein', mögen unsere nebenbei laufenden psychischen Zustände sein, welche sie wollen" (RB 405).

Soweit sind die Existenzbedingungen für einen Christen klar. Selbst Mystiker, die hier zu Unrecht auf einen Nebenschauplatz versetzt werden, haben mit gleicher oder noch grösserer Unerbittlichkeit festgehalten, dass Gotteserfahrung nur in dessen Nichterfahrung zu haben ist. Anders nicht.

Als reformiertem Theologen liegt es Barth am Herzen, sein neues Denken in einer Form literarisch zu dokumentieren, die dem Pfarrerberuf *ex professo* als alltägliche Pflicht auferlegt ist: Und diese Form ist das *Kommentieren* von Texten der *Heiligen Schrift*. Obwohl die literarische Form des Kommentars der ehrwürdigen und gleichzeitig hochsublimen Geschichte der ‚Interpretazione infinita',[38] einer in der Achsenzeit (800-200 v. Chr.)[39] und in der Antike anhebenden ‚unendlichen' Deutungstradition angehört, ist nicht anzunehmen, dass Barths Römerbriefkommentar ein Schicksal als Bestseller hätte beschieden sein können. Kommentare gelten eher als spröde Lektüre, und sie werden eigentlich nicht gelesen, sondern konsultiert, um die Bedeutung einzelner Stellen des heiligen Textes zu ermitteln. Für einmal hat das über 700 Seiten umfassende Werk die alte Überlieferung einer *unendlichen* – und immer wieder religiös und intellektuell *aktuellen* Deutungsgeschichte auch die ihr gebührende öffentliche Ehre gegeben. Ein Kommentar ist ein Text über einen Text, der als autoritär die gesellschaftlichen Verhältnisse (in Formen von ‚Gesetzen') regelt, oder der als heilig gilt und damit Geltung in höchster, ja göttlicher Verbindlichkeit beansprucht. In Rücksicht auf die Einbettung des ursprünglichen Textes in die zeitlich sich über Jahrhunderte oder Jahrtausende hin summierende Abfolge seiner Deutungen und Kommentierungen resultiert ein hochkomplexes Gebilde aus (schriftlich niedergelegten) Erklärungsgespinsten, das – konfrontiert mit dem auktorialen oder heiligen Urtext – ununterbrochen nach einer ‚Dekonstruktion'[40] ruft, damit die Reinheit der ursprünglichen Textbedeutung hervortreten kann. Man schaue sich nur einmal die Liste der Römerbriefkommentare an, die Ulrich Wilckens in seinem dreibändigen Kommentar zum Römerbrief auflistet.[41] Hier präsentiert sich dem Interessierten ein Berg von sich überlagernden Deutungen, die das literarische Phänomen der ‚Bedeutung der Bedeutung'[42] ins Unermessliche steigert. Wenn es einem – wie Karl Barth – gelingt, durch die summierten Bedeutungen hindurch zu stossen in die Dimension einer suggestiven Ursprünglichkeit der *eigentlichen* Deutungsebene, dann ist das eine respektable, in vielen Hinsichten schöpferische Leistung, durch die seine Einsicht in den neuen Menschen[43] nicht bloss als „Neoorthodoxie"[44] definiert werden kann, sondern vor

---

[38] Pier Cesare Bori, L'interpretazione infinita, Bologna 1987.

[39] Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt a. M. 1955; Karen Armstrong, Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen, München 2006.

[40] Vgl. dazu Jonathan Culler, Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Hamburg 1999; Peter V. Zima, Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen 1994; Marc C. Taylor, After God, Chicago/London 2007, 196, spricht gar von „*deconstruction avant la lettre*".

[41] Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer. Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn 2010, 1-4.

[42] Charles Kay Ogden (1889-1957)/Ivory Armstrong Richards (1893-1979), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Die Bedeutung der Bedeutung, Frankfurt a. M. 1988.

[43] RB 204-226.

[44] Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980, 82-108; Taylor, wie Anm. 38, 193f.

allem auch umgekehrt als Inzitament eines Neuaufbruchs des Glaubens (der allerdings seine handfesten Implikate hat!).

III.

Barth meidet als Reformierter, dem der Gehorsam gegenüber dem WORT allem voran steht,[45] die *mystischen* Wege zu Gott, die ihn offensichtlich faszinieren, aber als Versuche menschlicher Hybris, sich des Göttlichen zu bemächtigen auch ängstigen. Er traktandiert daher die ‚Mystik' in der ‚Kirchlichen Dogmatik' unter der Titulatur: ‚Religion als Unglaube'.[46] Letztlich aber sind und bleiben für Barth das *Wort Gottes* und der *Gehorsam* ihm gegenüber – in ihrem *Ereignis*zusammenhang als *Kirche* – eingebunden in die alles, selbst die *Kultur*, prägende „*Aufgabe der in der Einheit von Seele und Leib zu verwirklichenden [göttlichen!] Bestimmung des Menschen*".[47] Barth nimmt bei solchen Festlegungen in den Mund, die eigentlich alle agonalen Kräft einer nahezu völlig säkularen und plutokratisch organsierten Kultur und Zivilisation dagegen mobilisieren müssten. Er fordert ekklesiokratische Verhältnisse mit dynamischem Ereignis-Akzent:

> „Denn indem die Kirche sagt, was sie selbst ist, sagt sie, dass sie letztlich weder Zwecke noch Werte noch Güter, weder die Idee eines Zieles noch der Begriff von Normen das menschliche Handeln leiten sollen. Sie setzt an den Anfang und an das Ende das Wort Gottes als das allen empirischen oder transzendentalen Prinzipien schlechthin überlegene Gesetzgebungs*ereignis*. Und weiss ebenso nichts von einem menschlichen Handeln *in abstracto* und im allgemeinen, sondern nur von einem erstens sündigen und zweitens gläubigen und gehorsamen Handeln des konkreten, vom Worte Gottes lebenden Menschen. Sie könnte sich also mit einem abschliessend untheologisch bestimmten Kulturbegriff nur kritisch beschäftigen und sie kann ihn, indem sie ihn als unabgeschlossen relativ würdigt, wieder nur untergeordnete, sekundäre Bedeutung beimessen: Sie kann sich also auch hier auf den Aussenaspekt als solchen und in seiner Beschränkung nicht einlassen, sondern sie fragt, auf ihrem eigenen Boden bleibend, auch hier nach dem Innenaspekt. Weit entfernt davon, sich etwa einen, ihren Voraussetzungen fremden, Kulturbegriff aufdrängen zu lassen, mit dem sie sich dann irgendwie abzufinden hätte, meint sie durchaus über die Kultur das erste, das eigentliche und wesentliche Wort zu sagen."[48]

Natürlich sind solche unerbittlichen, alle „kulturelle Selbstverwirklichung" der Menschheit relativierenden Sätze kontextuell vor allem als Widerspruch gegen „kultur-

---

[45] RB 286-315; Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: ders., Dialektische Theologie, 2 Bände, Frankfurt a. M. 2009, I, 294-319. – Barths radikale Fassung des Gehorsams hat schon früh Anstoss erregt: Nach Kurt Leese, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes, Berlin 1932, 397, verläuft das Werk Barth von einer „Art Randbemerkung und Glosse" – einem blossen „Korrektiv" – zu weit mehr: „Aus der Randbemerkung und Glosse wurde aber allmählich eine höchst anspruchsvolle und unduldsame theologische Systematik. Als theologische Systematik ist die dialektische Theologie die Flucht von der Krisis und Wende des christlichen Geistes in die – gerade deshalb konsternierende – Primitivität einer unzeitgemässen Orthodoxie, die im 16. und 17. Jahrhundert mit der Überzeugung von der Verbalinspiration der Bibel das Pathos der intellektuellen Redlichkeit für sich hatte." Später redet Leese gar vom „orthodoxe[n] Amokläufertum der dialektischen Theologie" mit dem inhärenten Mechanismus „von Befehl und Gehorsam"!

[46] KD I/2, 348-350 mit Blick auf Angelus Silesius (1624-1677; KD II/1, 316: „diese frommen Unverschämtheiten") bringt Barth sehr überzeugende Bemerkungen zum Verhältnis der Mystik als blosses „Komplement der bestehenden und geltenden Religion" (350). Dass der Mystiker Angelus Silesius auch ein eifernder Orthodoxer wurde, findet sein volles Verständnis! Dieser Zusammenhang lässt sich ebenso in der Sufi-Mystik und in der jüdischen Mystik belegen.

[47] Ergänzung in [] von mir.

[48] Barth, wie Anm. 13, 324f.

protestantische Syntheseversuche“ gerichtet zu verstehen und damit *cum grano salis* zu nehmen. Ihr orthodoxer Gehalt ist aber gleichwohl ernst zu nehmen.

Barth äussert sich zum Kernpunkt seiner Ansichten im Ingress zum Römerbrief folgendermassen:

> „... was meine ich, wenn ich die *innere Dialektik der Sache* und ihre Erkenntnis im Wortlaut des Textes den entscheidenden Faktor des Verständnisses und der Erklärung nenne? Man sagt mir..., damit könne natürlich nur mein ‚System’ gemeint sein. Der Verdacht, hier werde mehr ein- als ausgelegt, ist ja wirklich das Naheliegendste, was man über meinen Versuch sagen kann. Ich habe dazu folgendes zu bemerken: Wenn ich ein ‚System’ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied’ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden [vgl. Pred. 5, 1]. Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus“ (RB 17).

Zur „Krisis des Erkennens“, die zuhöchst eine Krise der Gotteserkenntnis ist, gehört die Frage nach der dem Menschen möglichen Wahrnehmbarkeit dieses Gottes. In einer grossen Sprachgeste, welche die Schöpfungsmystik der alteuropäischen Mystik mit der ursprünglich in Gott gegründeten „Weltbank des Zorns“ nach lutherischem und sloterdijkschem Modell verbindet, hält Barth nach Röm 1, 18 fest:

> „Die ganze Welt ist Gottes Spur; nur freilich, dass sie, sofern wir statt des Glaubens das Ärgernis wählen, in ihrer absoluten Rätselhaftigkeit eine einzige Spur von Gottes Zorn ist. Gottes Zorn ist die dem Unglauben enthüllte Gerechtigkeit Gottes; denn Gott lässt seiner nicht spotten [Gal. 6, 7]. Gottes Zorn ist Gottes Gerechtigkeit ausser und ohne Christus“ (RB 69).

Der ganze hier gespeicherte Schöpfungspessimismus, der mir das glückliche Erblicken einer blühenden Blume abhängig macht von meinem Christusglauben, fokussiert sich für Barth in einem (dialektischen) Religionsbegriff. Ihm gilt es sich noch zuzuwenden.

IV.

Religion[49] ist nach Tillich die Beziehung zu dem, was mich unbedingt angeht.[50] So hat es die Formel von Tillich lakonisch, aber nicht falsch festgelegt. In Barths Römerbriefkommentar bekommt der Religionsbegriff ein Relief, das von positiven Umschreibungen bis zu heute kaum mehr erträglichen Festschreibungen reicht. Referenzpunkt dessen, was ‚Religion’ meint, ist in ausschliesslicher Form deren Unzulänglichkeit zu dem, was vom Menschen stammt. „Mensch ist Mensch, und Gott ist Gott“ (RB 94); mit diesem Satz ist eine Differenz markiert, die Religion disqualifiziert als Unternehmen, das von sich her keinerlei Chance hat, dem Objekt seiner Sehnsucht nahe zu kommen. Selbst die Offenbarung ist nicht in der Lage, den Menschen den ‚unendlichen qualitativen Unterschied’ überspringen zu lassen. Wenn der Unterschied überwunden werden soll, dann muss das

[49] Zum Religionsbegriff in seinen semantischen Varianten heute vgl. Dietrich Korsch, Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996; Ders., Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005, 191-217; Ulrich Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003 (für Barth im einzelnen unergiebig)

[50] Paul Tillich, Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1962, 8f., 23ff., 28f., 92f., 99; vgl. Korsch, wie Anm. 49, 242-244.

vom *Deus revelatus* in Jesus Christus von oben her geschehen. ‚Religion' ist ein Grenzbegriff, ist selber Grenze, die diesen unüberwindbaren Sprung verhindert. Von daher ist Religion auch doppeldeutig, sie kann und muss sein die ‚tatsächlich letzte' ‚Menschenmöglichkeit' (RB 317), ist aber als ‚Menschenmöglichkeit' begrenzt. Das ist ihr unaufhebbares Manko. Wenn der Mensch „in der Nacht" wandert (75), dann ist das die Folge des Irrtums, weise zu sein (RB 1, 22), was unausweichlich zu Torheit führt. Geradezu prophetisch führt Barth die Möglichkeitsdimension postmoderner Existenz vor Augen:

> „Das Weltbild *ohne* Paradox und *ohne* Ewigkeit, das Wissen *ohne* den Hintergrund des Nicht-Wissens, die Religion *ohne* den unbekannten Gott, die Lebensauffassung *ohne* die Erinnerung an das uns entgegengestellte Nein! hat viel für sich. Die Einfachheit, Geradlinigkeit und Ungehemmtheit vor allem, die verhältnismässige Sicherheit und Ausgeglichenheit, die weitgehende Übereinstimmung mit der ‚Erfahrung' und mit den Erfordernissen des praktischen Lebens, die wohltuende Unklarheit und Dehnbarkeit aller Begriffe und Massstäbe, der liberale Ausblick auf unendliche Möglichkeiten, der sich da bietet – das alles wird diesen Boden immer wieder zutrauenerweckend machen" (RB 75).

Es ist diese Sicht nicht blosse Predigtrhetorik und Sittengemälde, es ist das, was wohl schier gleichzeitig (1921-30) von Robert Musil in seinem ‚Mann ohne Eigenschaften' als (desolater) Zustand des Staates Kakanien beschrieben worden ist: Ein Staat, in dem der Möglichkeitssinn über den Sinn der Wirklichkeit dominiert, in dem alles möglich und nichts mehr wirklich wird.

Demgegenüber moniert Barth unaufhörlich gleichzeitig die Anstrengung der ‚Religion' und die Relativierung ihres Anspruchs. „Denn Sinn bekommt unser Leben in dieser Welt nur durch seine Beziehung auf den wahren Gott" (RB 74). Für Barth gab es nie einen Zweifel darüber, dass Religion für die menschliche Existenz konstitutiv ist; sie ist einzig darin problematisch, dass sie sich zur „Überreligion" in mystischen, idealistischen und esoterischen Aktionen zu steigern versucht, also die ihr gesetzte Grenze überschreitet.

> „... die wahre Krisis, in der sich die Religion befindet, besteht darin, dass sie vom Menschen nicht nur nicht abgeschüttelt werden *kann*, ‚solange er lebt', sondern auch nicht abgeschüttelt werden soll, gerade weil sie für den Menschen als Menschen (für *diesen* Menschen!) so bezeichnend ist, gerade weil in ihr die menschlichen Möglichkeiten begrenzt sind durch die göttliche und weil wir, im Bewusstsein, dass hier Gott *nicht* ist, dass wir aber auch keinen Schritt weiter gehen können, bei dieser menschlichen Möglichkeit Halt machen und verharren müssen, damit uns jenseits der Grenze, die durch sie bezeichnet ist, Gott begegne" (RB 333).

Ermöglicht wird eine solche Haltung im Glauben.[51] Aber auch hier fehlt wiederum jeder Akzent auf dem menschlichen Anteil. Glaube ist schon bei Abraham „nicht als ein Teil seiner Haltung, sondern als ihre absolute Begrenzung, Bestimmung und Aufhebung das absolute Wunder, der reine Anfang, die ursprüngliche Schöpfung ist, darum, weil sein Glaube sich nicht erschöpft in einem historischen Geschehen, sondern zugleich die reine Negation alles historischen Geschehens und Nicht-Geschehens ist..." (RB 199).

*

Ich komme zum Schluss. Vor 50 Jahren stimmte ich begeistert jeder kritischen Äusserung Barths über den Begriff der ‚Religion' zu und meinte, eine rigide Reinigung alles

[51] Peter Gallus, Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth, Leipzig 2007.

Religiösen dränge sich auf. Heute nun, da die ‚säkulare Erfahrung' als sichtbare ‚Entzauberung' in unserem Alltag augenfällig geworden ist, möchte ich die ‚Religion' eher im ungewissen Zwielicht einer theandrischen Struktur belassen. Sie ist ja für Gläubige, welche die Inkarnation des Gottmenschen als ein historisch-materielles Ereignis dankbar akzeptieren, auch ein theandrisches Geschehen. Was ich nach wie vor mit höchster Wachheit an Barth und seinen Schriften bewundere, ist seine rhetorische Parrhesie – eine Offenheit der Rede, der Kühnheit, Frechheit und Subtilität einwohnt. Das Dialektische daran ist erst zu merken, wenn nicht nur einzelne Sätze, sondern grosse Zusammenhänge gelesen und verstanden werden. Dann drängt sich die Erkenntnis auf, dass „Barths gesamtes Werk... geprägt [ist] von einem überwältigenden Gefühl der Auseinandersetzung mit Gottes Wort".[52] Dass dabei die theologischen Dimensionen der Schöpfung als ‚Kosmos'[53] oder der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu kurz kommen konnte, liegt daran, dass, der Wunsch der Theologen, *Alles* immer auf einmal im Sinn eines dogmatischen ‚*Simul totum*' sagen zu können, angesichts des Reichtums des Zu-Sagenden nie erfüllt werden kann.

Aber eine Anstrengung Barths erfüllt sich in allen seinen bedrängenden Wortkaskaden höchst positiv – der Wunsch zu zeigen, *dass Gott gross werde!* Und das verbindet ihn durchaus auch mit Mystikern vom Schlage Meister Eckharts, der immer wusste: *man mac wunder tuon mit worten*.

[52] Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980, 88. Berger deutet die ‚*Kirchliche Dogmatik*' als eine positive Wendung Barths von seinen ‚individualistischen' und nahezu sektiererischen Anfängen zur gemeinschaftsorientierten Kirche (ebd., 106).

[53] So vermisst man bei Barth eine ‚natürliche Theologie'. Vgl. Kurt Leese, Recht und Grenze der natürlichen Theologie, Zürich 1954, 5ff.; Henri Bouillard, Logik des Glaubens, Freiburg 1966, 73-96.

Philotheos 12 (2012) 133-142

Dragan Prole
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Serbia

Rosenzweig and Levinas on Revelation of the Foreign

History as the Origin of the Possible, Virtual and Utopian

The philosophical quest for the law-making *logos* with Rosenzweig gets abandoned for the sake of pointing out to the source of the entire being in the sense of the ideal that can be attributed to human only via revelation. The sign of the revelation does not mark the path that leads from the unknown into the known, but converts the given into the tasked – not in the spirit of Hegel's path towards the absolute knowledge, but in the sense of the human awakening, the initiation into his only moral and religious task – getting closer to the Kingdom of Redemption. The entire transcendence of the existing is directed towards a tasked, end goal, towards salvation as the end of world history in which the revelation and ontology become intermingled and get lost in one another. The vision of history that offers such perplexity will no longer be constituted via means of philosophical deliberation of the totality of certain historical axioms. Contrary to the necessary epochal frames, it will start a determined break between the necessary and the possible, pushing aside the evident that emerges from the experienced historical testimonies.

The sign of revelation points above what philosophy dubs experience. Because of its relation with the infinite, the foreignness of experience in the conventional sense now attributes an outstanding form of absolute foreignness "experience *par excellence*", which remains untouchable and beyond experience to thinking. Unlike the contemporary understanding, experience is portrayed with Rosenzweig as a religious, and not a philosophical term. More to the point, the relation of the tasked with Rosenzweig, is not established either in bounds of subjectivity nor in the tasks themselves. Rosenzweig confidently places revelation in the place where phenomenology begins its first step towards subjectivity, that is, between the everyday convictions and tasks, distancing itself from both. The experience of the revelation with Rosenzweig becomes an uncontested landmark, optics through which we appropriately see the tasks of direct experience. If we recall that Plato insisted on the insight into the idea, without which it is meaningless and impossible to speak about the character of reality we interact with, we will come to realize that, based on a very similar argument, Rosenzweig asks for a normative status of the revelation. When Nietzsche mockingly mentioned that Plato got educated by the Egyptians, or by the Jews in Egypt[1], he had in mind the close relation between Judaism and ancient Greek philosophy. In one of the notes from his legacy, Nietzsche almost completely identifies Plato and Judaism. Pla-

[1] Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: Werke III, Hg. K. Schlechta, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1979, p. 474.

to's philosophical representations of virtue and righteousness according to him go hand in hand with the Semitic respect of dignity of the old and wise. The background of Plato's Judaic thought is not different. In it we see "a kind of commerce with the cosmos – the priestly, ascetic, transcendent…"[2] Unlike Nietzsche, we are not inclined to interpret these two moves as if they are happening simultaneously on the same plain. The distinctions between them are far more reaching than the critic of "ascetic moral" was ready to accept.

If it's justified phenomenologically to observe redemption on the horizon of the unique historical reduction, then this kind of reduction would have to be characterized as *total*, as its "bracketing" is not directed solely to relativize of significance that we give to the historical reality, but to their complete suspension. Being that it is untied from the logic of historical necessity, redemption is, by itself, possible in every moment. It is not historically conditioned. Whatever makes humanity by creating its own history, it is infinitely distant from the possibility to offer a creative contribution to the *historia divina*. Having in mind that redemption for Rosenzweig is possible only as a collective experience, as the experience of the community, which far exceeds the sum of individual self-conciseness' who either do or do not recognize each other, then it will be clear that the relations that connect the members of such a community are not shaped by tradition, that they do not have much in common with the collective participation in the same cultural legacy. If the revelation indeed moves us out of history, it is completely understandable that the assumptions on which the community is built change from the ground up. In them we can no longer find even a trace of security that is provided by the pre-known and intimate models of behaviour or reaction.

Instead of the assumed collective which is based on the collective practice of identical cultural patterns, we are directed towards the shaping of a community in which nothing is given. The collective capable for the Kingdom of Revelation is essentially a *community of people who are foreign to each other*. If one of the specific marks of the foreigner to "him the cultural pattern of the approached group does not have the authority … because he does not partake in the vivid historical tradition by which it has been formed"[3], then fidelity to the revelation implies the community that is established upon tradition, which further implies a community of strangers. Given that the relations in such a community cannot be established by taking a stand towards the past, in it we find the community of people without a history. From that we see that Rosenzweig's join of ontology and revelation is being situated in a remarkable fashion, meta-ontological and meta-historical. Rejecting the establishment of being via the recognition of his conscious fundaments, Rosenzweig's concept turns out to be meta-ontological, while after abandoning the:

a) philosophical term of history in an individual along with its companion terms of wholeness, necessity, the mind etc., and

b) historism, that is its relativity recognized in the focus on the uniqueness and inimitability of the historical exposures

– We are left with talking about meta-historical position. However, the decision for this risky step, which Rosenzweig chose in a time when the philosophical thematization

[2] Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in: Werke IV, Hg. K. Schlechta, Frankfurt am/M.-Berlin-Wien 1979, p. 230.

[3] Alfred Schütz, "Der Fremde" in: *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz 2002, Hg. P.-U. Marz-Benz/G. Wagner, p. 80.

of the term of history was passing through a fairly fertile period (Lukács, Simmel, Heidegger), was not made from meta-historical reasons. It was conceived during the studies of Hegel, as the privilege philosophical promoter of the term of history: "In the work Hegel and State, Rosenzweig enlightens an odd contradiction in Hegel's conception of the 'Germanic Empire', that is, Christian Europe, as the last stage of the history of spirit. Even though the scheme of universal history sees different nations rise on the historical scene and vanish from it, the European world, dominated by Christianity, cannot disappear ... In that sense, the European world is historical (since it still is a part of the dialectic of the universal history) and meta-historical (as nothing can come after it)"[4]. Even if we condone to Hegel's view from our contemporary standpoint, we would also have to condone to Rosenzweig's, since the literature of Hegel's philosophy of history could not make a positive appearance, because of principle matters, to the religious feelings of all non-Christian on one side, and catholic and orthodox readers on the other. If they seriously comprehend the thesis that their religions, confessions, have long since performed their historical roles, they cannot expect much from their religion, other than mere persistence in tradition, stripped of any lifelike constructive force, or historical relevancy. If we look at the thing from the standpoint of the other two monotheisms, Islam and Judaism, we can see that this is not just *unwilling consent to "untimely"* in the literary sense, but also to the inner collision within the religious attitude. Their eschatological concepts have no place in the confrontation with the powerful circuit which comes from the mutual binding of Hegel's philosophy of history and philosophy of religion. Therefore, we should not be confused that the *request for the recognition* of the personal religious attitude Rosenzweig formulated beyond the historical, postulating as the relevant only one side of history in which the elements of virtual and utopian dominate.

Rosenzweig's relation with Levinas can be seen in the indications of the continuous historical discontinuity. If we ask them, what forces us to quit the struggle for a stable historical continuity, both thinkers will energetically indicate the entire pallet of the unfulfilled moral obligations, on the painful experiences of the missing responsibility. Both thinkers know all too well that the term of history cannot be considered without the term of discontinuity. History is not and shall not be a simple linear flow. Being that *change* presents itself as the primary category of historical kinetics, in it, we cannot talk about a whole, in the sense of a monotonous exchange of quantity, for which we initially knew the end result. If we can think of the continuity of history only on the back side of discontinuity, then, the whole is established in a totally different manner. The qualitative shifts do not appear at random, nor are they guided by imaginary or capricious intents to reject the current at any cost. On the contrary, the wholeness of history is indirectly displayed in them through means of immanent need for a change of the current condition. When they point out to the missing responsibility, and freakish historical roles of morality, Rosenzweig and Levinas both see that need.

The emphasized sense of continuity is linked to intensified egoism, for which the conservative affectation towards everything traditional is displayed. Being that the conservative traditionalism is hard to deny, that it jealously guards its own, even that what is bad and unacceptable, Rosenzweig's and Levinas' accent is on granting privileges to discontinuity and not continuity. Both in their time and today, they are not alone in that in-

[4] Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris 1992, p. 72-73.

tent. Most of the central philosophical tendencies through the XX century have persistently worked on disassembling the historical continuity. In the process of creation of the unusable philosophical frameworks, of the term of history, Heidegger was the lead, whose intents on preparing the new, "authentic" ground were not open to concrete historical experiences, or for our power of imagination, or the power of fantasy about what history could have been like: "placing ourselves in front of the possibility of a begging of an entirely different history in which the destiny of the individual and the community are determined in a different manner – manner so different, that the current notions are no longer sufficient"[5]. In the same sentence, the virtuoso of philosophical word, Heidegger describes the word *different* three times. Targeting the so far inexperienced constellation of the individual and the community, he evokes something completely different, different from the history-so-far and even different from the history we are able to imagine. Rosenzweig and Levinas wish the same: that what is completely different from the identity which can be established via the historical continuity. Stepping into the historical current brings them everything but the comfort relying on a steady wind at the back. However, if we are principally concordant with Levinas "to stop history is to place oneself in it"[6], then with him we can hardly share enthusiasm towards the *messianic policy,* because it is hard to expect from it to heal the historical wound that was given by a "too human" policies adventurism. From that we are consentient with the stand that Levinas' version of messianic policy is burdened with similar difficulties in which Derrida's ethics of deconstruction will also find itself in "because of the lack of the discursive criteria for decision-making in a practical action, [its] over-generalization does not appear to be any less dangerous than the current policies"[7]. Does not the burden of responsibility for defining the criteria of the practical action fall on those who most prominently deny the existing criteria?

Levinas' cut in the historical is complementary to the effort towards breaking the continuity of the political. On the basis of the belief that in the non-historical state we are placed beyond the definite, that we have open options, which makes us one step away from true freedom, Levinas' actually calls for a new form of politics. That way, however, he forgets the difficulties of the non-historically shaped morality. They express themselves from the fact that the concrete content of the historical situation always brings a certain provocation, and causes action that is also defined by the confrontation with the concrete, and not by abstracting away from it. On the other hand, we must not forget that the call for "*Exodus*" beyond the regime of the political is always tied to a certain policy. This relates to the policy of *depoliticization of the living world*. In it we see the principal mistrust in the power of the public, to make a sufficiently powerful pressure to the government, mediating its needs and expectations. In a word, Levinas' idea of depoliticization represents the back side of the insight in the contemporary inability of the public. From there, it insists that every free order must meet the plain that *begins beyond it*, beyond the established rules of the game. Because of that depoliticization confronts with the political vision of the world, for which "everything is politics". As a specific form of the exit out of the political, Levinas' depoliticization tries to ensure its legitimacy advocates against "the

[5] Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, GA 45, Hg. F.-W. von Hermann 1983, p. 215.

[6] Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédites*, Paris 2009, p. 73.

[7] Mile Savić, *Politika filozofskog diskursa*, Beograd 2004, p. 85.

confiscation of the absolute in the configuration which is the object of politics"[8], complementarity of history and political with Levinas implies via Nancy to identify the *common* with the battle against the immanent. If history "does not pose the question of order, or causality, but the question of the community or being-in-community"[9], then that community with Levinas constitutes itself in the confrontation with the dominant political and ideological narratives. That way, in a certain extent, Nietzsche's warning has been revitalized, that historical knowledge can do "harm" to our life. The power of ideology and politics consist of in the creation of the a priori criteria of togetherness, which results in an absolute "at-homeness" certain form of spirituality, in the learned phantasm that "all modern philosophizing is political and official"[10]. If in it we see the initial figure of resistance against the immanent, with Levinas depoliticization we will recognize the tendency towards opening the question about subjectivity which stands on the other side form the exiting historical and political narratives. Apart from that, in Levinas' struggle against the totalitarization of the political world, we can also discern the aggravation towards the contemporary project of secularization. Convinced that the politics of secularization cannot hide away its shadow, which we can identify in assimilation, Levinas warned about the dangers ignoring attitude towards the Revelation, absolute, otherworldly, as the continuing source of meaning to the human existence. From that perspective, we find it more understandable the meaning of one poor note from captivity in which the starting point into the tradition of Judaism presents itself as the alternative towards Heidegger's authentic being: "starting with *being-here* or starting with Judaism"[11]. Based on his critique of the bourgeoisie at-homeness, and establishment in the existing world, and the rejection of every philosophical project which relies on the radicalized autonomy, secularization and individuation, it turns out it is not necessary to doubt that Levinas did not chose *being-here*. The entire hope in the future, he related with the refreshing and the reconstruction of the ancient spiritual legacy. In that spirit, Rosenzweig, for his part, the return to the messianic policy, will look with the help of "divine ontology"[12], however, the reliance on wisdom and righteousness of the Torah and the Talmud dissipates the feeling of the prophetic, for the unknown dimensions of the future, but he is "just as the poet's future may not be believed, may not be convincing, on the ethical plane the *ought* not only may be refused outright, but even in attempting to accomplish it, even in 'being good', it remains unfulfilled, overloaded with greater demands"[13].

The Request for the Equality of the Philosophical and the Believing Thought

When Rosenzweig systematically stated that "we seek for what has always been, which did not require thought to be"[14] it did not occur to him to rush and evoke the necessity of the return to the idealistic deliberation of the unconditioned. The step towards

[8] Benny Lévy, *La confusion des temps*, Lagrasse 2004, p. 51.

[9] Jean-Lyc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris ³1999, p. 238.

[10] Friedrich Nietzsche, *On Andvantage and Disadvantage of History for Life*, tr. by. P. Preuss, Indianapolis/Cambridge 1980, p. 30.

[11] Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité*, ibid, p. 75.

[12] Emmanuel Levinas, *L'au delà du verset*, Paris 1982, p. 20.

[13] Richard A. Cohen, "Uncovering the 'Difficult Universality' of the Face-to-Face", in: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, Arcueil/Jerusalem 6/2007, p. 100.

[14] Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Freiburg 2002, p. 22.

the genuine reality, this time, has nothing to do with the abandoning of the false reality, nothing to do with the discovery and the overcoming of the incompleteness of the subjective idealism in the name of the philosophy of the absolute. "Independence from thought" with Rosenzweig initially aims at the restrictive gesture besides ontology, towards delegitimization of this tendency to recognize in its own thoughts of certain regions of the existing, the last word of the noted region. The immutability implies principal untouchability, immunity against the autonomy of thought. That for which the *Star of Redemption* seeks, is consciously situated beyond thought, and via that beyond the exclusively philosophical reach. The search for the being of the absolute is not given to the effort of thought, but to the relation in which the believing appeal dominates. Unlike the philosophical thinking, which holds unconditionally to its own criteria which are, however, always accustomed to the concrete structures of that which is being deliberated, but the relation to them is always constitutively conceived in thought and ends with thought. Rosenzweig favours the appeal to the hidden essence of God, which can rightfully be named as the believing thinking. Like Buber for which the religious step is not reducible on the mere sensation or presentation, but on the entrance to a region "entire, unscattered reality"[15], so does Rosenzweig, the path of the absolute is not paved with thinking but with faith.

Philosophy perceives the absolute, while religion denies the authenticity of the talk of the absolute, recognizing it in the believing appeal to the absolute. As opposed to the philosophical, the *believing thinking* rests on the hope that has its existence to thank to a "foreign word"[16], that is, something that has not come to be in our experience register. The true experience is not the experience of the seen. The true phenomenon cannot be phenomenalized, and the truth itself cannot be searched by means of any kind of phenomenological thematization. Namely, the examination of the truth is not directed toward the given modes of being of what is revealed to us. Because of that, Rosenzweig turns his back to phenomenology, for him Husserl' name stands for "just another philosopher". In the manner of St. Paul and anticipating Merleau-Ponty, he will seek for the pre-present which will "originally presents itself as absent", [17] and that via the believing obedience to "which we do not see": "Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen." (Heb 11.1).

Given that it is not related to the area we call reality, the key to the credibility of our own experience is, according to Rosenzweig, not in itself. The true test of the datums we can experience is initially pointed towards the transcendence out of that area, so it can only be situated in the frames of pious hope. Simply put, fidelity to the Revelation stands as the only confirmation of the possibility that our experience can be proclaimed a pure delusion. As the gnostic Marcion claimed, the grace of the Revelation is "given gratis": "appearing to the world as something foreign, completely new, unannounced and unplanned"[18].

The God of the Revelation does not have his source in thinking. He is not the God of the philosophers. However, his independences from thinking does not take into ac-

[15] Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1978, p. 62.

[16] Richard Schaefler, "Auf welche Weise denkt der Glaube?" in: *Philotheos* 8, Beograd 2008, p. 13.

[17] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, p. 234.

[18] Hans Leisegang, *La Gnose*, Paris 1951, trad. J. Gouillard, p. 188.

count the helpless affirmation of the endless split between this world and the one beyond, between the sender and the recipient of the revelation. The absolute of being is not indifferent towards those it releases itself to. The appearance of the Godly being corresponds with the heading of the request which is inherited to Revelation itself: "And God, the revealed God, gains his being only if the soul confesses before the face of God, and by that testify and confess God's being"[19].

However, the key question (which Rosenzweig does not see as relevant) from the philosophical standpoint, is not in whether the ontological study of being can be supported through collaboration with religion, but can ontology and religion function as equal partners in a common enterprise? Can the entanglement of the two fundamentally different approaches to being contribute to a, so far unknown, synthesis of the term of being, in which the hierarchy between tits religious and philosophical moments shall not be established? Historical-philosophical experience does not speak towards such collaboration, since by default it points to the spheres of sprit which deny a more serious penetration of the moments that are not inherently theirs. The arguments directed against the endangering freedom and uniqueness of the philosophical, or religious attitude are have not in most occasions left enough space for a unification of the philosophical and religious term of being.

Hence the testimonies of collaboration do not bring equality but mostly a hierarchy which sets itself either at the expense of religion or philosophy. If we accept that "nothing confronts ontology less than the thinking of faith"[20] then we must also comply to the idea that true belief could not be taken into question by the, at first glance, autonomous mind arguments of ontology. From the standpoint of ontological wisdom, the *infallible believing* cornerstone in the transcendent sphere of the invisible which does not want to have anything in common with the world of experience, must indeed seem like lunacy, equally because the mind presentation of being is not taken into question, and by that does not bind the belief in the sphere that lies *beyond being*. This of course, does not mean that between them there is no and cannot be any interaction that can be labelled as productive.

The millennia long coexistence of religion and philosophy has been marked by "borrowings" of parties, explicit and non-explicit takeovers and operative application of various terms and ideas. Apart from that, as we recognize brilliant philosophical insights into the matters of religion, we also note some lucid commentaries of philosophical texts that have been laid out on the paths of different sorts of *believing thought*. However, mutual reception is one thing, an incentive or critic, but mutual work in the quest for the *absolute being* is quite anther, as it requires the response of the believing hope.

Can we see, after Rosenzweig's denial of the traditional forms of philosophical universality, even the elementary schemes of the horizon in which ontology could say something relevant, even if that speech is tied to the constitution of certain *Topics* which presume the non-space? The impression is that the answer to that question cannot be fully affirmative.

However, we will come to a similar conclusion if we consult Levinas understanding of Rosenzweig. Starting from the assumption that religious existence should not be place outside, but within the essential happenings of being it, Levinas attempted to am-

[19] Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, ibid, p. 203.

[20] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris ²2004, p. 96.

ortize any possibility of the religious achievements in terms of articulation of being from falling behind the philosophical ones. If there is a moment in which Rosenzweig's opinions do not differ at all from Levinas, then we should look for them in the *gesture of a break in mediation between Hegel's philosophy of history and philosophy of religion, with which the primary relation between the philosophical and the religions is questioned for the sake of relieving that break.* Therefore, for Rosenzweig and Levinas, we can say that the preservation of the foundations of belief represents the base incentive during the formation of their terms of philosophy: "Their situation…comes from an original expression of conflict between the two orders of western life represented by the Bible and Greece … they do not aim to prove the possible synthesis of these two worlds, but on the deliberation of the 'foundations of belief" in a new context"[21]

Because of that Hegel's tension between religion as the relation with the "absolute essence from the standpoint of consciousness"[22], and philosophy as the absolute knowledge in which the absolute essence is by itself and for itself – gets modified in the sense of their identical originality. From there comes the thesis which does not establish the identity of being and believing in philosophy or the synthesis of religion and philosophy, but solely in the frameworks of religion. That way, Levinas finds that Rosenzweig's point is tightly tied with the competence of religion (and not ontology) in the matters of being. Religion is not mute in the matters of being but allegedly delivers the *Seinsweise* whose sketches do not fall behind the philosophical ones: "Religion also reflects the initial and original ontological plan, like the one achieved in the history of the West by knowledge"[23]. This identity cannot though be posed as equal to that one philosophy strives for. Calling on the advantages that make religions totalization more original than the philosophical one, Levinas comes to the conclusion that with Rosenzweig, it's not about their equality, but about the supremacy of the religious towards the philosophical: "Totalization does not end as the philosophers would like it to, but through the very beings that get totalized, united. That finished union – like time-constitutes the initial fact of religion. Before it became a confession, religion was the pulse of life in which God interacts with people, and people with the world. As the fabric of being, religion precedes the totality of the philosophers"[24].

We should not make special notes that the objection made in the XX century almost definitely follows the critics of ontology as an autonomous philosophical discipline, and is directed against the imperialism which comes from the ontological privilege given to identity and the tendency towards a universality, *cannot be amortized in a satisfactory manner if its alleged manipulation of the generalities is delegitimized by reserving them for a sphere, in which ontology retains a subjugated status*. In a word, can we set our hopes in the shifts that may occur if the universality moves from the sphere of ontology to the sphere of religion or culture? Can the religious or cultural universality guaranty by itself the annulment of the homogenisation and unification effects which are recognized in its ontological core?

---

[21] Pierre Bouretz, "Gershom Scholem und das Schreiben der Geschichte", in: *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, Hg. S. Mosès/S. Weigel, Köln/Weimar/Wien 2000, p. 116-117.

[22] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke Band 2, Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, p. 517.

[23] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, *Essais sur le judaïsme*, Paris 2007, p. 280.

[24] *Ibid*, p. 284.

However, if we give undivided trust in culture, we will come to the conclusion that its power of coverage and inclusion has not justified the enthusiastic expectations. When Heinrich Rickert, in the beginning of the XX century claimed that culture should be understood as a comprehensible being[25], he had in mind that exact kind of "superstructure" of ontology. Bypassing Dilthey's suggestion that humanistic sciences should be represented and principally heterogeneous when compared to natural sciences, Rickert sets in foreground the *science of culture*. Convinced that the wide array of the scientific processing of culture spans between the individual and general, Rickert moved towards the research of the precious assumptions of *culture qua culture*. Former thinking of the *being as the being* has now been set aside in favour of all determining symbolical competence of culture. Flaws of ontology have in that manner triumphantly greeted the moment of overcoming in "objective cultural values". Even though it was announced as a medium which is considerately wider than our particular life forms, culture has especially after WWII established itself in the dispersive variety of particular forms. Instead of offering a legitimate and convincing generality, it entangled itself in the endless struggle of individual specifics. Merleau-Ponty's idea, that the unity of the mind should be looked for in the region of culture with contemporary authors, has been degraded in a disappointing insight, according to which culture, as ontology before it, in an equal amount suffocates the right of the individual: "the stronger the cultural accent, the weaker the right of human personality"[26]. Among many reasons, because of which former objections against ontology are today mirrored in the disputing of culture, we should recognize the letdown hopes in the integrative powers of culture. Instead of providing philosophy with the greatly needed universality, the emphasis of culture has grown into a nurturing of differences. If we ask about the philosophical reasons for the failure of culture, if we try to establish the assumption on this side of philosophy, which is necessary for the establishment of the universality, and is also absent form culture, we will stop at the fact that: "for one thing, neither concept of culture is really self-critical"[27]. Can this precious specificity be found in the plain of religion? Can the religiously shaped universality get exposed outside of the cultural segmentation and biasness? In the attempt to come to the answer to that question, we will not thematize religion *qua* religion, but the primary stand of Franz Rosenzweig, which is prominent through his recommendation to replace the philosophical universality with the religious one. That problem gains on magnitude if we consider that Rosenzweig's implicit translation of universality is not alone, but represents a tangent that leans on Cohen, his role model and precursor, and Levinas[28], his follower.

The Phenomenon as the Foreign

It seems that through consistent implementation of his own position Levinas gets forced to move away the accent from the phenomenological frame which precisely takes care

[25] Heinrich Rickert, *Kulturologija i prirodoslovlje*, Zagreb 2008, tr. by T. Stamać, p. 37.

[26] Hélé Béji, *Nous, décolonisés*, Paris 2008, p. 123.

[27] Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford 2000, p. 42.

[28] "For Levinas there is a discrete continuity between his philosophical discourse *qua* phenomenologist and his religious language *qua* exegete of the Talmud. But that continuity is not immediately evident". Jacques Derrida, "Deconstruction of the Other", in: Richard Kearney*, States of Mind. Dialogues with Contemporary Thinkers*, New York 1995, p. 158.

of the difference between that what *appears* with the Other as foreign, and that in which I see something similar to my own. Unlike Husserl, whose phenomenological position rests on the idea that "home and away mark the distinctions in meaning"[29], Levinas accents pushes to the far limits to delegitimize the competence of the established and common. To "understand" something in the real sense, we must venture into the foreign, not relying on our own phenomenological field. If so, then only the foreign can truly be called a phenomenon – and xenology is not only a segment of phenomenology, but takes and covers its entire area. *Consequentially, it turns out that with Levinas there can be no say of the phenomenology of the foreign, for two reasons. First, he does not communicate with the foreign through phenomenological means, while the second is tied to a paradox that the foreign with Levinas takes on the state of the intentional object* par excellence. *That way, the foreign takes the front, which means that it imposes itself over any phenomenality, there were the philosophical trust in the phenomenalities is unconditionally denied, there can be no phenomenology of foreign.*

We will come to that conclusion if we remember Husserl's definition of the foreign, as the accessibility of what is not originally accessible, and we carefully read through the lines of the *Totality and Infinity* in which Levinas speaks of the appearance of the non-appearable: "The phenomenon is the being that appears, but remains absent. It is not an appearance, but a reality that lacks reality, still infinitely removed from its being"[30]. The back of the gesture, thanks to which the entire phenomenology got absorbed by xenology, is contained in the fact that all marks of communion based upon which, when meeting the others, I can see that which is in common to us, and thanks to that recognize the focal points in which the individual and foreign can be differentiated – that way become a posteriori set aside.

The permanent decentralization in the sense of establishing an irreconcilable discontinuity of self can be acceptable for subjectivity only if it condones to the thesis that the establishment in the self represents the equivalent of non-freedom. Starting with the fact by resting in the known, close and own, subjectivity loses itself, Levinas suggests interdependence between freedom and the foreign. Basically, it can be cut down to the fact that only foreigners amongst themselves can truly be free: "Free beings alone can be strangers to one another"[31]. However, the innovation of this frame reveals itself in a different light, as soon as we pay attention to its back side. If only free beings can be foreign to each other, does that imply that the subjects rooted in tradition and selfness, by that are inevitably non-free? Are amongst those who do not follow Levinas' request of foreignization, which means they do not recognize in the foreign the entire phenomenal filed, denied any possibility of transcendence? Does their stay in the *Kingdom of the Same* automatically exclude reception, gifting and hospitality? Even Levinas would find it awkward to answer to this question affirmatively. From there it seems that inversion of the relation between freedom and the foreign must be understood in a very conditional way, if it wants to keep its right of validity.

---

[29] Edmund Husserl, "Verschiedene Formen der Historizität", in: *Ergänzungsband zur Krisis,* Husserliana XXIX, Dodrecht 1993, Hrsg. R. N. Smid, p. 42.

[30] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye ³1968, p. 156.

[31] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, ibid, p. 46.

Philotheos 12 (2012) 143-152

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

Glücksorte?

Paradiesgedanken zwischen Traum und Wirklichkeit

Sein reiches Buch über Gärten eröffnet Robert Pogue Harrison mit einem Kapitel The Vocation of Care.[1] In der Tat bedürfen Gärten sorglicher Pflege. Doch (so der erste Satz [1]) „for millennia and throughout world cultures, our predecessors concieved of human happiness in its perfected state as a garden existence". Darin träumen sie von einem Glück ohne Mühe und Sorge, von einem Leben ohne Verantwortlichkeit. Und wie befürchtet, sieht er auch das biblische Paradies in dieser Weise.

Gott hätte Adam und Eva als Caretakers schaffen sollen. „Instead he created them as beneficiaries, deprived of the commitment that drives a gardener to keep his or her garden [Gen 2,15?]. It would seem that it was precisely this overprotection on God's part that caused Adam and eve to find themselves completely defenseless when it came to the serpent's blandishments" (8). Was man dem Romanisten indes vielleicht nachsehen kann, wird zu einem befremdlichen Ärgernis, wenn es bei einem katholischen Theologen begegnet. Georg Langenhorst hat vor einiger Zeit in München über das Paradies nachgedacht unter dem Titel: „Nackt, vegetarisch, unsterblich".[2] Die drei Worte bringen wohl die Kernpunkte in der Vielfalt der Paradieses-Träume auf den Begriff.

I. „Nackt, vegetarisch, unsterblich"

1. Vielleicht am wenigsten noch „*vegetarisch*". Doch bilden Vegetarier seit längerem auch hierzulande keineswegs bloß eine „quantité négligeable". Im Frieden des

[1] R. P. Harrison, Gardens. An Essay on the Human Condition, Chicago 2008. Inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen: Gärten: Ein Versuch über das Wesen der Menschen, München 2010.

[2] „Paradies(e)". „Nackt...": Nachdenken über das Paradies, in: Zur Debatte 7/2005, 26-27: Das Sich-nicht-Schämen beider führt er auf das Fehlen von Eros und Sexualtrieb zurück (die er offenbar schlicht mit der *concupiscentia* gleichsetzt). Mit dem sattsam bekannten Fazit: „Was wir vor allem als ‚Sündenfall' kennen, ist gleichzeitig eine Geschichte der Selbstbefreiung. Was wir als Vertreibung sehen, ist gleichzeitig eine Geschichte des Zu-Sich-Selbst-Finden[s]." In erstaunlichem Leicht-Sinn schildert er den Paradiesmenschen als „unsterbliche, entscheidungsunfähige Marionette, ohne Leiden, ohne Tod, ohne Eigenverantwortung" – als erwiese sich Verantwortung allein im Fall statt vielmehr im Bestehen der Versuchung – wobei ich mich frage, wie solche Marionetten überhaupt versucht werden konnten. Ähnlich verwundert fragt H.-B. Gerl-Falkovitz, der vor allem unerfindlich ist, wieso gerade der Eros nachparadiesisch sein soll, unter Hinweis auf Thomas v. Aquin (Verzeihung des Unverzeihlichen, Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Wien Graz 2008, 38 [die Thomas-Stelle: Sth I 98, 2 ad 3]).

biblischen Paradieses ernähren sich wirklich Menschen wie Tiere fleischlos.[3] Erst beim neuen Bundesschluss mit Noach klingt es anders.[4]

2. Differenzierungen sodann verlangt das Reden von *Unsterblichkeit*. Denn zwar ist der Bibel zufolge der Tod erst durch die Sünde in die Welt gekommen (Röm 5,12); doch müssen wir anderseits zwischen dem anfänglichen (irdischen) Paradies, in DANTES Comedia auf dem Läuterungsberg gelegen (Purg. 28ff.), und jenem himmlischen *Paradiso* unterscheiden, dem die dritte Cantica des großen Werkes gilt. Stünde also nicht in jedem Fall ein Abschied an, auch im bzw. vom Paradiese?[5]

Paradies meint einen Ort der Prüfung und Entscheidung,[6] Himmel die Heimat endgültig Entschiedener. Und zu bedenken ist, dass wir zwar durch das Nein der Ureltern das Paradies verloren haben, dass aber ihr Ja es nicht einfach für alle ihre Kinder mit gesichert hätte. Vielmehr hätte jede und jeder für sich dies Ja persönlich zu ratifizieren.

Bedarf es zu dieser Prüfung der Schlange (was zu der Frage weitertreibt, was/wer denn sie verleitet habe)? – Ein Geist- und Freiheitsgeschöpf, das ob seines Unendlichkeitshorizonts zum Bewusstsein seiner wesentlichen Endlichkeit = Begrenztheit erwacht, findet sich – wie eine Insel im Meer – von einem buchstäblich grenzenlosen Reichtum an Möglichkeiten umgeben, die es niemals sein noch haben wird. Was es hat und ist, schrumpft demgegenüber zu einem Fast-Nichts. Zwar darf es ungeschuldet sein und leben. Und wenn der Zuspruch: „Es soll dich geben; gut, dass du da bist" Liebe definiert, dann erfährt sich das Geschöpf – ganz ohne „Erbaulichkeit" formuliert – als geliebt. Doch wenn es nun diese Liebe nach ihren „Früchten" einschätzen will, treibt dann nicht die Erfahrung der eigenen Grenzen dazu, auch diese Liebe recht begrenzt zu verstehen?

Meine These: die Probe-Situation Paradies besteht in dieser Versuchung zur „oligopistia" = Kleinglaube, Zweifel, Misstrauen, Argwohn – statt die notwendig begrenzte Gabe als Symbol = „Sakrament" unbegrenzter, vorbehaltloser Selbstzuwendung entgegenzunehmen. Wer sich indes dem Misstrauen anheimgibt, muss sich selbst um sich kümmern.

Im biblischen Text (nach dem Fall geschrieben!) Ist vom Anstoß eines Verbotes die Rede. Und daraus wird später die Verkehrung (schon bei den Großen des Deutschen Idealismus[7]), eben der Ungehorsam habe den Menschen mündig und erwachsen gemacht. – Wie aber, wenn es eigentlich um die Einladung ging, sich überraschen zu lassen? Ein Geschenk zu erwarten![8]

---

[3] Gen 1,29f.: „Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung."

[4] Gen 9,2-4: „Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben. Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen. Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen."

[5] Ein Kinderweltbeispiel wäre die Mutter, die vom Sandkastenspiel zum Abendbrot ruft.

[6] Es ist keine Kinderstube und schon gar nicht ein Schlaraffenland – wie es etwa bei J. GAUCK klingt, den S. FAUST zitiert: „Es gibt ein Leiden an der Freiheit, gefolgt von der tiefen Sehnsucht nach dem Paradies…" J. KLOSE (Hg.), Wie schmeckte die DDR?, Leipzig 2010, 382 (S. FAUST, Freiheit, die ich meine).

[7] E. LÄMMERZAHL, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934; E. BLOCH, Ges. Ausg. 8 (Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel), 331-336; 14 (Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs), bes. 116ff., 233ff.

[8] Nochmals – bewusst – ein Kinderweltbeispiel (gegen den Heroismus eines E. BLOCH, der die Schlange zur „Raupe der Göttin Vernunft" hinaufstilisiert Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Werkausg., Frankfurt/M. 1977, 8, 335): Wer je zur Adventszeit im Schlafzimmerschrank der Eltern nach den Weihnachtsge-

Was uns vorenthalten: erspart bleiben sollte, war nicht eine neutrale Erkenntnis von Gut und Böse (dafür reichte Gottes Wort; ihm zu entsprechen ist gut, ihm zuwiderhandeln böse[9]). Aber das Böse so erkennen wie Adam seine Frau (Gen 4,1), gleichsam innerlich verkosten, wie es schmeckt, auf Liebe mit argwöhnischem Misstrauen geantwortet zu haben, das bringt in der Tat keinen Reifungs-Gewinn.

Und was wird solchem Argwohn schwerer fallen als der Abschied von dem, was man – sei es auch wenig – immerhin besitzt, und sich zu verlassen auf eine Verheißung hin von etwas, „was man noch nicht sieht" (Hebr 11,1), in wörtlich „Hoffnung wider Hoffnung" (Röm 4,18). So ist aus dem Paradieses-Abschied unser dunkler Tod geworden.

3. Ähnlich steht es um die *Nacktheit*. Adam und Eva haben sich vor dem Fall ja nicht etwa darum nicht geschämt, weil sie wie Kleinkinder, gar Tiere waren, sondern weil die Scham noch nicht verletzt war. Scham hat nämlich ursprünglich nichts mit Beschämung zu tun. Im Gegenteil ist sie, wie Max Scheler einleuchtend gezeigt hat,[10] Sinn für Kostbarkeit.

Scheler schreibt von der „fast stofflichen Schamhülle" der griechischen Plastik (86f). Mit ihm sei hierzu Friedrich Nietzsche zitiert: „Das züchtigste Wort, das ich gehört habe: ‚Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps.'"[11]

Für das französische „corps" hat das Deutsche zwei Wörter: „Körper" und „Leib". Körper besagt Drei-Dimensionalität. „Leib" (früher „lip") gehört zu „leben".[12] Leib ist die Weise, wie ein Mensch für andere da ist („leibt und lebt" als Subjekt, das auf sie einwirken kann, wie als Objekt ihres Einwirkens auf ihn). – Vielleicht kommt es nicht von ungefähr, dass dies Wort bei uns außer Gebrauch kommt (sogar von „Körpersprache" ist die Rede). Leib hat etwas mit dem Selbstangebot von Freiheit zu tun. Unter Menschen aber, die der Liebe misstrauen und, statt ein Geschenk zu erwarten, das Gewünschte an sich reißen, wird Nacktheit die Angst vor Vergewaltigung wecken. Dann muss man sich verhüllen.

II. Rückkehr?

1. Nun ist ein Hauptgedanke der Neuzeit die Leugnung der Erbsündenlehre. Man denke nur an die Empörung Goethes nach dem Erscheinen von Kants Abhandlung über das radikale Böse.[13] Am 7. Juni 1793 schreibt er an das Ehepaar Herder, nun habe „auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit

---

schenken gesucht hat, weiß, was ich meine, wobei hier eher Neugier und Ungeduld im Spiel war als Verdacht. – Vgl. F. Kafka, Beim Bau der chinesischen Mauer (Ges. Werke in zwölf Bdn., Frankfurt/M. 1994), 163: „Es gibt zwei menschliche Hauptsünden aus welchen sich alle andern ableiten. Ungeduld und Lässigkeit. Wegen der Ungeduld sind sie aus dem Paradiese ausgewiesen worden, wegen der Lässigkeit kehren sie nicht zurück. Vielleicht aber gibt es nur eine Hauptsünde: die Ungeduld. Wegen der Ungeduld sind sie ausgewiesen worden und wegen der Ungeduld kehren sie nicht zurück" (Oktavheft G).

[9] Siehe Sir 17,7: „Mit kluger Einsicht erfüllte er sie [der Schöpfer die Menschen] und lehre sie Gutes und Böses zu erkennen."

[10] Über Scham und Schamgefühl, in: M. Scheler, Schriften aus dem Nachlass. Bd. I, Bern ^{5}1957, 65-154.

[11] Jenseits von Gut und Böse (4. Hauptst.) § 142 (Werke [StA] II 635) Nach Scheler (87) ein Wort der Madame Guyon.

[12] Französische Phänomenologen behelfen sich mit „corps vecu", „corps propre" oder (seit Merleau-Ponty [G. Haeffner: in etwas weiterem Sinn]) „chair". Neuerlich ist auch im Deutschen neben „Körper" (so schon in der Übersetzung des Hauptwerks von K. Wojtyła, Person und Tat, Freiburg 1981) „Fleisch" zu lesen.

[13] Zuerst im Aprilheft der Berlinischen Monatsschrift 1792 erschienen (Über das radikale Böse in der menschlichen Natur), dann als erstes Stück der zur Ostermesse 1793 erschienenen Schrift Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, d. i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur).

dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen".[14]

In der Moderne dann, auf dem Boden der gesellschaftlichen Umbrüche durch die industrielle Revolution mit ihrer wachsenden Verstädterung, entstehen gegen Ende des 19. Jhdt.s die „bürgerlichen Fluchtbewegungen" der „Lebensreformer". Den Kern bilden „Naturheilkunde, Ernährungsreform und Vegetarismus, Siedlungsbewegung und Freikörperkultur".[15]

„Schlüsselbild und Leitmotiv dessen, was man unter ‚Lebensreform' subsumieren kann, ist das Lichtgebet, das Bild [von 1890 bis 1938 in immer neuen Fassungen gestaltet und in zahllosen Reproduktionen verbreitet], das FIDUS berühmt gemacht hat, dessen Titel heute vielen gegenwärtig ist" (288).

Einen gewissen Höhepunkt bilden die Bestrebungen auf dem Wahrheitsberg, dem Monte Verità bei Ascona. Der Katalog zu einer Ausstellung (1980) in der Münchener Villa Stuck gliedert die Utopienvielfalt in vier Bereiche („Brüste der Wahrheit"): Anarchie, Lebensreform, Sexuelle Revolution und Mythenforschung, die Künste.[16]

Einerseits gibt hier die Tragikomik einzelner Lebensschicksale zu denken. Anderseits aber auch die Feststellung HANNELORE SCHLAFFERS, mit der sie einen Zeitungsbeitrag zum Thema beschließt: „Als Freizeitkultur wurde die Reform des Monte Verità zuerst akzeptiert, und es brauchte fast das ganze Jahrhundert, bis der Freizeitstil der Stil des täglichen Lebens wurde."[17]

2. Freizeit als Paradies? Besonders *die* Freizeit, die angeblich schönsten Wochen des Jahres – in den Urlaubsparadiesen? – Die Utopien-Suche der großen politischen Ideologien des vorigen Jhdt.s hat uns die Erfahrung gebracht, dass der Versuch, hier in ein Paradies zu finden, bei höllischen Zuständen endet. Wie, wenn das nicht bloß für das Kollektiv-Bemühen von Großunternehmungen gölte, sondern auch für ähnliche Versuche im Privaten?

Nicht zuletzt im Übrigen, vielmehr besonders auf dem Feld von Sexualität und Liebe, Glücks-Suche in Partnerschaft? „Make love not war", hieß das in der Naivität der Blumenkinder, als wäre nach wie vor das Bett ein Paradies, vor dem kein Schwertengel wacht, als wären nicht vielmehr gerade hier die Menschen allzu oft „von allen guten Geistern verlassen" und schutzlos der Erniedrigung bis hin zur (Selbst-)Zerstörung ausgeliefert.[18]

Grundsätzlich stehen wir bei der Vermutung, auf die KLEISTS Schrift *Über das Marionettentheater* hinausläuft: „Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müssten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? – Allerdings, antwortete er; das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt."[19]

„Zurückfallen" in den Stand der Unschuld? – Was meint hierbei „Zurück"? Was meint „Fallen"? Was bei alledem „Unschuld"?

---

[14] Hamb. Ausg. (1964) II 166.

[15] J. FRECOT / J. F. GEIST / D. KERBS, Fidus. 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen, München 1972, 51.

[16] Monte Verità Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie (Hg. H. SZEEMANN u. a), Locarno/Milano 1980; kritischer: Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità (Hg. A. SCHWAB / C. LAFRANCHI), Zürich 2001.

[17] H. SCHLAFFER, Der Bürger probt die Zukunft. Monte Verità – Von der Vegetarierkolonie zum Luxushotel der Großbourgeoisie, in: Frankfurter Rundschau, 4. Juni 1994, ZB 3.

[18] Künstlerisch/literarisch reicht hierzu, um von den „Klassikern" zu schweigen, die Palette vom verstörenden Pathos des Regisseurs N. OSHIMA (Ai no corrida / L'empire des sens, 1976) oder zuvor A. COHEN, Belle du Seigneur, Paris 1968, bis zum geistvollen Humor von E. AUGUSTIN, Die Schule der Nackten, München 2003.

[19] H. v. KLEIST, Sämtliche Werke und Briefe (H, Sembdner), München1984, II 345.

Regression führt sicher nicht zum Ziele. Vollends nicht ihre „Absolutform", der Suizid (gar des Paares). Die Widersinnigkeit des Ersehnten hat Richard Wagner auf die prägnante Formel gebracht: „unbewußt – / höchste Lust![20] Unbewusst sein – und dies bewusst genießen. J.-P. Sartre nennt es die „passion inutile",[21] zugleich „En-soi" (dichteste Wirklichkeit: Fels) und Pour soi" (pure Möglichkeit: Freiheit als „Nichts") zu werden.

Nicht anders steht es um ein Fallen im Sinn neuen Ungehorsams. Natürlich liegt dem Gedanken dasselbe Missverständnis von „Erkenntnis" zugrunde, wie es sich zuvor bei unseren Klassikern gezeigt hat. Statt neu zu erwerbenden – und besonders esoterischen – Wissens steht eine Änderung des Herzens an.

Darum bedeutet schließlich Unschuld alles andere als Ahnungslosigkeit und das Fehlen der Selbsthelle von Geist und Freiheit. Wirklich selbstlos kann einzig ein Selbst sein.

3. Es gibt nur einen Weg in die Unsterblichkeit: den Tod. Freilich gerade nicht derart, dass man ihn, wie soeben, als regressiven Widerruf der eigenen Geburt sucht. Er ist gar nicht zu suchen, und überhaupt nicht als Ziel des Lebens, wie in bewegend Wolfgang Amadeus Mozart seinem Vater schreibt: „... da der tod (genau zu nemmen) der wahre Endzweck unsers Lebens ist, so habe ich mich seit ein Paar jahren mit diesem wahren, besten Freunde des Menschen so bekannt gemacht, dass sein Bild nicht allein nichts schreckendes mehr für mich hat, sondern recht viel beruhigendes und tröstendes!"[22] Werden wir zum Sterben geboren oder nicht vielmehr zum Leben?

Vom Paradies (im Sinne des himmlischen Paradiso!) ist neutestamentlich zwischen Gekreuzigten die Rede (Lk 23,42f.). Gesucht haben sie den Tod nicht, der Versprechende hat ihn nach hartem Ringen auf sich genommen. Ebenso hat darum später die Gemeinde untersagt, sich zum Martyrium zu drängen.

In Tat und Wahrheit werden wir nämlich auch nicht einfach zum Leben geboren. Diese neuzeitliche „Inversion", die das Leben selbst zum Lebenssinn macht und die Grunddynamik des Lebendigen in der Lebenserhaltung erblickt (der „conatus entis": „esse suum conservare"[23]), entleert das Leben allen Geschmacks. Daher kommt es, dass dem Menschen sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben. Dies Wozu meint der Begriff des Sinns. Aus einem Sinn lebt man nur, wenn man für ihn lebt, und für ihn lebt man nur, wenn man auch bereit ist, dafür zu sterben.

Es geht – jenseits von Sein und Seinsverlangen – um das Dasein als Da-sein-für, um das Gut-sein, zu dem das Ich sich, nein: ich mich gerufen finde. Darum ist der Grundvollzug der Existenz nicht Eros. Emmanuel Levinas: „Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in Bezug auf das Bedürfnis, dem es mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins."[24] Der Mensch lebt, um zu lieben.[25]

„Jeder geliebte Gegenstand ist der Mittelpunkt eines Paradieses."[26]

---

[20] Schluss von *Tristan und Isolde*.

[21] L'être et le néant, Paris [35]1950, 708, mit der folgenden Conclusion I. En-soi et pour-soi (711-720).

[22] „ ... und ich danke meinem Gott, dass er mir das Glück gegönnt hat mir die Gelegenheit (Sie verstehen mich) zu verschaffen, ihn als den *Schlüssel* zu unserer wahren Glückseeligkeit kennen zu lernen. – Ich lege mich nie zu Bette, ohne zu bedenken, dass ich vielleicht (so jung als ich bin) den andern Tag nicht mehr seyn werde – und es wird doch kein Mensch von allen die mich kennen sagn können dass ich im Umgange mürrisch oder traurig wäre – und für diese Glückseeligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer und wünsche sie vom Herzen Jedem meiner Mitmenschen." Am 4. IV. 1737, nach: W. A. Mozart, Briefe. Eine Auswahl (H. Wandrey), Berlin 1977, 374f.

[23] B. Spinoza, Ethica III prop. 7.

[24] E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg-München 1987, 146 (Platon, Rep VI 509 b).

[25] Wer hier nochmals Wozu? fragt, der hat entweder dies Wort oder das Wort „Liebe" nicht verstanden.

[26] Novalis, Schriften (P. Kluckhohn / R. Samuel), Stuttgart 1960ff II 432f. (Blüthenstaub 51).

III. Aus-Blick

Das NOVALIS-Wort meint eigentlich keinen Gegenstand, sondern das personale Gegenüber eines lebendigen Du. Doch es beschreibt gleichermaßen das Kunstwerk als Glücks-Ort. Wie Gärten Kunstwerke sind, so Kunstwerke Gärten. So mögen sie im dritten Wegabschnitt unser Thema auf neue Weise erschließen: Ärgernis – Erinnerung und – vor allem – Verheißung.[27]

1. ANDRÉ GIDE hat erklärt: „Drei Pflöcke spannen den Webstuhl, auf dem jedes Kunstwerk entsteht: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens.“[28] Bestätigt das nicht, was ein LÉON BLOY mit alttestamentlicher Strenge verkündet: „Die Kunst sitzt von allem Anfang an als Parasit auf der Haut der ersten Schlange. Von dieser Herkunft hat sie ihren ungeheuren Stolz und ihre verführerische Macht. Sie ist sich selbst genug wie ein Gott... sie sträubt sich, anzubeten und zu gehorchen... Sie kann sich bereit finden, aus dem Überfluss ihres Prunkes an Tempel oder Paläste Almosen zu spenden..., aber darüber hinaus wäre es ungebührlich, ihr Augenmerk zu verlangen.“[29]

Anderseits lässt sich gerade mit der „Erbsünde“ auch aus der Gegenrichtung argumentieren. Liegt nämlich die Welt im Argen, dann ist Schönheit verboten, weil zynisch. Hierher gehören BERT BRECHTS Zeilen vom „Gespräch über Bäume“ wie ADORNOS Wort über Gedichte nach Auschwitz.[30] Darf man sich paradiesische Glücksorte erlauben – sei’s auch nur träumend?

Exemplarisch gehe ich auf das Spätwerk GÜNTER EICHS ein. PETER HORST NEUMANN charakterisiert es mit dem Stichwort „Ordnung der Anarchie“.[31] Einen Schlüsseltext sieht er (85f., 203) in dem Gedicht (von 1962)[32] *Zum Beispiel*:

...
die Frage
nach einer Enzyklopädie
und eine Interjektion
als Antwort

Was sich hier andeutet, die Erhebung des Alphabets zum Prinzip der Weltordnung (91), „Alphabetismus als Lebensphilosophie“ (94), begegnet 1966 in einem der ersten *Maulwurf*-ähnlichen Prosatexte: *Hilpert* (I 294-298). „Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, dass auf die Erbsünde die Erbswurst folgt... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale.“

Damit wird „Ordnung und Anarchie für identisch erklärt. Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit“ (NEUMANN 99).

---

[27] Das Folgende nimmt Ausführungen auf aus: Das Schöne denken? Zur Philosophie angesichts der Kunst, in: ThPh 57 (1982) 389-412 (später Kap. 8 in: Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985).

[28] Zitiert bei P. RÉGAMEY, Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert, Graz-Wien-Köln 1954, 90.

[29] L. BLOY, Der beständige Zeuge Gottes, Salzburg 1953, 125f.

[30] B. BRECHT, An die Nachgeborenen: GW in 20 Bdn, Frankfurt/M. 1967, 9, 722f. – TH. W. ADORNO, Ges. Schr., Frankfurt/M. 1973ff., 10. 1: Kulturkritik und Gesellschaft, 30. Siehe: Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter (Hg. P. KIEDAISCH), Stuttgart 1995.

[31] P. H. NEUMANN, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich, Stuttgart 1981, bes. 90ff.

[32] G. EICH, Ges. Werke, Frankfurt/M. 1973, I 130.

Enzyklopädische Ansammlung also, und als Antwort „Ach und O“ als „zwei Gedichte, die jeder versteht“ (Eich I 364), Gedichte, die – als Gedichte – aus Hoffnungsverlust „närrisch geworden“ sind (Neumann 134, 148). Was dahintersteht, hat Eich in einem Interview 1971 ausgesprochen: „Heute akzeptiere ich die Natur nicht mehr: wenn sie auch unabänderlich ist. Ich bin gegen das Einverständnis der Dinge in der Schöpfung. Es ist immer der gleiche Gedankengang: ‚das Nichtmehreinverstandensein‘“ (IV 415).[33]

Adorno spricht vom „Gestank der himmlischen Rosen“[34] vor einer „Verschönung des Lebens ohne dessen Veränderung“ (382). – Anderseits, in welcher Form auch immer, gehört zur Kunst ihr Hinweis auf Frieden (383).

Dies gewiss heute in Aufnahme des Hässlichen; doch „in der Absorption des Hässlichen ist Schönheit kräftig genug, durch ihren Widerspruch sich zu erweitern“ (407).[35] – So aber scheint hier Friede auf, weil Schönheit nicht machbar ist, so dass der Mensch im Umgang damit dem Zwang der Kausalitäten entkommt (410): „Schönheit ist der Exodus dessen, was im Reich der Zwecke sich objektivierte, aus diesem“ (428).

Indes: „Die unstillbare Sehnsucht angesichts des Schönen... ist die Sehnsucht nach der Erfüllung des Versprochenen“ (128). Zu denken gibt Schönheit gerade, weil nicht im Wohlgefallen des Betrachters, sondern in dieser Verheißung das Werk seine Mitte besitzt. Hier aber ist nun für Adorno „der Fleck der Lüge von Kunst [und Schönheit überhaupt] nicht wegzureiben; nichts bürgt dafür, dass sie ihr objektives Versprechen halte“ (129).

Oder wird Kunst hier überfrachtet? – „Einen Pinsel eintauchen und mit etwas Braun, Grün und Schwarz ein Instrument entstehen lassen, in dem Zweck sich als Mittel, Tiefe sich als Oberfläche anschaut...“[36]

> „Es gibt Tage, an denen die Welt lügt, Tage an denen sie die Wahrheit sagt. Heute Abend sagt sie die Wahrheit – und mit welch eindringlicher und trauriger Schönheit.“ – „Die Welt ist schön, und darin liegt alles beschlossen. Ihre große Wahrheit, die sie geduldig lehrt, lautet, dass der Geist nichts ist und nichts das Herz. Und dass der Stein, den die Sonne erwärmt, oder die Zypresse, die der wolkenlose Himmel übergroß erscheinen lässt, die einzige Welt abstecken, in der ‚recht haben‘ einen Sinn gewinnt: die Natur ohne Menschen. Diese Welt vernichtet mich.“[37]

---

[33] Vgl. König Midas‘ Nachwort für den geschundenen Marsyas gegen die „Bosheit“, den Terror der „faden Harmonie“ Apolls: I 335f.

[34] Ästhetische Theorie, Ges. Schriften (Anm. 30) 7, 347 (im Text, wo nötig, mit 7 vor der Seitenzahl zitiert).

[35] Das Fehlen dieser Kraft ist es, was zum Kitsch führt – womit er jedoch nicht auf bloße Schwäche reduziert werden soll (so wenig wie andere Formen der Lüge). Dies jedenfalls bei einem qualifizierten Kitschbegriff, der nicht ein Stil-Niveau, sondern die Einstellung meint. Zur Etymologie des Wortes vgl. O. F. Best, Das verbotene Glück. Kitsch und Freiheit in der deutschen Literatur, München 1978, 209-222. Aus der Position emanzipativer Soziologie attackiert Best die „elitäre“ und „elitistische“ Verwerfung des Kitsches durch Broch, Egenter, Deschner, Killy und Giesz (226-243). Gewiss lässt sich fragen, ob ein rigoroses Kitsch-Verdikt nicht Ursache und Wirkung verwechsele: „Nicht Kitsch schafft die Unfreiheit, sondern Unfreiheit den Kitsch. Als Quasi-Erlösung“ (239). Doch eine taugliche Antwort liegt jenseits dieser schlichten Antithese. Dazu bedarf es jedoch einer Freiheits-Anthropologie über die soziologische Perspektive hinaus. Der genügt W. Benjamins Definition nicht, Kitsch sei „die Seite, die das Ding dem Traume zukehrt“ (241), weil es relevant verschiedene Weisen von Traum und Traumzukehr gibt. Im Hinblick auf den meisten Kaufhaus-Kitsch mag hochmoralische Empörung verfehlt, also eine „Humanisierung“ des Kitschbegriffs „längst fällig“ sein (242): zum Ernst des Humanen, auch und gerade angesichts der Schönheit, gehört jedoch die Frage nach dem Gewilltsein des Menschen zur Wahrheit, biblisch gesprochen: nach der Lauterkeit seines Auges (Mt 6,22). Es geht um die Perversion des Augustinischen „frui“ zu ipsistischer Genüsslichkeit (J. Sp., Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. ²1986, 187-190).

[36] A. Fabri, Der rote Faden. Essays, München 1958, 112 (Der Kunst einen Sinn erfinden; in den Ges. Schriften: Der schmutzige Daumen [Hg. I. Fabri / M. Weinmann], Frankfurt/M. 2000, 473). Vgl. dazu Adorno (7, 283) über das „smarte Geschwätz von der Oberflächlichkeit aus Tiefe“.

[37] A. Camus, Tagebuch Mai 1935 – Februar 1942, Reinbek 1963, 38, 59.

Und doch notiert ALBERT CAMUS: „Schönheit, neben der Freiheit meine größte Sorge“ (189). Wie, wenn beides sich zuletzt als eines zeigte?

2. Nicht als sollte Schönheit damit doch zu „eigentlich“ etwas anderem erklärt werden, als sie ist. Denn eben als Schönheit ist sie dies rätselvolle Versprechen. Man hat immer wieder gesagt, sie sei mehr. In der Tat: „Jedes authentische Werk schlägt auch die Lösung seines unlösbaren Rätsels vor.“ (7, 192). Doch welche Rätsel vermag Kunst zu lösen? Um nur eines zu nennen: Unbestreitbar ist die Schönheit niemals stärker als der Tod. Es doch behaupten wäre schlechte Romantik – und die endet konsequent bei der Flucht in die Schönheit des Todes.[38]

GOETHE notiert 1792 in Münster: „Das Schöne ist nicht sowohl leistend als versprechend.“[39] Ist es nur ein Versprechen? Also ein leeres? Oder durfte man an seine Einlösung denken? So dass Werk und Schönheit schließlich doch gerechtfertigt würden.

Es sei auch jetzt nicht aus der philosophischen Besinnung in dogmatische Theologie hinübergewechselt. Zu denken ist, was das Schöne dem Erblickenden zu denken gibt: eben sein rätselhaftes Zugleich von überzeugender Verheißung und Schweigen auf die Frage nach deren Legitimation.

Im Namen der Schönheit „als Schönheit“ diese Frage zu untersagen führt entweder in die Fluchtwelt des Kitsches (Anm. 35) oder in antihumanen Ästhetizismus: zur „Mitleidlosigkeit LEONARDO DA VINCIS beim Betrachten angstverzerrter Todeskandidaten, die schon an das ästhetische Programm des englischen Theoretikers RUSKIN, des Anregers von PROUST, erinnert, sich beim Anblick eines Sterbenden nicht vom künstlerisch Relevanten ablenken zu lassen“.[40]

Wir stehen vor einer Alternative: entweder ist der Schein des Schönen *Anschein,* sei es als nachleuchtendes Erinnern, lebensdienliche Illusion, scheinbare Lebenspause, Flucht- oder Wunschtraum oder dämonische Täuschung – oder er ist *Vorschein.*

Wird „Vorschein“ so dem Anschein als solchem entgegengesetzt, dann darf er selbstverständlich nicht als vorhergehender Anschein gedacht werden (als bloßes Gegenstück zum „Nachbild“). Statt Verweis auf ganz und gar noch Ausständiges müsste er eine erste, anfängliche *Anwesenheit* des Erhofften bedeuten. Nur so würde die eigentümliche Zielseligkeit in der Verheißungserfahrung des Schönen verständlich.

> „Schönheit, die auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt wird und die doch, wie eine Maske von deren Antlitz gehoben, darunter Züge freilegt, die für die Menschen undeutbar zu werden drohen. Schönheit, an die wir nicht mehr zu glauben wagen, aus der wir einen Schein gemacht haben, um sie leichter loswerden zu können, Schönheit, die (wie sich heute weist) mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie die Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben lässt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen“ (HANS URS VON BALTHASAR).[41]

---

[38] Vgl. M. PRAZ, Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik, München 1963.

[39] Campagne in Frankreich; Nov. 1792, Hamburger Ausg. 10, 339.

[40] K. H. BOHRER, Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt/M. 1982, 100.

[41] „Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, dass er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann.“ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 16. In der Erfahrung des Schönen soll ja die noch nicht schöne Realität mitnichten vergessen werden; sie wird hier vielmehr im doppelten Sinne „gerichtet“: in ihrem Hass und ihrer Hässlichkeit verurteilt und zugleich bejahend „ausgerichtet“ auf ihr wahres Wesen. Zu Zeiten steht im Vordergrund die „Idealisierung“, gegen-

Sie bereits für das Ziel zu nehmen, ist das fatale Missverständnis, das sie selber nahe legt. Das rechtfertigt Adornos Sorge vor dem Affirmativen als Ideologie am Kunstwerk (ihr Korrektiv liegt darin, dass es keine vollkommenen Werke gibt – 7, 283). Doch indem er, aller Gegenideologie zum Trotz, der Wahrheit im Schönen die Ehre gibt (419-423), kann er schreiben: „Aux sots je préfère les fous. Narretei ist Wahrheit in der Gestalt, mit der die Menschen geschlagen werden, sobald sie inmitten des Unwahren nicht von ihr ablassen. Noch auf ihren höchsten Erhebungen ist Kunst Schein; den Schein aber, ihr Unwiderstehliches, empfängt sie vom Scheinlosen".[42]

Es wäre nicht recht, diesen Satz hier als seinen letzten stehen zu lassen; gab Adorno doch nicht minder jener Wahrheit die Ehre, die er allenthalben als die unserer Zeitlage sah: „Die Situation schärft sich zu der Frage, ob Kunst nach dem Sturz der Theologie und ohne eine jede überhaupt möglich sei." Bleibt sie dies nun, dann in der Zweideutigkeit, „ob die Möglichkeit genuines Zeugnis des Perennierenden von Theologie sei oder Widerschein des perennierenden Bannes" (7, 403f.).

Dann aber ist auch jener Satz nicht der letzte, wonach Kunst „das Versprechen des Glücks [ist], das gebrochen wird" (205). Er gilt gewiss vom Glück *durch* Kunst. Offen jedoch muss bleiben, ob ihr Versprechen nicht von anderswoher eingelöst werde.

„Die Hoffnung wider das Ideal", heißt es bei Georges Braque.[43]

3. Wenn nun auf die herausgearbeitete Alternative der christliche Philosoph seine Antwort vorlegt, dann auch dies nicht als pures Bekenntnis, sondern immerhin mit dem Hinweis auf die Erfahrung *befreiender,* statt bannender, Erfahrung des Schönen; anders gesagt, mit der These, dass auf jeden Fall die entgegengesetzte Antwort (also das Votum für „Anschein"), aber wohl auch eine bleibende Urteilsenthaltung, dem Anruf des Schönen nicht entsprächen.

L. Bloy hat geschrieben: „Wenn eine christliche Kunst existierte, dann müsste man sagen, dass es eine offene Tür zum verlorenen Paradies gäbe und dass folglich die Ursünde und das ganze Christentum nur sinnloses Geschwätz wären."[44]

Ich erwidere, in solcher Kunst (wobei „christlich" jetzt so offen gelesen sei wie in Tertullians berühmter Rede von der „anima naturaliter christiana"[45], also durchaus philosophisch), ja in der Schönheit überhaupt hat sich tatsächlich eine Tür zum Paradiso aufgetan. Nur dass dadurch weder Schuld noch Leid noch Tod noch der Protest gegen sie und das Angebot ihrer realen Überwindung zum Geschwätz werden.

Diese Tür öffnet sich nämlich erst nur den Augen, gleich jener Tür, von der der Seher auf Patmos berichtet (Offb 4,1). Traum – aber wahr. Wie die biblischen Träume eines Ezechiel, der die Befreiung ansagt (Ez 37), oder eines Jakob: „Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht" (Gen 28,16).

„Lampe an düsterem Ort, bis der Morgenstern aufgeht (2 Petr 1,19). Sie ist nicht der Stern, doch grüßt in ihrem Schein das eine Licht; so nicht nur Unterpfand, sondern schon

---

wärtig eher die Kritik. (Vgl. G. Rombold, Kunst – Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst, Linz 1976.) Beides verbindet sich im Programm Hoffnung.

[42] Negative Dialektik, Ges. Schriften (Anm. 30) 6, 396.

[43] L'espoir contre l'idéal: Braque, die Malerei und wir. Erinnerungen und Gespräche mit dem Künstler, ges. v. D. Vallier. Worte u. Gedanken v. G. Braque, ausgewählt aus „Der Tag und die Nacht", Basel 1968, zu Tafel 56 (Tag und Nacht, Zürich 1953, 25).

[44] A. a. O. (Anm. 29) 123.

[45] Apologeticum 17.

Angeld, vor-läufiger Anbeginn. Die Lampe ist nicht der Morgenstern selbst, erst recht nicht der Tag. Wer sie dafür hielte, verriete die Hoffnung. Und erhellt obendrein nicht erst sie die Düsterkeit des Ortes, über den man sich vielleicht sonst Illusionen machte (Anm. 41)?

Ohne Bild: die Hoffnung ist mitnichten wohlfeil. Sie ist, auch und besonders in den großen Werken, strikten Sinnes „Hoffnung wider Hoffnung" (Röm 4,19): gegen jede Zuversicht auf eigenes Vermögen Hoffnung auf Gnade.

Auch darum erschöpft das Schöne das Wesen der Kunst nicht. Das Schöne in der Natur zeigt an Pflanze, Tier oder Landschaft, im Meeresglanz oder am Sternenhimmel in wie selbstverständlichem Hervorgang (physis) diese Verheißung; die Kunst kann all das – in den verschiedensten Weisen der mimesis – evozieren – und bleibt derart hinter der Natur zurück: der Mensch kann das Schöne nicht *machen.* Es muss sich ihm geben. Andererseits reicht die Kunst über das Naturhafte hinaus: in ihrem „eschatologischen" *Bewusstsein.*

Ihre Hoffnung geht jedoch nicht aus blindem Umschlag und Übersprung hervor, sondern aus Erfahrung: aus der erfahrenen Gnade der Schönheit (und – über deren Fraglichkeit hinaus, wie gesagt, – dem Geschenk- = Gnaden-Charakter jeder Sinnerfahrung).

Das Antlitz dieser „Herrlichkeit" jedoch ist für den Christen, österlich verklärt, der Mensch vom Kreuz,[46] ja der Sohn aus dem Todes-Nichts des Karsamstags. Damit ist Schönheit endgültig nicht mehr als eine abgedrungene Antwort auf die „formfordernde Gewalt des Nichts" (G. BENN)[47] zu verstehen, auch nicht als errungener Sieg über es oder als empfangener Trost für dessen Durchleiden; sondern umgekehrt ist es die Schönheit selber, die gleichsam das Nichts erheischt, nämlich für ihre Fülle und Erfüllung (pléroma) ein vorbehaltloses (Sich-)Lassen; Ledig-, Freiwerden als kénosis (= Selbstentäußerung).

Ist nicht dies die eigentliche verborgene Lockung der Schönheit (die CAMUS – Anm. 37 – nur als Verwerfung zu deuten vermochte und die die „schwarze Romantik" – Anm. 38 – als Lockruf des Nichts missverstand)? Das Schmerzliche an ihr wie jenes, durch das sie den Menschen tiefer schmerzhaft beseligt?[48]

* * *

Das Schlusswort soll ein Dichter haben, RICHARD EXNER:[49]

... und dann
verstummtest du
wie einer sich
am Tor eines Paradieses zurück-
lässt ehe er eintritt

[46] P. CLAUDEL, Der Kreuzweg, 11. Station (Ges. Werke I: Gedichte, Heidelberg-Einsiedeln 1963, 296): „Im Himmel ist nichts mehr zu suchen mit falschen Propheten und Narren / Dieser Gott ist mir genug zwischen vier Nägeln am Sparren." Die Einzelausgabe (K. M. FASSBINDER, Paderborn ^{9}1952) enthält (31) die Anmerkung: „Dies richtet sich gegen die Leute, die den Himmel mit ihren Einbildungen bevölkern. Ich glaube nur an einen Gott, der zu unserer Betrachtung genau angeheftet ist an vier Nägel, so wie man eine amtliche Bekanntmachung anheftet oder eine Landkarte" (P. CLAUDEL).

[47] Ges. Werke in zwei Bd.n, Wiesbaden 1968, I 1002 (Akademierede).

[48] So könnte die erdrückende Fülle widersprüchlicher Erfahrungen, die „enzyklopädisch" nicht zu bewältigen war, sich schließlich doch in ein „Ach und O" lösen, das – jenseits der Qual der Tellereisen (EICH I 364) – von Erlöstheit spräche? Angesichts der Offenbarung jenes A und O (Offb 1,8), das auch in dieser seiner „Lästerungen" (Ijob 34,7) G. EICH – für mich zumindest – mit gemeint hat.

M. HEIDEGGER, Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace, St. Gallen1969, 12: „Wiederum kann uns die Sprache einen Wink geben. Im Zeitwort ‚leeren' spricht das ‚Lesen' im ursprünglichen Sinne des Versammelns... Das Glas leeren heißt: es als das Fassende in sein Freigewordenes versammeln..."

[49] R. EXNER, Ein Sprung im Schweigen, Stuttgart 1992, 104 (Schön, tot).

Татьяна Викторовна Душина
Алексей Александрович Лагунов
Северо-Кавказский государственный технический университет, г. Ставрополь, Россия

Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении

Понятие творчества не встречается ни в Ветхом, ни в Новом Заветах. Видимо, это словообразование, относящееся по преимуществу к деятельности человека, стало употребляться в более близкие к нам времена, характеризующиеся усилением антропоцентрической тенденции в мировоззрении секуляризируемого европейского общества. Зато в Библии мы в изобилии находим такие понятия как «творение» и «тварь». Причем относятся они, как правило, к деятельности Бога и к ее продуктам, одним из которых стал человек: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1; 26). Эти образ и подобие определили сущностные характеристики «венца творения», важнейшей из которых стала потребность в со-участии Богу (синергии), по крайней мере, в пределах тварного мира.

Человек сделался творцом, то есть существом, способным свободно создавать новое, не бывшее ранее. Но так ли при этом стал он самостоятелен в производстве *совсем* нового в своей когнитивной и материальной деятельности? Ведь творение «из ничего» в соответствии с догматами христианства свойственно лишь Творцу, но никак не человеку. Последнему для творчества нужны не только исходные материалы, но и духовные способности, для проявления которых следует родиться заново: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Иоан. 3; 8). Но, родившись заново, человек может только слышать голос Духа, надо полагать, своим «внутренним слухом», своим сердцем, однако Обитель Духа остается сокровенной для наших разума и чувств, и мыслить о ней мы можем, только опираясь на откровения Писания и Предания, раскрывающие ним тайну Святой Троицы, трансцендентной для мира, но промыслительно участвующей в его жизни. Христианство является единственной религией, в которой Бог не только воплотился, но и во имя спасения человека и павшего мира принял крестные страдания. Самой Своей жизнью во плоти Он показал нам идеал человеческого совершенства, недосягаемый, однако от этого не теряющий своей практической значимости для стремящегося к совершенствованию человека в качестве путеводной звезды в сумраке мира, лежащего во грехе.

Иисус, Богочеловек, нераздельно и неслиянно соединивший в себе две сущности – Божественную и человеческую, стал для христианина и Путем, и Истиной, и Жизнью. Только через Него в христианском мировоззрении можно осмысливать все жизненные вопросы и намечать пути совершенствования. Возможные подходы к проблеме творчества также следует соизмерять только с Ним, говорящим: «Моя

пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Иоан. 4; 34). От кого же Он послан и чью волю исполняет? «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Иоан. 5; 30). Нужно хорошо вдуматься в эти простые и, вместе с тем, неимоверно сложные евангельские слова, чтобы начать понимать – Христос, Вторая Ипостась Троицы и, одновременно, совершенный человек, совсем недаром не устает повторять: «…истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также» (Иоан. 5; 19). И произносит совсем уже невозможное для Божественной сущности, однако вполне применимое к человеческой: «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне» (Иоан. 10; 37). Человеческая сущность Христа, конечно же, свободная, как и у всех людей, вследствие прямого влияния на нее сущности Божественной, разумеется, никогда и не смогла бы отойти от «дел Отца», но вот для нас всех это изречение Мессии звучит как строгое предупреждение: только в со-трудничестве с Божественной волей может творить человек: «… кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Матф. 5; 19). Не отсюда ли в нашем языке преимущественная положительность смысла слова «со-творил» и ярко выраженная отрицательность слов «на-творил», «вы-творил», т. е., хотя и сделал что-то, но от себя, самостийно, а потому предосудительно?

Однако для Божественной свободы вполне логична корреляция воли Сына и Отца как Первой и Второй Ипостасей единосущной Троицы. Объяснима также соотнесенность Святого Духа, Третьего Ее Лица, и Его проявленного, дифференцированного состояния в тварном мире: «Дух и на небе пребывает, и землю наполняет: везде присутствует и ничем не объемлется. Всецело обитает в каждом и всецело пребывает с Богом. Не служебно преподает дары, но полновластно разделяет дарования… Хотя посылается по домостроительству, но действует свободно»[1]. Но ведь человек тварен, и его «тварное творчество» возможно только при условия допустимости свободы действий. Из «образа и подобия» эта свобода следует, а вот из вышеприведенных речений Иисуса Христа, на первый поверхностный взгляд, вроде бы и нет. Как же можно осуществлять свою свободу, если не искать собственной воли?

Здесь, чтобы постичь христианскую этику, следует тщательно развести понятия свободы и свободы воли (или произвола – в**о**лю, что захочу). Последней человек, как образ и подобие, действительно обладает. Но всегда ли его воля направлена к должному, осуществляя тем самым Божественную свободу? Мы можем, конечно, гневно отвергнуть накапливаемую веками мудрость нравственности, можем ходить в «бикини» по улицам большого города, млея от облаком окутывающего нас чужого вожделения, можем, защищая «свободу», отстаивать лесбийские и гомосексуальные браки. Можем отвергнуть авторитеты и религии, культивируя принцип индивидуализма и незаметно разрушая общество. Можем нещадно эксплуатировать ближних и признавать частной собственностью то, что не сотворено ни нами, ни даже другими людьми, а дано Богом в общее рачительное пользование. Мы можем все – обманывать, воровать, убивать, бомбить мирные города – по-

[1] Святитель Василий Великий. О вере // Избранные творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – С. 494.

чему бы нет, если свобода есть только безграничный произвол, и если волю того или иного субъекта никто не в силах ограничить, и она проявляется во всю свою силу? Но будет ли все это свободой? Скорее, нет – рабством у своих потребностей в материально-чувственном мире, рабством у «князя мира сего». Истинная же свобода, не свобода самостоятельного «творчества», а свобода со-вестливого сотворчества обретается лишь внутренним духовным деланием, отражающимся и во внешних поступках. Только в глубинах человеческого духа, трансцендирующего к Богу, открывается перспектива для совершенствования человека, несравненно более широкая и достойная, чем попытки любой ценой внешне выделиться в массе, купить мир и все его блага, завоевать народы и царства земные.

К сожалению, большая часть человечества сегодня не привлекается этой перспективой, более того, почти забыло о ней. И причины этого следует искать не только в неверно избранной евро-атлантической цивилизацией дороге, обоснованной эгоцентричной нововременной и более поздними философиями, но и в богословском уклонении от Истины в ересь, начинающемся с, казалось бы, незначительных догматических расхождений. В качестве примера можно вспомнить более чем тысячелетний спор о «филиокве» в христианской догматике, явившийся одним из оснований грандиозной схизмы, разделившей Вселенскую Церковь на католическую и православную. Прибавка к Символу Веры, совершенная римскими иерархами (напомним, в православии, как и в раннем христианстве, утверждается, что Дух исходит от Отца, католики же добавляют: «…и от Сына (филиокве)»), стала первоначальной богословски-теоретической причиной раскола христианского мира (наряду с некоторыми обрядово-практическими – пост в субботу, «опресноки» и т. д.), повлекшей за собой все другие культовые и богословские расхождения. Поэтому мы не можем просто отмахнуться от «филиокве», подобно экуменистически настроенной интеллигенции (среди которой много даже профессиональных историков, воспитанных на марксовой формационной концепции): мол, такая незначительность, теологическая тонкость, нюанс, непонятный подавляющему большинству паствы, о котором не стоит даже и упоминать. Если что-то непонятно, нужно стремиться прояснить это для себя, тем более если речь идет об устойчивом историческом явлении, определившем и определяющем судьбы мира. Но, увы!, в обществе, в котором немногие из студентов могут ответить на вопросы о том, в каком веке родился Христос, где и когда возникли ислам или буддизм, что можно требовать от ученых, большинство из которых по понятным причинам – верующие (именно так, доказательств этого предостаточно в научной литературе) атеисты? Большим историческим недоразумением является то, что современное научное сообщество, за редкими исключениями, мистифицировало действительность, создав специфических идолов, отвернулось от конкретной реальности – и естественной, и социальной, более того, оно, повторяя ошибки христианской инквизиции, объявило непримиримую войну неправильно понимаемым им «метафизике» и «мистике». Так проще: не поняв что-либо, создать об этом собственное представление, перевесить свежеиспеченный ярлык на оппонента, после чего начать бить его наотмашь.

И одной из причин, опосредовавших создавшуюся в научном мире ситуацию, является… тоже «филиокве». Попробуем кратко обосновать это утверждение, для

чего обратимся к одному из центральных в христианстве догматов – о Троичности, в соответствии с которым различаются в Боге Его Ипостаси, по сущности же Он Един. Католическая интерпретация этого догмата признает единосущность Бога, однако настаивает на том, что при формальном равенстве Ипостасей Бог-Отец и Бог-Сын обладают свойством, отличающим Их от Духа Святого, а именно: Дух исходит от Них. Но не от Отца через Сына, как это полагают в православии, добавляя при этом, что тайну разделения Ипостасей осмыслить до конца невозможно, мы только словесно подчеркиваем ипостасное различие, избегая при этом качественных характеристик. Однако «филиокве» вносит именно качественное различие в Триипостасность Бога. Вполне понятно, что Дух Святой отличен качественно, Он не равен другим Ипостасям, поскольку Сам Себя не может изводить, при этом Его «статус» в Божественной Троице явно принижается.

Возникает соблазн удовлетворенно заключить: именно поэтому Дух и, соответственно, духовность, в католической мысли производны, можно сказать, даже ущербны, и философия Запада, подхватив это легкомысленное заключение, со временем стала духовность вообще игнорировать… Однако все далеко не так просто. «Дух дышит, где хочет» – эта аксиома Писания не отвергается в католическом мире, который признает, что Дух – Личность, как и Бог-Отец, и Бог-Сын. При этом никогда католик не станет «обезличивать» духовность. Значит, дело все же в другом. На наш взгляд, принцип «филиокве» не прямо действовал на западноевропейскую культуру, а опосредствованно, через католическое понимание Личности, более того, это понимание и сделало необходимой для католицизма прибавку к Символу Веры.

Давно известно, что римско-католическое мировоззрение вырабатывалось под прямым влиянием на собственно христианские взгляды формально-юридических представлений, доставшихся в наследство от Римской Империи. Латинское слово «персона» (первоначально – маска в театре) стало в нем заменой греческой «ипостаси», по смыслу далеко не тождественной. Между этими словами разница существенная, ее можно объяснить следующим образом. Представим себе весь мыслимый набор человеческих качеств и назовем его «человеческой природой», или «что» человека. И вообразим некое деятельное «кто», или личность, которая не является простой совокупностью своих качеств. Напротив, личность, «я», будучи трансцендентна всякой качественности, доступная только именованию, есть сущность человека, обусловливающая становление и развитие его качеств, она первична по отношению к «человеческой природе», формируя из возможного набора качеств конкретную индивидуальность. Такое понимание свойственно греческому богословию, воспринято оно и в православии. Не так в католицизме. Личность там скорее «личина»-персона, именно совокупность индивидуальных качествований, нечто вторичное по отношению к «человеческой природе» (в которую входит, разумеется, и способность к социальной жизни), обусловливающей специфику всякой личности.

Если мы применим последнее понимание к Богу, то, конечно, с очень большими неточностями, но можно утверждать, что Единосущная Божественная Природа (Что) первична по отношению к Божественным Ипостасям (Кто), а потому вполне резонно внести представление об иерархии отношений даже внутри Троицы. Процесс дифференциации, как говорится, уже пошел, и следующей, совсем

недалекой иерархической ступенькой станет викарий Господа, непогрешимый на своей кафедре. Все предельно формализовано, каждая личность занимает свое положение в юридической системе отношений. Достаточно ясная картина.

Но в том-то и дело, что когда мы говорим о догматах, должна оставаться тайна, мистика, ясность здесь – признак ереси. В православном представлении Ипостаси, Божественные Кто не производны от Единосущности, от Божественной Природы, Они Сами субстанциальны, являясь вечно Единосущими. Христианство предельно личностно. Божественные образ и подобие, проявляясь в сердце человека, прямо обращены к его личности, способной к синергии (взаимодействию с Благодатью) и устремленной не только к имманентной человеческой природе, но и к трансцендентной Природе Божественной. Личность шире, чем социальная «маска», которая может и меняться.

С большим сожалением констатируем: современные философия, психология, социология унаследовали католическое восприятие личности, трактуя ее как индивидуальность, преломленную сквозь общественную призму. Мало того что человек в «научной» антропологии сведен к своим социально-природным качествам, он еще и закрыт для трансцендентного. Не удивительно, что в наши дни появляется множество концепций личности в учении о человеке, перестающих нуждаться в самом понятии личности и утрирующих его, вводя в лексикон вредоносный суррогат – «идентичности», которые можно менять как перчатки. Релятивизация ценностей в обществе, забвение традиций и сверхвысокое самомнение «постсовременности» с логической неумолимостью привели к приданию относительной качественности и сущности человека – его личности, призванной когда-то Богом к совершенствованию. Поистине, наука о человеке потеряла свой предмет – человека, так же как психология забыла о душе, а социология – о реальном обществе, вводя вместо него фантасмагорические схематизации.

«Вся драма современного мира и заключается в том, что он продолжает жить благовестием Христа о Царстве Божием, но хочет достичь этого идеала без Христа. Именно поэтому человечество и зашло ныне в тупик, из которого его не может вывести никакой революционный утопизм»[2], – писал В. В. Зеньковский. Евро-атлантическая цивилизация убегает от Бога и пытается вовлечь в этот бег в никуда все человечество. Но эти усилия тщетны. «***Сам Бог есть то, что защищает и оберегает мир в этом бегстве от него.*** Божья сила постоянно удерживает мир от разрушения. Ибо ***везде, куда бегут люди, присутствует Бог***. “Они отовсюду бегут прочь, потому что Бог есть везде. Всегда сильнее бегут они, но Бог есть в любом месте прежде, чем они его достигнут. Нет места, где могло бы не быть Бога… Бегство так велико, поскольку Бог столь велик”. Бог охотится на бегущих; и они лишь потому могут так спешить, потому что он на них охотится. “В том-то и заключается **Божья любовь**, что Он стремится преследовать убегающих, Он и никто другой, а значит Он – самый быстрый, всегда остается для убегающих людей самым ближним. Он не только преследует их, Он опережает их; они приходят, а Он уже там, он уже прежде был везде… И в этом тоже состоит Божья любовь: Он настолько быстр, что убегающие являются догоняющими”. Он, преследователь, может схватить их

[2] Зеньковский В. В. Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия) // Зеньковский В. В. Собрание сочинений в 2 т. Т. 2. – М.: Русский путь, 2008. – С. 400.

в любой момент в один прием. Потому именно в бегстве и через бегство Бог в его всеприсутствии и всемогуществе будет становиться все яснее бедным, измотанным спешкой и страхом человеческим сердцам. "Чем сильнее бегство и чем сильнее это отторжение, тем отчетливее становится здесь Одно: ***Бог***"»[3].

Попытка бегства от Бога, невозможного в принципе, тем не менее, ведет к забвению идеалов человеческого совершенства, свободы и истинного творчества, заданных нам Христом. Для современного общества, раздираемого противоречиями, насущно необходимо обращение к переосмыслению понятия свободы и тесно связанного с нею понимания творчества, и помочь ему в этом может развивающееся в течение двух тысячелетий христианское мировоззрение, в соответствии с которым свобода есть средство необходимой актуализации мира ноуменального в мире феноменальном. Без свободы немыслимо человеческое творчество, значит, неосуществимо и развитие символической реальности, через раскрытие которой возможно трансцендирование к основаниям и целям нашего бытия, способствующее приданию смысла земной жизни. Свобода является существенной характеристической чертой творчества и обусловливаемой им социальности, без подлинной свободы, отнюдь не тождественной произволу, не может быть полноценного общества, имеющего своей важнейшей исторической задачей осознание своих места и роли в Универсуме. И исправление сложившейся сегодня ситуации мыслится лишь в одном направлении – в поверке как философских, так и теологических инноваций православными традициями, сохраняющими для нас дух истинного творчества.

[3] Мысли Макса Пикара приводятся из статьи: Франк С. Л. Бегство современного человека от Бога // Философские науки. – 2007. – № 2. – С. 19-20.

Philotheos 12 (2012) 159-183

George Varvatsoulias
Acorn Independent College, London, UK

Moral Orientations of Males and Females on Justice and Social Exchange, and Care and Kin Reciprocity

An Evolutionary Psychological Approach

Abstract: Objectives: The present study questioned the moral orientation between males and females. It was hypothesized that males will score high on justice and social exchange, whilst females high on care and kin reciprocity. High scores on justice and care were found in a respective continuum with social exchange and kin reciprocity.

Design: A between-participant independent t-test design of differences was carried out to search for the moral orientation of males and females. The dependent variable (DV) was the scores participants rated on justice and social exchange, and care and kin reciprocity, whilst sex was the independent variable (IV).

Method: Three moral vignettes were given to participants followed by questions/state-ments (Appendix C). Participants were asked to respond to those vignettes by using a Likert Scale scoring system rated 1 to 5.

Results: The results have shown that males score high on justice and social exchange, whereas females high on care and kin reciprocity. Through the t-test were found significant differences between the sexes on moral reasoning orientations, and the hypothesis was supported.

Conclusions: It was concluded that males demonstrate a just moral reasoning, whereas females a *caring* moral orientation. The continuum between justice and care with social exchange and kin reciprocity portrayed interpersonal relations in view to group dynamics as well as a maintenance of balance through cooperation.

Keywords – evolutionary psychology, moral reasoning, justice, social exchange, care, kin reciprocity.

Introduction

Aristotle on morality

Morality is an aspect that drew the attention of many philosophers and theorists alike. One of them, Aristotle (340BC), in his work Nichomachean Ethics (b30-111, b5) examined morality in the sense of a requisite knowledge which refers to:

1. who one is
2. what one is doing
3. what or whom one is acting upon
4. in what degree one accomplishes what one is doing
5. what outcome one's action(s) might have in the society

Fischer and Ravizza (1998) interpreted Aristotle's five principles as moral attitudes enquiring personal responsibility. They explained moral responsibility as some sort of control which should be exercised in favour of others. In a same fashion, Planalp

(1999) stated that morality and moral behaviour define right from wrong, and good from bad. To the same extent, Rottschaefer (1998) argued that individuals who accept moral principles, if asked to value what is moral or immoral, they will respond by thinking of interactions mainly beneficial and least costly.

Jean Piaget and Lawrence Kohlberg on morality

Jean Piaget (1932) was the first theorist in the 20th century who discussed the issue of morality and moral development. In his seminal work, *The moral judgment of the child*, contended that moral development might be scrutinized as an internal/external apprehension towards assessing right from wrong, and an account including abstract forms of moral reasoning. In his interpretation, moral structure had parallels with the development of logical reasoning.

Some 39 years later, Lawrence Kohlberg (1971) by drawing from Piaget's moral development theory came up with an understanding of his own on moral reasoning. Kohlberg claimed that justice is the foundation of all moral principles. Kohlberg (1969; 1971; 1984; Kohlberg et al., 1983) proposed his theory on moral development by producing three levels and six stages that in his opinion summed up the moral development of an individual. He distinguished his levels and stages as follows:

Level I: Pre-conventional Morality

Stage 1: Punishment-avoidance and obedience

> People do moral decisions on what they think suits them most. They do not take into account how others feel about this. Their moral decisions depend on the kind of obedience which comes out from powerful others, whom they disobey if they are sure they will go unpunished.

Stage 2: Exchange of favours

> Individuals acknowledge that others have needs too. They decide to please others' needs if their needs do not contradict with their own. Beliefs about right or wrong relate to the kind of derivatives they may have for them.

Level II: Conventional Morality

Stage 3: Gains pursued/Looking for approval from others

> Individuals follow moral decisions if they please others, particularly persons of authority. They believe in interpersonal relationships, and examine aspects of innocence and guilt about their own or others' intentions.

Stage 4: Law and Order

> Society is considered as a cluster of doing the right thing and avoiding any bad action. Because rules are not stable and prone to changes, individuals adhere to them by practicing obedience.

Level III: Post-conventional Morality

Stage 5: Social Contract

> Individuals acknowledge that values and principles represent some sort of treaty between people. Values and principles are flexible and changeable, as long as societal needs rely on them.

Stage 6: Universal Ethical Principles

> Individuals adjust to a number of universally accepted principles that convey specific and particular rules. These rules relate to what is called conscience and cannot be violated even if the law or institutions do not merit them.

The understanding of morality and moral reasoning discusses the concept of punishment and reward, the searching for approval and the avoidance of disapproval, the social agreement to rights and wrongs, whereas also obedience to anything purported as moral rule and principle. Kohlberg came to his understanding on moral reasoning by pointing out the issue of interaction between individuals and its convergence with the environment they inhabit (Kohlberg & Hersh, 2001). The understanding of morality confers upon the standards valued by the society. Societal values associate to the issue of morality because in this way rules and principles are met and practiced. According to Kohlberg, moral reasoning interprets morality as a "structured whole" (Kohlberg & Hersh, 2001: 54) which integrates one's relationship with others.

Carol Gilligan on morality

Many scholars, during or after Kohlberg, discussed his ideas on the levels and stages he proposed on moral reasoning (Pratt & Royer, 1982; Haan, 1975; Baumrind, 1986; Ford & Lowery, 1986). Some were for (Kegan, 1982; Walker, 1984; Hayes, 1994) and some others against (Peters, 1971; Holstein, 1976; Simpson, 1974; Walker, 1986). Most of them were not particularly satisfied by Kohlberg's interpretation on moral reasoning, because he entertained the aspect of justice as the only moral principle guiding people's lives (Kohlberg, 1971). Broadly known of all is the work of his former colleague Carol Gilligan (Ford & Lowery, 1986) who claimed that Kohlberg failed to include the concept of care alongside with the concept of justice. Her interpretation was that Kohlberg by keeping out the issue of care did not discuss moral development from a woman's point of view. Kohlberg's idea on justice is not found in parallel terms to Gilligan's understanding of morality. Kohlberg's idea represents issues of autonomy, separation and individuation, whilst Gilligan approaches morality in relation to the feminist perspective, arguing that there are no differences on moral reasoning between men and women (Gilligan et al., 1982; 1990; Gilligan & Attanucci, 1988).

Gilligan's (1977) and Gilligan & Attanucci's (1988) understanding about the moral reasoning of women relates to the aspect of care. The aspect of care for them means that women are selfless, caring, avoiding hurt and cultivating balance. In that way, they indicate that women's cognitive abilities are employed the most when involved in interrelationships and interactions with others. The interpretation of care by Gilligan et al, (1982) relates care to responsibility and equal relationships (cited in Ford & Lowery, 1986) in contrast to Kohlberg's analysis that sees morality as a changing understanding of equality and reciprocity. Gilligan's (1977) account on morality 'ties' moral reasoning under the twofold perspective of justice and care. In cross-sectional studies of men and women Gilligan et al. (1982) claimed that 79% (N.11) of men were found with a justice orientation, whereas only 14% (2) with a care orientation. On the other hand, 75% (N.12) of women replied with a care orientation, whilst 25% (N.4) with the justice equivalent.

Gilligan (1977) distanced herself from Kohlberg's understanding of morality. Although she generally agreed with Kohlberg's interpretation on moral development, she contended

that Kohlberg omitted to refer to the care orientation of moral reasoning mainly because his participants were males. Women to be caring did not mean, for Gilligan et al. (1982), that they were inferior or less capable than men, but that they had different perspectives on the issue. Gilligan's work is not to be misunderstood because her inquiry seeks to distinguish different dispositions to the orientations of justice and care. By and large, she was criticized because the method she employed describes attitudes towards justice for men and care for women. Theorists (Poppen, 1974; Langdale, 1980; Bussey & Maughan, 1982; Crandall et al., 1999) interpret Gilligan et al's (1982) point of view as an idea that both men and women share justice and care, for moral reasoning is situation and dilemma contingent.

Evolutionary psychology on morality

Evolutionary psychologists (Cosmides & Tooby, 1992; Pinker, 1997; Kirkpatrick, 1999; Joyce, 2006) have begun to uncover the psychological mechanisms responsible for moral thought and behaviour. Kin selection interprets family values; mutualism is associated with sympathy, friendship and convention; reciprocal altruism is concerned with trust, gratitude, guilt and punishment; conflict resolution pertains to fairness, virtue, and property rights (Curry, 2005). Human moral sentiments are contingent; co-opted towards accomplishing a future that is valuable for one's fitness maximization; as well as they represent the tie-up between current and recent indicators of the evolutionary value of one's future, and the future of others (Chisholm, 1999).

Cooperation and morality

Cooperation in evolutionary psychology is concerned with the issue of morality. Cooperation defines an action in which individuals work together for mutual benefit. The evolution of cooperation relates to four aspects: kinship, mutualism, reciprocity and conflict resolution (Pinker, 2002). Morality functions to serve society. Morality is exercised and experienced in favour of the social other and against those who do not accept such framework. Humans by exhibiting moral attitudes collaborate effectively towards one another and advocate balance in society (Broom, 2003). Detailed cross-cultural studies have consistently found broad moral universals between different societies and cultures, such as negative appraisals about certain acts on harming others; values pertaining to reciprocity and fairness; requirements concerning behaviours befitting one's status relative to a given social hierarchy, and so on (Nichols, 2004). In this vein, de Waal (1996) claims that morality is an evolutionary requisite which meets the following conditions/requirements:

a. Group value – dependence on the group for finding stability and protection
b. Mutual aid – group action and reciprocal exchange
c. Internal conflict – individuals showing dissimilar concerns

From an evolutionary point of approach, morality is viewed as an all-inclusive definition for cooperation, kin selection, mutuality, etc. In such a sense, cooperative altruistic and reciprocal behaviours reveal underlying psychological mechanisms demonstrated by individuals at relevant circumstances. Morality is not exercised or interpreted as some kind of a generalized attitude. In this respect, Kohlberg and Gilligan were right because they investigated an all-inclusive term as a twofold psychological disposition for justice and care. Cooperation favours the exercising of morality as an applied experience in the life of everyday society. Cooperation is an expression of social incorporation, and social

incorporation is absolutely central to human morality (Broom, 2003). Humans care for their offspring and their families; they apply togetherness; they are able to communicate each other's values; they make and advance allied relationships; they detect cheaters; they regulate debates peacefully; they respect each other's properties. A theory that combines cooperation and morality is social contract (Cosmides, 1989). Social contract theory is defined as cooperation between individuals where equality and equanimity is practiced.

Social exchange: An issue representing morality through cooperation

In evolutionary psychology, morality is directed towards coalitional practices by the utility of social exchange (Galanter, 1978; Wenegrat, 1990). Social exchange, in particular, entertains cooperation with the secular and /or common law, in order in-group and out-group antitheses to be resolved. Coalitional practices are seen under a double viewpoint. On the one hand, they progress towards altruism, reciprocity, and social exchange, whereas on the other they contribute to a between-group conflict (van den Bergh, 1975; 1981; Alexander, 1987; Hunsberger, 1995). The former operates as some sort of kinship device, whilst the latter as a rule-cracking procedure (Kirkpartick, 1999). Evolutionary psychology postulates mutuality; reciprocity; adjustment to goodness and/or wrongness; social exchange between individuals – cooperation versus cheating -; conflict-induce elements between groups – weighted up by in-group and out-group antagonism; as well as coalitional dynamics for the enhancement of societal values. Societal values promote society's development, irrespective of any between-societies conflict regarding moral values or principles of orientation unto interpreting everyday issues (Hayes, 1991).

Care and morality

The aspect of care in families relates to the bond between kin altruism and morality. Kin altruism is an aspect which is demonstrated between individuals in the form of parents' interests regarding their offspring and vice versa (Broom, 2003). Examples of altruism towards close relatives include: people who collect money all their life, so to inherit them to their children; children who look after old-age parents, etc. However, humans exhibit many forms of altruistic behaviour which cannot be explained in terms of kin altruism. Psychological mechanisms that incline humans to act on altruistically in social contexts may have evolved to assist more effective social living, because each individual's fitness depends on the effectiveness with which groups solve common ecological and other problems. In these circumstances, cultural evolutionary processes may also emanate in behaviours defined as altruistic (Barrett et al., 2002). Kin altruism and morality demonstrate the relationship of genetic relatedness and mutual benefit between members of the same kin. Through kinship and morality what is exercised is family trustworthiness and values, collaboration between family members, children honouring their parents, etc.

Mutualism and morality

Another aspect of cooperation is mutualism. It refers to a kind of helping which not only benefits those concerned, but also enhances constructive interrelationships. Mutualism is related to morality because it is explained as willingness to do what favours recipients, in order actors to be favoured in return (Pinker, 2002). Mutualism in morality is expressed through sympathy, friendship, team-work, norm-following, convention, in and out-group coalitions.

Reciprocity and morality

Reciprocity is another aspect of morality. Moral systems are systems of circumlocutory reciprocity. They exist because confluences of interest within groups are employed to deal with conflicts of interest between groups (Alexander, 1987). Reciprocal altruism is essential and useful in man because it enables him to communicate and unveil cheats. The issue of reciprocal altruism is crucial (Trivers, 1971) because it represents not only a tendency but also a universal axiom, reinforcing moral systems in social environments to become fulfilling parts of human nature (de Waal, 1996). Reciprocal altruism refers also to the trade-off of employable acts between individuals over time. Reciprocity is exercised through trust, honesty, guilt, punishment, forgiveness, etc. Through reciprocity, humans learn how to benefit each other, as well as how to recognize and isolate cheaters in social environments.

If reciprocity does not take place between individuals, conflict likely occurs. For conflicts to be resolved three are the levels to this direction (Dorrell, 2004): morality, politics, and direct action. Morality is a station of rules operating towards resolving conflicts in the society. It is considered to be the highest level of conflict resolution. People resolve conflicts by demonstrating fairness, turn-taking, virtues-exercising – such as humility, goodness and equality -, respect each other's boundaries, and obey rules and principles through which moral values are manifested (de Waal & Luttrell, 1988; de Waal, 1992; 1996).

Hypothesis of the study

In this study there will be investigated a justice and social exchange, and a care and kin reciprocity continuum between men and women. It will be hypothesized that men score high on justice and social exchange, when confronted by moral dilemmas, whilst women score high on care and kin reciprocity. The former means that justice-oriented males demonstrate a tendency towards social exchange, whereas the latter that care-oriented females express an attitude towards kin reciprocity.

Method

Participants

Participants recruited were students from the University of East London, colleagues to the experimenter, social contacts, as well as professionals from disciplines other than psychology. Their educational background varied from students to professionals. They were 24 males and 37 females. Their mean age was 40 and the standard deviation was 10.

Design

The design was between-participant independent t-test of differences, and examined the moral orientation between men and women on justice and social exchange, and care and kin reciprocity. The DV was the scores participants rated, and the IV was sex.

Materials

Three moral dilemmas were provided to participants, followed by an individual Likert Scale questionnaire (Appendix C). Each questionnaire had a scoring range between 1 and 5, according to the Likert Scale. Moral dilemmas, questionnaires, an invitation letter (Appendix A), and a consent form (Appendix B) were all supplied on twelve A4 pages.

The moral dilemmas of the present study

Moral dilemmas were developed to investigate moral reasoning attitudes. They were made-up stories which posited moral reasoning tasks and how such tasks could affect people's decision-making. In order such moral dilemmas to be composed the experimenter took into account the issue of human interrelationships and its influence on persons' lives.

All three moral vignettes presented human dispositions the way they are experienced by individuals in everyday encounters. Moral dilemmas followed a particular structure: they tell a story; they delineate characters with a specific role in the story; they posit a moral issue or a problem; they describe reactions of the characters involved; they do not stand for or against what the actors did or should have done; they do not end up with a conclusion or a summary of the issue faced by the protagonists of the stories.

The questions/statements of moral dilemmas did not attempt to elicit a moral understanding of males and females in favour to the experimenter. Although they were made-up stories, they however tried to include aspects that make one 'liable' to opinions considered as moral. Such aspects which are included in reference to justice orientation are: *obviousness, adherence to principles, law-abiding positioning, fair play, self-limitations, order, balance and reliability among individuals, and societal obligations and rights*. On the other hand, the experimenter has also included ideas to care-based criteria such as: *emotions, responsiveness to situations, trustworthiness, compassionate demeanour, interrelatedness, close encounter with others, response to others' needs, and societal understanding*.

In parallel to the latter paragraph, and in view a continuum to be presented between justice and social exchange, and care and kin reciprocity, the experimenter included ideas in the moral dilemmas accounted for:

1. A social exchange tendency, such as *recognition of others, deference of others' values, desires and needs, interaction, reciprocation, social interaction* and *interpersonal communication*. And,
2. A kin reciprocity disposition, such as *familial interdependence, emotional investment, partiality, friendship, conflict resolution,* and *acceptance*.

All three moral dilemmas consisted of 41 questions/statements (Appendix C). From those, 21 accounted for a justice and social exchange, and 20 for a care and kin reciprocity (Appendix D).

What was being presented in these moral vignettes was the relationship between the actor(s) [the fictitious protagonist(s)] of the stories, and the recipient (the participant/respondent). The experimenter placed a considerable weight in the relationship between the actor and the recipient coming out of all three moral vignettes. This is thought to be of great importance, because in this way all moral dilemmas were presented virtuously realistic, participants to be as clear as honest as well as in association to the rational deriving from each story.

Procedure

Participants were told they will not be engaged in deception, and also that they should sign the consent form anonymously. Participants were also told that their responses to the questions/statements, accompanying the three moral dilemmas, would not be withheld, whereas not going to be misinterpreted by the experimenter. It was stressed to them

that if there was to be observed any doubt on behalf of any participant, appropriate consultation will precede prior the taking place of the study.

Although the study did not involve any physical or emotional harm, participants were asked to feel free to consult the experimenter if any of the vignettes and their questions/statements should cause them any discomfort.

If, nonetheless, participants should feel they are not satisfied and choose to withdraw from the study, they could do so at any stage of the study, as well as without prior notice. It was told to them that any data collected will be destroyed in the presence of the participant, together with the consent form. Finally, respondents were also notified that any data collected through their responses will be treated confidentially.

Participants were explained the purpose of the study; they were given an invitation letter (Appendix A), and a consent form (Appendix B), and were asked whether they would like to take part. They were also informed that any social, traditional or educational background of them will be respected.

After consent forms were collected, participants were asked to read all three moral dilemmas carefully and respond according to a five point Likert Scale rating system: 1=strongly disagree; 2=disagree; 3=neither agree nor disagree; 4=agree; 5=strongly agree (Appendix C).

Participants were provided with all available information before the inception of the study regarding the time they will need to read and respond to moral dilemmas, which will not be more than 30 minutes. Moral vignettes, notwithstanding they are fictitious, participants should consider them as everyday stories with serious implications for the individuals involved in each one of them. They were also let know that they should try to provide scores to their likeness, in view to the questions/statements following each dilemma, and also that there are no correct or wrong responses.

After completion of the experiment participants were explained that their responses will be entered to the SPSS for data analysis. After the study reached its end respondents were debriefed and thanked for their participation.

Results

Each question/statement of all three moral dilemmas was rated according to a Likert Scale scoring system from 1 to 5. Each participant's scores were identified according to the justice and social exchange, and care and kin reciprocity statements accounted for (Appendix D), and reverse rating was used (1 was reversed to 5 or otherwise; 2 was reversed to 4 or otherwise; 3 remained the same); they were all added individually, and then they were summed up. After completion, sex and age of the participants, and the raw data on justice and social exchange, and care and kin reciprocity were collated on a scoring sheet and were put into the SPSS.

Males	24	21	62	40	10
Females	37				
N	61				

Figure 1. Total number of participants, mean, SD

Total number of participants 61 (n=61); 24 males, 37 females; where 1 was designated for males and 2 for females; minimum age 21; maximum age 62; mean age X=40; SD=10.

	Males on Justice and Social Exchange	Females on Justice and Social Exchange	Males on Care and Kin Reciprocity	Females on Care and Kin Reciprocity
X	8.4	6.4	4.8	7.9
SD	6.4	7.1	7.1	7.2

Figure 2. High and low mean differences between males and females on justice and social exchange, and care and kin reciprocity reasoning

a. Males performed higher on justice and social exchange (X=8.4; SD=6.4), rather than females (X=6.4; SD=7.1).

b. Females performed higher on care and kin reciprocity (X=7.9; SD=7.2), rather than males (X=4.8; SD=7.1).

	M&F Mean Difference	t-value	95% CI	p-value	df
Justice & Social Exchange	14.9	8.5	11.4-18.4	.000	59

Figure 3. Mean differences between males and females on justice and social exchange orientation

a. The mean difference between justice and social exchange in males and females is X=14.9

b. The t-value is 8.5, meaning that males and females on scores of justice and social exchange differ significantly.

c. It is pinpointed that 95% CI for the estimated population mean difference for justice and social exchange in males and females will fall somewhere between 11.4 and 18.4

d. The p-value is .000 (.001). That means that only one chance in thousand this result is due to sampling error; in other words, highly unlikely. In assuming that the null hypothesis is true, there is 1‰ chance of finding the t-value of 8.57. The p-value is less than 0.05, implying that the result is an outcome of sampling variation.

e. The degrees of freedom are 59, i.e. (24-1)+(37-1).

	M&F Mean Difference	t-value	95% CI	p-value	df
Care & Kin reciprocity	3.2	19.6	36.6-29.9	.000	59

Figure 4. Mean differences between males and females on care and kin reciprocity orientation

a. The mean difference between care and kin reciprocity in males and females is X=33.2

b. The t-value is 19.6, meaning that males and females on scores of care and kin reciprocity differ significantly.

c. It is argued that 95% CI for the estimated population mean difference for care and kin reciprocity in males and females will fall somewhere between 36.6 and -29.90

d. The p-value is again .000 (.001). This implies that only one chance in thousand this result is due to sampling error, also highly unlikely. In the same respect, by assuming that the

null hypothesis is true, the chance to find a t-value of 19.6 is 1‰. The p-value is also less that 0.05, indicating that the result is an outcome of sampling variation.

e. The degrees of freedom are the same 59, i.e. (24-1)+(37-1)

The results according to APA format

a. (t (59)= 8.5; p<0.001)

b. (t (59)= 19.6; p<0.001)

Discussion

Explanation of results

a. From the study conducted, it is shown that the findings support the hypothesis assumed. Males have scored higher on justice and social exchange orientation compared to females; whereas females have performed higher on care and kin reciprocity compared to males. There have been noted significant differences between males and females on moral orientation. Males demonstrated a moral reasoning towards justice and social exchange (X=8.4), whilst females expressed a preferable moral reasoning towards care and kin reciprocity (X=7.9). The actual mean values were very high for males and females because the total score an individual could achieve was 205 (41 questions/statements X5) (Appendix C). If the study was to be repeated with a different sample, males would probably score again higher on justice and social exchange than females, because the confidence interval around the mean did not include zero (11.4-18.4). Also, the fact that female moral orientation on justice and social exchange was presented with a larger mean (X=6.4) than male orientation on care and kin reciprocity (X4.8) was because of the unequal number of males (n=24) and females (n=37). In this study, the population sample indicated that there were significant differences on justice and social exchange, and care and kin reciprocity reasoning between sexes.

b. High scores on justice and social exchange orientation, as well as on care and kin reciprocity indicated that participants have responded either 4 or 5. Low scores on both moral reasoning dispositions showed that respondents performed in choice of a care and kin reciprocity tendency, or vice versa. To the former, there were male participants who for instance rated the '4a' question in moral dilemma 1 (i.e. *"People who spend money not having earned themselves, could they be considered as individuals not to be trust?"*) with either 4 or 5, indicating that their response was closer to justice and social exchange. Female respondents, who rated the same item 1 or 2, indicated a care and kin reciprocity attitude instead. Participants who have scored 3 in either justice or care did not attest a clear attitude neither to justice and social exchange, nor to care and kin reciprocity.

Explaining respondents' scores on moral dilemmas

a. From the scores collected it appeared that male participants in their majority indicated a justice and social exchange orientation on moral dilemmas, whereas female participants a care and kin reciprocity disposition. Justice orientation statements coming out from moral dilemmas indicated that participants see it in a continuum to social exchange tendency, when related to others in the society, or cooperate with them. For instance, by looking at the 2a statement of moral dilemma 1 (i.e. *"Should Irene look for a job first, and then spending money for her hobbies"?*) male participants almost in total have rated it either 4 or 5, in contrast to female counterparts who mostly rated it 1 or 2. Rather obviously the above can be looked at the question 1b on the same dilemma (i.e. *"What Sophia and Claudio did can that be understood as a good deed?"*) where most female respondents rated it with 4 or 5, whilst the opposite was true for males.

b. Respondents have rated the questions/statements, referring to all dilemmas, in a way that conformed to a justice and social exchange, and care and kin reciprocity orientation. Males with high justice scores implied that a relationship between individuals, if not accompanied by a mutual respect and reciprocity, ends up in conflict, i.e. to a confrontation with cheaters who break up social contracts. Moral dilemmas presented to participants, reflected on conflicts in human interrelations, which create problems not only to the individual concerned but to society as well. In taking as an example moral dilemma 3 and question 4a (*"Is respectfulness an understanding of success in life?"*) males have rated it mostly 4, because they have considered statements 2a and 3a as not working towards care and kin reciprocity but towards justice and social exchange.

c. In the same vein, females have rated all questions/statements of all moral vignettes, according to scores high on care and kin reciprocity. Care and interest of others seem to guide females' moral reasoning. Care may be applied via tenderness and concern on what others have been through. Care is exercised mostly by females than males. This is something that the results of the present study also manifested supporting thereby the hypothesis assumed. What female respondents have also attested through their responses is that although a problem may seem apparent and with an obvious solution, most of them did not follow justice and social exchange orientation, but care and kin reciprocity instead. In using again an example from the first moral dilemma, although Irene with her behaviour, either towards her husband, or towards her sister's family was damaging her kin, she nevertheless 'enjoyed' the caring and affiliated tendency of the female participants who voted for the financial help she received, underlining the importance of care and kin reciprocity and not that of justice and social exchange. On the contrary, the opposite was true from the side of male participants who did not attest for the financial help towards Irene, implying thus a justice and social exchange orientation against what she herself had been involved to. Justice therefore was rated as a consistent and situation contingent social exchange moral reasoning for males, whereas care was not voted as such.

Insights from the findings of the study

1. Males seem to engage in moral dilemmas with a justice and social exchange disposition, whilst females with a care and kin reciprocity attitude. Males understood moral dilemmas as problems needed to be solved in a just and cooperative way, thus abhorring superficial and unjust interpretations on cheating whether coming from interrelationships or everyday activities. Females, on the other, exhibited a care perspective and a kin reciprocal attitude when it comes to identify and take a stance on moral understandings. The kin reciprocal attitude does not mean that is addressed only to family members, but to extra-family affairs as well. In relating justice to social exchange it means that people cooperate with each other to the perspective of being mutually benefited in return.
2. Social exchange and kin reciprocity attitudes are evolutionary aspects, which overall pinpoint and recapitulate the aspect of cooperation. Cooperation, in its own respect, is incorporated in the aspect of morality which functions as an all-inclusive term representing psychological attitudes and mechanisms necessary to human behaviour.
3. In relating care to kin reciprocity it means that a cooperative attitude is also needed in view family and societal values of a mutual interest and unconditional offering to be cultivated. Kin reciprocity, under an evolutionary perspective, is approached as reciprocal altruism, not only between humans, but between animals as well (Byrne, 1995; Silk, 2002). Social exchange, on the other hand, is a societal contract people accept in advance in order to

be able to cooperate and also to set aside cheaters. Social exchange can also be observed between animals (Joyce, 2006). In human societies justice and social exchange, and care and kin reciprocity interpret the moral orientation of individuality.

4. The continuum between justice and social exchange is not only argued by Kohlberg (1971; 1983; 1984), but by Tyler (1994), Masterson et al. (2000), and Freeman (2007) as well. The same is claimed for care orientation, and its relation to kin reciprocity (Rossi, 2001; Speraw & Davey, 2004; Sharp et al., 2005; Cheung et al., 2006). In other words, female participants who responded with high scores on care orientation statements implied that kin reciprocity attitudes may be channeled through care. Particularly, this can be observed in relation to the first and second moral dilemmas, which mainly refer to kin relations either between sisters, or brothers, or between the children and their parents. Justice and social exchange, and care and kin reciprocity represent a continuum which spreads in both family and societal liaisons.
5. Justice and social exchange are entertained either as interactive processes (Thibaut & Walker, 1975; Reis, 1986; Taylor & Moghaddam, 1987), or as identity-advancing routes which look to maintain competitive struggles for the benefit of individuals within group-relations (Brewer & Kramer, 1986; Tyler, 1988; Tyler & Lind, 1992). Both understandings in the continuum denote the resolution-inevitability between social balance and symbiotic relations, and between cooperation and cheating.
6. Care and kin reciprocity represent a continuum of dispositional tendencies which refer to an interpersonal upkeep, management and maintenance of relationships (Mordzierz et al., 1985; Silk, 2002; Neyer & Lang, 2003). Care and kin reciprocity do not demonstrate an account for families only, or familial liaisons, but are exercised as tendencies of mutual respect and well-being efforts unto other members of the society as well (Neyer & Lang, 2003).
7. Justice and social exchange, and care and kin reciprocity orientation in males and females interpret the issue of moral dilemmas as they can be met in everyday reality. People come across moral dilemmas all the time. Others engage in them and spend their effort to clarify meanings and interpersonal repercussions, and others just watch them from a distance, possibly afraid of dealing with them, or afraid being influenced by them. Individuals, by avoiding dilemmas, they attempt to disengage from a dominant or competing milieu via exercising a less conflicting behaviour. Individuals, by engaging themselves in moral dilemmas, try to work out cooperation and balance with others.
8. Though, male participants were less than females, male respondents argued that justice seems more prevalent than care. The latter does not mean that care is of a lesser importance in men's moral orientation, but that there are differing underlying moral requirements in males and females, as to which moral attitude is more preferable and why.
9. The issue in discussion is not to term which moral orientation is more preferable. Moral attitudes are dependent on cultural, demographic, and individual influences deriving from both the family one is raised, as well as from the society one lives (Bock, 2006; Feuchtwang, 2006; Nelson et al., 2006). Individuals in societies do very little as to change moral attitudes. Mostly, they adhere to them, and forward values and principles to next generations.
10. Moral attitudes and moral reasoning orientations are socially-bound. Socially- bound are families as well. Family and society indicate a moral thinking which is situation 'ally' and contingent to issues influencing and promoting interconnectedness and group relations. In this respect, there are no clear-cut questions or answers as what is moral, or what action characterizes a deed as moral, or whether a behaviour is moral or not. It is all down to situational experiences and how things have evolved to represent one or another moral reasoning.

11. Civilizations around the world do not comply with behaviours morally-identical. What is moral in Western societies may not be moral in Eastern societies, as well as that solutions to conflicts cannot be considered in similar fashion. To discuss moral attitudes, moral orientations, and moral preferences is an overwhelming process, which means that scores on statements can be affected as well.
12. People, by deciding on moral issues may regard morality proportionately. This in effect may mean that moral issues have not been fully understood, or that personal interpretations over social problems have prevailed. Individuals, in an everyday reality, who prefer justice and social exchange or care and kin reciprocity, could mean that they have been situation-influenced.
13. Both sexes behave towards justice and care. Justice and care are shared moral experiences in men and women. A combination of both justice and social exchange, and care and kin reciprocity can also be seen in a continuum of interpersonal relationships for societal changes. Social exchange and kin reciprocity refer to cooperation, and can be entertained in similar and dissimilar cultural backgrounds.
14. In the same respect, justice and care are two issues that derive from cooperation. It can be maintained that are more closely understood in relation to cooperation rather than any other by-product they may demonstrate, such as managing others, dealing with interpersonal relations, or exercising balance between individuals, etc. Cooperation is the precondition of the continuum between justice and social exchange and care and kin reciprocity. One who behaves justly towards others it means that one practices it under an appropriate contract in interpersonal relations. If the justice component is broken or not exercised by the individuals involved, cooperation ceases to exist and cheating appears in the forefront. The same is also true for care. If individuals do not learn to care for others, starting from their own family, that cannot be regarded as reciprocal unto other members of the society as well. Cooperation is the ultimate concern of the justice-social exchange and care-kin reciprocity continuum.
15. Evolutionary psychology considers cooperation as a foundation not only of healthy interrelationships, but also of a healthy society. To exercise cooperation it means that an individual exercises mutualism and the need one to be benefited. Mutual benefit equals to mutualism which resolves conflicts and promotes in-group and out-group dynamics within societies.
16. Cooperation is the overall continuum of every evolutionary aspect discussing morality and moral reasoning. Individuals who know how to cooperate, they know how to be just and caring. In this respect, cooperation cannot be claimed as being identified more in males than females or vice versa. As noted, cooperation can also be found in a continuum with moral attitudes and dispositions, just like social exchange and kin reciprocity is found in the realm of justice and care. To understand cooperation, is not a different issue from understanding justice and care. The more cooperation is found in moral orientations and the way individuals behave in moral reasoning terms, the more cooperation is an acclaimed beneficial aspect of mutuality amongst people's lives. And the more justice and care are found in combination and advancing terms, and not in comparison or contradiction and confrontation with one another, the more social exchange and kin reciprocity are found in continuum with personal human development and the progress of the society.

Strengths and Limitations

The present study cannot pass unnoticed of its strengths and shortcomings. The strengths of the present research relate:

1. To the fact that in the moral orientations literature of justice and care an evolutionary perspective is needed. This study discussed a continuum between justice and social exchange and care and kin reciprocity. In assuming a continuum between both, it does not mean that the one causes the other, or that they are dependent on one another. It means that an understanding of a just behaviour needs the aspect of cooperation as a continuum in human interrelationships, and that a caring tendency towards others does not only apply to family matters, but to societal demands as well.
2. To the composition of moral dilemmas, and the way they were presented to participants. All three moral dilemmas, apart from the fact that they were concerned with three different stories, their questions/statements were coming after individual headings which assisted participants to understand the story presented (Appendix C). The questions/statements of the moral dilemmas address the issue of moral reasoning in relation to understandings of conflicts in interpersonal relations. The moral vignettes addressed three conflict situations in which participants were asked to score items should also be relevant to real-life contingencies.

In line to the shortcomings – which might be seen as improving the study in a future replication –, it can be maintained that there are three points that need further attention:

1. First, it is the issue of relativist thinking provided by the Likert Scale rating system. Participants by scoring through numbers have felt that they did not utter their opinion freely and accurately – an issue that has been addressed to the experimenter by the respondents. They told the experimenter that if they were to be given some space below each question/statement, they would feel more able to integrate their responses more precisely. On the other hand, it is argued that the Likert Scale scoring system should be avoided as a functionally cumulative model, for it is not compatible with the actual process of manifesting individual views (Roberts et al., 1999). By manifesting personal views, respondents would probably think more widely about "the requirements of justice and the demands of mercy, between absolute moral principles and situation specific moral actions, or about the relationship between reason and affect" (Brabeck, 1983: 287).
2. Second, it is the issue of common questions/statements doubled in two for both justice and social exchange, and care and kin reciprocity. By presenting items individually accounting for justice, social exchange, care, and kin reciprocity, the benefit could be participants to be directed towards a justice to justice tendency, a social exchange to social exchange attitude, a care to care orientation, and a kin reciprocity to kin reciprocity disposition. In this way, the justice and care items would provide a clearer understanding, not only about the aspect of cooperation, but about how an approach to each justice, social exchange, care, and kin reciprocity combines ideas like perception of the moral issue, the difficulty to make a moral judgment, the understanding of underlying rights and values in competition with inter-group/out-group conflicts, the dominance of justice, compliance through care, etc.
3. Another improvement of the study should refer to the sample of the participants (24 males and 37 females), which could be larger and perhaps equal in numbers – although the experimenter has given out the moral dilemmas to eighty participants (40 males/40 females). The sample could be increased to 100 males and 100 females at least, so the results regarding high and low scores to be better extracted. Also, social exchange and kin reciprocity moral dilemmas could also be individually composed and given to participants, together with those of the justice and care orientation. The former means that participants would be more accurate with their responses on social exchange and kin mutualism, whilst the latter that data would be richer than the ones collected.

Conclusion

Moral reasoning tasks play an unequivocal part in human life. Individuals face dilemmas which posit moral questions people are asked to accept or discard. In this way, individuals either express their ideas about how a moral task should be handled, or how such a task may unveil people's beliefs regarding concerns they may have when deciding whether to do or not to do something.

The understanding and experience of moral reasoning in people's lives refers to developmental stages which were laid down first by Piaget and later by Kohlberg. Gilligan, a former colleague of Kohlberg's, though she accepted his ideas she nevertheless considered them as one-sided, because Kohlberg did not include women in his considerations. For Gilligan, women score high on care when confronted by moral dilemmas, whilst men score high on justice to Kohlberg's theorization. However, studies have shown that men and women score both on justice and care, as well as that low scores on both orientations discuss the opposite as true, concluding that moral dilemmas are situation specific and reality contingent.

The present study was concerned with three moral dilemmas, each one followed by questions/statements, asking participants to respond by employing a Likert Scale rating system. Male participants on those dilemmas have scored high on justice and social exchange, whereas female ones scored high on care and kin reciprocity. Both sexes' high scores support the hypothesis assumed, i.e. that males score high on justice and social exchange, while females score high on care and kin reciprocity. In the results there was also found a significant difference between the means of both coupled orientations of males and females.

However, to claim that males score only on justice and social exchange, or females on care and kin reciprocity is not true. Both sexes are found in combining justice and social exchange, and care and kin reciprocity in their lives, for both moral orientations are shared experiences in men and women. This has also been shown by the low scores received from males and females on justice and social exchange and care and kin reciprocity. Males who have scored low on justice and social exchange demonstrated a care and kin reciprocity orientation, and females who scored low on care and kin reciprocity exhibited a justice and social exchange reasoning. To that extent, there had been referred to examples of items which argue for the above.

On the other hand, justice reasoning demonstrates a continuum towards social exchange, and care orientation exhibits a continuum towards kin reciprocity. This is shown not only in relation to the discussion both continua were put through, but also in relation to the understanding of justice which implies cooperation for mutual benefit, whilst that of care refers to a reciprocal behaviour towards others.

In evolutionary psychology terms, cooperation is the prime foundation of every human preoccupation. Social exchange and kin reciprocity spring from cooperation. The same applies however for justice and care. Just and caring behaviour assume that cooperation between individuals is in place. The bond between justice and care and the continuum with social exchange and kin reciprocity is exercised only through cooperation. Next to this, cooperation proves to be a continuum in itself that includes many evolutionary perspectives, which of all above is, individuals to be mutually benefited. The point to be underlined is that in evolutionary terms there is no such issue as a generalised morality. To this understanding, it can be argued that perhaps Kohlberg and Gilligan were both

right by discussing justice and care as two psychological dispositions that are included in morality; a term which is also seen as a catch-all definition for cooperation, kin selection, mutualism, conflict resolution, etc. Social exchange and kin reciprocity are included in this evolutionary framework, whereas also found in a continuum with justice and care.

The study had also its strengths and shortcomings, which on the one hand referred to a moral reasoning evolutionary perspective and the structure of moral vignettes, and on the other, to individual items of justice, social exchange, care, and kin reciprocity. Strengths provided an overall understanding of the relation between justice and social exchange and care and kin reciprocity, whilst shortcomings could mean an improvement to the study, by including comprehensions of moral reasoning in a detailed way.

This study could also be improved by composing and giving out to participants moral dilemmas individually representing social exchange and kin reciprocity reasoning, such as moral dilemmas with a respective justice and care orientation; on the other hand, instead of using a Likert Scale scoring system perhaps it would be more precise to let participants developing their answers in written form; as well as by increasing the number of them in regard to their sex, so the data collected to be more accurate.

Through the present study, it was shown that justice and care are aspects that do not only refer to a family framework, but also to the development of the society. Justice and care are aspects of utmost importance, and dilemmas refer to moral reasoning tasks in which people engage themselves everyday. People exercise justice and care in their interrelationships. Justice is seen as a process towards societal balance, and care as an upkeep of relationships, and also an offering of help to those in need. Both justice and care are customary morals which individuals practice in every society irrespective of differences in culture, tradition, mores or ethical principles. The same is for social exchange and kin reciprocity which represent a continuum between justice and care ensuing from the evolutionary aspect of cooperation.

The study conducted, supported the hypothesis laid in the introduction by presenting males high on justice and social exchange scores and females high on care and kin reciprocity performance. The continuum existing between justice and social exchange, and care and kin reciprocity addresses the importance of cooperation in people's lives and whereabouts. This continuum attests also that familial and societal needs are satisfied when individuals progress towards mutual benefit; when they set aside cheaters; and when care for others is regarded through balancing interrelations.

References

Alexander. R. (1987). The Biology of Moral Systems. Hawthorne: Aldine de Gruyter.

Aristotle (340BC). Nichomachean Ethics.

Barrett L., Dunbar R., & Lycett J. (2002). Human Evolutionary Psychology. New York: Palgrave Macmillan.

Baumrind, D. (1986). Sex differences in moral reasoning: Response to Walker's (1984) conclusion that there are none. *Child development, 57*(2)*,* 511-521.

Bock, T. (2006). A consideration of culture in moral theme comprehension: Comparing Native and American Students. *Journal of Moral Education, 35*(1), 71-87.

Brabeck, M. (1983). Moral Judgement: Theory and research on differences between males and females. *Developmental Review, 3,* 274-291.

Brewer, M. B., & Kramer, R. (1986). Choice behaviour in social dilemmas: Effects of social identity, group size, and decision-making. *Journal of Personality and Social Psychology, 50,* 543-549.

Broom, D. M. (2003). The Evolution of Morality and Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Bussey, K. & Maughan, B. (1982). Gender differences in moral reasoning. *Journal of Personality and Social Psychology, 42,* 701-706.

Byrne, R. (1995). The thinking Ape: Evolutionary Origins of Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans. Oxford: Clarendon Press.

Cheung, C-Ki., Kwan, A., Yui-huen, N., & Sik H. (2006). Impacts of filial piety on preference for kinship versus public care. *Journal of Community Psychology 34(5),* 617-634.

Chisholm, J. S. (1999). Death, Hope and Sex: Steps to an Evolutionary Ecology of Mind and Morality. Cambridge: Cambridge University Press.

Cosmides, L. (1989). The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason Selection Task. *Cognition, 31,* 187-276.

Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). Cognitive adaptations for social exchange. In J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (Eds.), The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture (pp. 163-228). Oxford: Oxford University Press.

Crandall, C. S., Tsang, J., Goldman, S., & Pennington, J. T. (1999). Newsworthy moral dilemmas: Justice, caring, and gender. Sex Roles: *A Journal of Research, 40,* 187-209.

Curry, O. (2005). Morality as Natural History. Ph.D thesis, University of London.

De Waal, F. M. B. (1992): The chimpanzee's sense of social regularity and its relation to the human sense of justice. In R. Masters & M. Gruter (Eds.), The Sense of Justice. Sage.

De Waal, F. M. B. (1996). Good Natured. Cambridge: Cambridge University Press.

De Waal, F. M. B., & Luttrell, L. (1988). Mechanisms of social reciprocity in three primate species: Symmetrical relationship characteristics or cognition. *Ethology and Sociobiology, 9,* 101-118.

Dorrell, P. (2004). The Three levels of conflict resolution: Morality, Politics and Direct Action (retrieved from the author's website: htt://www.1729.com/wiki/ThreeLevelsOfConflict
Resolution.html).

Feuchtwang, S. (2006). Between Civilizations: One side of a Dialogue. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture, 12*(1)*,* 79-94.

Gallanter, M. (1978). The "relief effect": A sociobiological model for neurotic distress and large-group therapy. *American Journal of Psychiatry, 135,* 588.

Gilligan, C. (1977). In a different voice: Women's conception of the self and morality. *Harvard Education Review, 47*(4)*,* 481-517.

Gilligan, C. (1988). Two moral orientations: Gender differences and similarities. *Merrill-Palmer Quarterly, 34,* 223-237.

Gilligan C., Langdale, S., Lyons, N., & Murphy, M. (1982). The contribution of women's thought to developmental theory: The elimination of sex bias in moral development research and education. *Final Report: National Institute of Education*.

Gilligan, C., Lyons, P. N., & Hammer, J. T. (1990). Making Connections. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998). Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press.

Ford, M. R., & Lowery, C. R. (1986). Gender differences in moral reasoning: A comparison of the use of justice and care orientations. *Journal of Personality and Social Psychology, vol. 50*(4)*,* 777-783.

Freeman, S. (2007). Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy. Oxford University Press: New York.

Haan, N. (1975). Hypothetical and actual moral reasoning in a situation of civil disobedience. *Journal of Personality and Social Psychology, 32,* 255-270.

Hayes, R. L. (1991). Group work and the teaching of ethics. *Journal for Specialists in Group Work, 16,* 24-31.

Hayes, R. L. (1994). The Legacy of Lawrence Kohlberg: Implications for Counselling and Human Development. *Journal of Counselling & Development, 72,* 261-265.

Holstein, C. B. (1976). Irreversible, stepwise sequence in the development of moral judgment: A longitudinal study of males and females. *Child Development, 47,* 51-61.
Hunsberger, B. (1995). Religion and prejudice: The role of religious fundamentalism, quest, and right-wing authoritarianism. *Journal of Social Issues, 51*(2)*,* 113-129.
Joyce, R. (2006). The Evolution of Morality. Cambridge, MA: The MIT Press.
Kegan, R. (1982). The evolving self. Cambridge: Cambridge University Press.
Kirkpatrick, L. A. (1999). Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality. *Journal of Personality, 67*(6)*,* 921-952.
Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialisation. In T. Mischel (Ed.), Cognitive Development and Epistemology (pp. 151-235). New York: Academic Press.
Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. In T. Mischel (Ed.), Cognitive Development and Epistemology. New York: Academic Press.
Kohlberg, L. (1984). Essays on Moral Development: The psychology of moral development (vol. II). San Francisco: Harper and Row.
Kohlberg, L., & Hersh, R. H. (2001). Moral development: A review of the theory. *XVI (2),* 53-59.
Kohlberg, L., Levine, C., & Hewer, A. (1983). Moral stages: A current reformulation and response to critics. Basel: Krager.
Langdale, S. (1980). Conceptions of morality in developmental psychology: Is there more than justice? Unpublished manuscript: Harvard University Press.
Masterson, S. S., Lewis, K., Goldman, M. B., & Taylor, M. S. (2000). Integrating justice and social exchange: The differing effects of fair procedures and treatment on work relationships. *Academy of Management Journal 4,* 738-748.
Mordzierz, G. J., Greenblatt, R. L., & Thatcher, A. A. (1985). The kinship and clinical relevance of the double bind to Adlerian theory and practice. *Individual Psychology: Journal of Adlerian Theory, Research & Practice, 41*(4)*,* 453-460.
Nelson, M. R., Brunel, F. F., & Supphellen, M. (2006). Effects of Culture, Gender, and Moral Obligations on Responses to Charity Advertising Across Masculine and Feminine Cultures. *Journal of Consumer Psychology, 16*(1)*,* 45-56.
Neyer, F. J., & Lang, F. R. (2003). Blood is thicker than water: Kinship orientation across adulthood. *Journal of Personality and Social Psychology, 84*(2)*,* 310-321.
Nichols, S. (2004). Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment. Oxford: Oxford University Press.
Peters, R. G. (1971). Moral development: A plea for pluralism. In T. Mischel (Ed.), Cognitive development and epistemology. New York: Academic Press.
Piaget, J. (1932). The Moral Judgment of the Child. London: Kegan Paul.
Pinker, S. (1997). How the mind works. New York: W. W. Norton & Co.
Pinker, S. (2002). The Blank Slate. London: Penguin Books.
Planalp, S. (1999). Communicating Emotion: Social, Moral and Cultural Processes. Cambridge: Cambridge University Press.
Poppen, P. J. (1974). The development of sex differences in moral judgment for college males and females. *Dissertation Abstracts International, 35*(2-B)*,* 1108.
Pratt M. W., & Royer, J. M. (1982). When rights and responsibilities don't mix: Sex and sex-role patterns in moral judgment orientation. *Canadian Journal of Behavioural Science, 14,* 190-214.
Reis, A. T. (1986). The nature of the justice motive. In J. C. Masters & W. P. Smith (Eds.), Social comparison, social justice, and relative deprivation (pp. 131-150). Hilsdale, NJ: Erlbaum.
Roberts, S. J., Laughlin, E. J., & Wedell, H. D. (1999). Validity issues in the Likert and Thurstone approaches to attitude measurement. *Educational and Psychological Measurement, 59(2),* 211-233.
Rossi, S. A. (Ed.) (2001). Caring and Doing for Others: Social responsibility in the Domains of Family, Work, and Community. University of Chicago Press: Chicago.
Rottschaefer, W. A. (1998). The Biology and Psychology of Moral Agency. Cambridge: Cambridge University Press.

Sharp, S. P., McGowan, A., & Wood, M. J. (2005): Learned kin recognition cues in a social bird. *Nature, 434*(7037)*,* 1127-1130.
Silk, J. B. (2002). Kin selection in Primate Groups. *International Journal of Primatology, 23*(4)*,* 849-875.
Simpson, E. L. (1974). Moral development research: A case of scientific cultural bias. *Human Development, 17*(4)*,* pp. 81-106.
Speraw, S., & Davey, D. (2004). The tending instinct: How nurturing is essential to who are we and how we live. *Issues on Mental Health Nursing, 25*(7)*,* 747-749.
Taylor, D. M., & Moghaddam, F. M. (1987). Theories of intergroup relations. New York: Praeger.
Thibaut, J., Walker, L. (1975). Procedural justice: A psychological analysis. Hilsdale, NJ: Erlbaum.
Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology, 46,* 35-57.
Tyler, R. T. (1988). What is procedural justice?: Criteria used by citizens to assess the fairness of legal procedures. *Law and Society Review, 22,* 301-355.
Tyler, R. T. (1994). Psychological models of the justice motive: Antecedents of distributive and procedural justice. *Journal of Personality and Social Psychology 67*(5)*,* 850-863.
Tyler, T. R., & Lind, E. A. (1992). A relational model of authority in groups. In M. P. Zanna (Ed.), Advances in experimental social psychology, vol. 25 (pp. 115-191). San Diego, CA: Academic Press.
Van den Bergh, P. L. (1975). Man in society: A biosocial view. New York: Elsevier.
Van den Bergh, P. L. (1981). The ethnic phenomenon. New York: Elsevier.
Walker, L. (1984). Sex differences in the development of moral reasoning: A critical review. *Child Development, 55,* 677-691.
Walker, L. (1986). Sex differences in the development of moral reasoning: A rejoinder to Baumrind. *Child development, 57*(2)*,* 522-526.
Wenegrat, B. (1990). The divine archetype: The sociobiology and psychology of religion. Lexington, MA: Lexington Books.

Appendices

Appendix A: Invitation Letter

Dear Participant,

The study to be taken place is concerned with the completion of three moral dilemmas together with the equivalent questions/statements that accompany them. You will not be asked to provide your name. Through the questionnaire/statements provided you will be kindly asked to give Likert Scale ratings that apply to your personal understanding; in no case you will be asked to please the experimenter.

That which will be looked through all three moral dilemmas is to measure the differences between people regarding their responses in moral reasoning tasks. You won't meet any discomfort in relation to the moral dilemmas provided, since they are made-up stories. However, if you think there is any relation regarding personal experiences, this should be considered as accidental and not applicable to anyone personally or interpersonally.

You will be asked to respond the questionnaire/statements clearly, and to the best of your knowledge and apprehension. Finally, the data taken from your responses will be collected anonymously.

If you feel happy to take part, please sign the consent form, detach it from the invitation letter and submit it please to the experimenter.

Thank you very much in advance for your participation in my study.

Dr George Varvatsoulias

Appendix B: Consent Letter

Please read the following information carefully and before you sign this form please ask questions you may have about the study you are about to participate.

Age:
Sex: M / F (please delete as appropriate)
Educational background:

I (the undersigned) fully understand the nature of the study, and the way it has been explained to me by the experimenter. My participation in the study is voluntary; I was explained exactly what I need to do and that at any time, for whatever reason, I may withdraw from the study without prior notice. I am also aware that any responses that I will give in this study will remain confidential, will not be presented or discussed with any third party, and that will not be used for any other purpose that is unrelated to the study. I understand that any responses collected from me will be employed according to the needs of the present study. I also understand that after my participation, I will be debriefed by the experimenter and that if any other question that I may have after the study the experimenter will be able to answer it.

Signed_____Date_____(Participant)

Signed_____Date_____(Experimenter)

Appendix C: Dilemma 1

1. Irene, aged 38, was married to John, aged 45. In the 12 years of marriage, their relationship was not an easy one. Irene did not work, or when she worked that was only occasionally. Irene's passion was to buy antiques, although she had never enough money to do it. Irene, in order to satisfy her passion with antiques, fabricated John's signature and applied for a credit card. With her new buys she was unable to pay the Bank back, and she was found with a debt of £10.000. The Bank had sent its solicitor notifying her that within a month she had to pay the whole amount, otherwise the case would be sent to court. Irene did not tell anything to John about this, either, because, he would feel happy seeing his wife at court, or she was afraid she would be thrown off their residence. Irene explained her situation to her older sister Sophia. Sophia told the story to her husband, Claudio, who in the first place did not want to help Irene, because of her continuous pathological regression into buying things. However, they have both decided to help her financially, lending her the entire amount of £10.000, although that sum belonged to their daughter Katia who was having severe learning difficulties. Sophia and Claudio, albeit they loaned that money to Irene, they thought they pushed her to become more attached to her passion, since the money paid did not touch her pocket.

a. Irene likes buying antiques, but she doesn't work! Instead, she has got a credit card and spends money that way!

1a. Should Irene be allowed to spend money she did not earn herself?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2a. Should Irene look for a job first, and then spending money for her hobbies?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3a. Should Irene be looking after her relationship with her husband, instead of outfitting her house of antiques?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

4a. People who spend money not having earned themselves, could they be considered as individuals not to be trust

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

b. Sophia and Claudio helped Irene financially, although the money belonged to their daughter Katia, who had severe learning difficulties!

1b. What Sophia and Claudio did can that be understood as a good deed?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2b. The money Sophia and Claudio gave to Irene belonged to the couple's daughter, a person with severe learning difficulties! Should Sophia and Claudio have helped Irene, although they had an underprivileged member in their family?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3b. Should Sophia and Claudio refuse give Irene the amount she owed?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

c.Irene's marriage to John was at stake!

1c. Although Irene's marriage was not balanced, should she have talked to John about her debt?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2c. Should Irene have taken a good care of her husband, and thus of her marriage, instead of damaging her relationship?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

d. Would you help others in debt?

1d. Would you help them because you care for them?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2d. Would you help them because it is for the betterment of the society?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3d. Those who owe money, because they wanted to have fun in life, or looking for ways to overcome their personal problems, should they be let to suffer?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

Dilemma 2

2. Nick in his late 80's lost his wife Karin, aged 70, with whom he had a successful marriage for 52 years and three sons. Their first son, Mark, aged 40 left home since he was 17, and only occasionally visited his parents' home. Their second son, Mike, aged 38 was living locally. He just recently left his parents' home, because he got married. Their third son, Paul, aged 30 had never left neither the home of his parents, nor the town they lived. Nick's wife, Karin, was psychologically depending on Paul, and she did not want him to leave from her, actually saying that 'Paul was her only son who did not abandon her, like the other two'. After the death of their mother, Paul thought of going away, finding his luck in life, and meeting new acquaintances. However, Nick, his father, asked him to stay at home. Nick told him he was afraid to be left alone, especially after Karin's death, and promised to Paul that after he passes away, the home and a serious amount of money would automatically become his own. Paul thought of his father's proposal and decided to stay, hoping that one day his financial worries will come to a fruitful end.

a. Nick and Karin had a good and balanced marriage

1a. Is a good and balanced marriage a foundation for a secure attachment between the couple?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2a. Is a healthy marriage a foundation for a secure society?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

b. Their first two sons, Mark and Mike had left home to start a new life!

1b. Some parents are attached to their children, to the effect to feel abandoned when they leave home!

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2b. Should families have had a better bond between their members, and also embers of families that have left home should keep in touch with their parents?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3b. The understanding of familial interdependence is a bond in itself, and not something that is being imposed by societal values!

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

c. Nick asked from his third son Paul to stay with him, in exchange to inherit the house of his parents!

1c. Does Nick's proposal to Paul appear reasonable to you?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2c. Was Nick's idea a matter of care for his son?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3c. Was Nick's idea a matter of dependence on his son?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

4c. What did Paul do, in exchange to inherit the house and a good sum of money, was a thoughtful idea?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

5c. Was it proper for Nick to promise the house to Paul?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

6c. Should Paul inherit the house after their father's death, as well as not passing the shares of the lot to his other brothers?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

Dilemma 3

Alex was a clerk of a high post working for a worldwide famous company. He was good, very honoured, and respectful gentleman, whom not only his superiors but also the staff of the company liked a lot. His boss, Carl, was very proud of him. Alex was married to Iona, a young, beautiful and very attractive blonde. Iona was supporting Alex very much and their marriage had been proved successful. One day, Alex and Iona, invited Alex's boss, Carl, at home for dinner.

Alex's boss, Carl, was in his late 60's and there would be not long time for him to retire. Alex would like to become his successor in the company, which was something that Carl would not like it, since he tried to allocate that post for his son Andrew, who was the chief of staff in the same company. Carl had never met before with Alex's wife, Iona, and when he met her he fell in love, asking her to go for a drink, inviting her at his place, etc. Alex knew nothing about it. Iona revealed to Alex Carl's advancements, and she affirmed him she would never be unfaithful to her husband. However, she asked him if he would agree to become Carl's mistress for the time being, in order to help her husband to take Carl's post after he retires. In this way, she argued, it would be easier to put aside Carl's Son, Andrew, whose aims for the same post were more than obvious. Alex gave her the green light and Iona became his boss's mistress.

a. Alex was a respectful gentleman working for a well known firm!

1a. Alex has been respectful in his job because he liked it!

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2a. Alex has been respectful in his job because he wants to get promoted!

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3a. Alex has been respectful in his job because he had rivals who would ask for an opportunity to replace him!

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

4a. Is respectfulness an understanding of success in life?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

b. Alex had a successful marriage to Iona!

1b. Did Iona feel secure next to Alex's high post in the firm, as well as to his great amount of salary?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2b. Is a good job a firm foundation for a successful marriage?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

c. Alex's boss, Carl, although he respected and honoured Alex's important contribution to the company, he nevertheless wanted to be succeeded by his son Andrew!

1c. Is it proper the succession to a job to become a family affair?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2c. Why Carl wished better to be succeeded by his son Andrew? Could that be a matter of insecurity against Alex?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3c. Why Carl wished better to be succeeded by his son Andrew? Could that be a matter that his son Andrew would be thrown off the company one day?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

d. Both Alex and Iona invited Carl, Alex's boss, for dinner!

1d. Could be the invitation for dinner, an invitation to an example of a 'successful marriage'?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2d. One to be invited to another's house, could that be interpreted as an open invitation about knowing each other better?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

e. Carl liked Alex's wife Iona and started taking advances on her!

1e. Is it a matter of respect to his colleague, that Carl took advantage of Iona's beauty to have an affair with her?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2e. Could Carl's reaction towards Iona be understood as an unfulfilled passion?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3e. Do you think sometimes sex preferences are proved more powerful than human interrelationships?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

f. Alex and Iona decided that for the sake of Alex's chance to get promoted, Iona should become Carl's mistress!

1f. The couple's decision to allow Carl have an affair with Alex's wife, could be explained as something that proves that career comes first in one's life?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

2f. Should Alex lose his countenance by the decision of his wife to help him to take the post with indecent means?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

3f. Should Alex thank his wife instead, for 'offering' herself for the sake of her husband's career?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

4f. Could someone argue that 'the end justifies the means', and so there are things in life that can be allowed in view to a better tomorrow?

1	2	3	4	5
Strongly disagree	Disagree	Neither agree nor disagree	Agree	Strongly agree

Appendix D: Justice and social exchange questions/statements

Moral dilemma 1

1a. Should Irene be allowed to spend money she did not earn herself?
2a. Should Irene look for a job first, and then spending money for her hobbies?
4a. People who spend money not having earned themselves, could they be considered as individuals not to be trust?
3b. Should Sophia and Claudio refuse give Irene the amount she owed?
2d. Would you help them because it is for the betterment of the society?
3d. Those who owe money, because they wanted to have fun in life, or looking for ways to overcome their personal problems, should they be let to suffer?

Moral dilemma 2

1c. Does Nick's proposal to Paul appear reasonable to you?
4c. What did Paul do, in exchange to inherit the house and a good sum of money, was a thoughtful idea?
5c. Was it proper for Nick to promise the house to Paul?

6c. Should Paul inherit the house after their father's death, as well not passing the shares of the lot to his other brothers?

Moral dilemma 3

2a. Alex has been respectful in his job because he wants to get promoted!
3a. Alex has been respectful in his job because he had rivals who would ask for an opportunity to replace him!
4a. Is respectfulness an understanding of success in life?
2b. Is a good job a firm foundation for a successful marriage?
1c. Is it proper the succession to a job to become a family affair?
2c. Why Carl wished better to be succeeded by his son Andrew? Could that be a matter of insecurity against Alex?
3c. Why Carl wished better to be succeeded by his son Andrew? Could that be a matter that his son Andrew would be thrown off the company one day?
1e. Is it a matter of respect to his colleague, that Carl took advantage of Iona's beauty to have an affair with her?
1f. The couple's decision to allow Carl have an affair with Alex's wife, could be explained as something that proved that career comes first in one's life?
2f. Should Alex lose his countenance by the decision of his wife to help him to take the post with indecent means?
4f. Could someone argue that the 'end justifies the means', and so there are things in life that can allowed in view to a better tomorrow?

Care and kin reciprocity questions/statements

Moral dilemma 1

3a. Should Irene be looking after her relationship with her husband, instead of outfitting her house of antiques?
1b. What Sophia and Claudio did can that be understood as a good deed?
2b. The money Sophia and Claudio gave to Irene belonged to the couple's daughter, a person with severe learning difficulties! Should Sophia and Claudio have helped Irene, although they had an underprivileged member in their family?
1c. Although Irene's marriage was not balanced, should she have talked to John about her debt?
2c. Should Irene have taken a good care of her husband, and thus of her marriage, instead of damaging her relationship?
1d. Would

Moral dilemma 2

1a. Is a good and balanced marriage a foundation for a secure attachment between the couple?
2a. Is a healthy marriage a foundation for a secure society?
1b. Some parents are attached to their children, to the effect to feel abandoned when they leave home!
2b. Should families have a better bond between their members, and also members of families that have left home should keep in touch with their parents?
3b. The understanding of familial interdependence is a bond in itself, and not something that is being imposed by societal values!
2c. Was Nick's iAlex has been respectful in his job because he liked it!
1b. Did Iona feel secure next to Ale's high post in the firm, as well as to his great amount of salary?
1d. Could be the invitation for dinner, an invitation to an example of a 'successful marriage'?
2d. One to be invited to another's house, could that be interpreted as an open invitation about knowing each other better?
2e. Could Carl's reaction towards Iona be understood as an unfulfilled passion?
3e. Do you think sometimes sex preferences are proved more powerful than human interrelationships?
3f. Should Alex thank his wife instead, for 'offering' herself for the sake of her husband's career?

Philotheos 12 (2012) 184-194

Frano Prcela
Institut M.-D. Chenu, Berlin

Croatian Intellectuals

Caught between Life for an Idea and Life from an Idea?

My first encounter with the notion, or better said, the phenomenon known as an *Intellectual* was in middle school. In fact, at the time, no one shed any light on the role or goal, or, for that matter, offered any sort of, if not definition, then at least some sort of description of the "Intellectual mission." At that time, one would simply say: "He is an Intellectual!" What is more, they might add: "He is a Croatian Intellectual!" That served not only as a compliment to the respective person, but also as an expression that designated his particular program. If one did speak of them, then, in the main, the conversation was tied to a specific person. What is more, it was tied to a very specific act or effort engaged in by some contemporary who was certainly "inaccessible"—especially to me, a middle-schooler.

It was the early part of the 80's when they were spoken of behind carefully shut doors and darkened windows. I stored away what was said about those men with deep veneration. With the enthusiasm of youth, I marveled at their courage and suffering because of their "forbidden engagement" and their public opposition to the dictates of the regime! Nonetheless, I further failed to discern exactly what it was that constituted an Intellectual effort in their endeavors. Similar behavior or moves could just as easily have been carried out by any citizen of our homeland chained in red—a citizen who had limited, or barely any education—even a student or grade school pupil. Indeed, there were just such instances!

I continued to think that way until I went abroad to study in the last half of the 80's, and until I had the opportunity to read a few biographies of those men who were still incarcerated in Communist prisons, or who were condemned to the exclusive privacy of their own dismal intellectual prison—without the means to work or even to survive. Subsequently, I comprehended that at that time, Croatian Intellectuals were men who not only wrote or made public statements, but that they were fully aware of the far-reaching consequences of their actions—actions taken for the common good (mostly in the national interest). These were men who were prepared to expose themselves and their entire family to suffering and sacrifice. In a word, they were prepared in the name of Truth and higher ideals, and in the face of obvious sacrifice, to publicly say or write that which was strictly "forbidden."

I. What Constitutes an Intellectual?

The question arises: "What constitutes an Intellectual today?" Even before we pose that question, it is necessary that we clarify an obvious case of imprecision: Who exactly is

an Intellectual? Does a definition of him exist; a description of his work; a framework for his mission?

The concept, as such, is made use of in everyday speech as though it existed from all time, yet, if one may say, it only saw its start in public use in the 19th century. Without the intent of offering a historical overview of the role of an Intellectual which, as such, always existed in European discourse, it must be said that it appeared in its widest use in light of the "Dreyfus affair." Writers such as Emile Zola, Marcel Proust, and others raised their voices at the end of the 19th century and spoke on behalf of freeing the wrongly accused Colonel Alfred Dreyfus. Such actual intervention in French political discourse is the public origin, one might say the birthplace of the engaged modern Intellectual.

In connection with the engagement of the above French writers as well as some Croatian authors, poets, and others during the time of the "Croatian Spring," [The 1970'] for example, it is necessary to note that we do not remember them primarily as Intellectuals, but rather as writers who publicly stated their views, beliefs, and the like at a particular point in time despite societal obstacles. Actually, our conversation about Intellectuals is never one from the perspective of history; rather, the Intellectual is always one who is contemporary. They never refer to themselves as Intellectuals. That epithet is ascribed to them by others. What is more, the Intellectual does not stand distinct as an individual; rather, he stands as a collective, as a group.

A given and accepted definition of an Intellectual not only does not exist but, by the very nature of the thing, it would seem, is not even possible, hence, the number of Intellectuals is as encompassing as is the choice of various definitions of them. Nonetheless, within a given framework, we can assert that we are speaking of men who dedicate their entire lives to contemplating universal values in the widest sense. We can also say that other men do so as well; however, the difference is that Intellectuals do so professionally and (in the best of circumstances) are, in the main, not "tied" to any institution whatsoever. In fact, Intellectuals, one might say, are really the first "globalists" who see their field of contemplation as being the entire world as well as the values that hold the world together. Despite the fact that the world serves as their stage, their concrete point of engagement is normally local in nature.

It is clear that Intellectuals endeavor to stress that which is particular whenever they make public assertions, that is, they leave global engagement to the so-called "Samaritan globetrotters." Judging overall, it seems that the general goal for the first is the wholeness of Truth, while the second group stresses the cause of Justice, that is, the correction of injustice. In the main, the focus and stand and general engagement of particular interests in recent times has divided the Intellectuals into those of the left and the right. (This became apparent, for instance, in the argument between American and European Intellectuals directly prior to the war in Iraq.) This, of course, by the very nature of their calling, places them in contradiction.

In the first place, their Intellectual *habitus* does not define their talent or their express capabilities in speaking or writing, their interpretation of reality, or their pioneering stand, when substantial societal themes are at issue. Not at all. That would make of them little more than experts, that is, media specialists for every sort of social conflagration. Intellectuals are unique by virtue of the autonomy of their action and, above all, by virtue of their consistent responsibility toward truthfulness and the Truth. Prior to express-

ing their views, they do not calculate media damage to themselves because of some so-called precedent. In some way, they themselves actually are a social precedent!

Patient investigation, persistent work, solitary contemplation, public enlightenment, imaginative expertise, or the status of some sort of "secular clergyman"—none of these make one an Intellectual—or at least, not wholly. In other words, Intellectuals are all of the above plus an autonomous stand and moral evaluation of public obstacles despite, and at the expense of their own personal interests. For this very reason, an Intellectual always finds himself before a crossroad—the first fork of the crossroad encompasses a choice to be made: to live with a feeling of helplessness, and, by that very fact, a feeling of marginality, or to become part of the "establishment" and thereby become part of the institutions of politics, economy, culture, or even science. Meanwhile, the nature of the second fork in the road is, in principle, of even more significance than the first, that is, the decision to align oneself or to remain isolated; therefore, between silence and discourse.

Regardless of what stand they take, Intellectuals are always seen as traitors by one of the sides. The question arises: have today's Intellectuals become part of the camp of silence or betrayal? It would seem they have opted for resignation! In what manner?

II. The State of Hopelessness Among Intellectuals

From the start, let it be said that this is in no way an attempt to defame the faith, or even the sure proof of the "atheism" of Intellectuals—hence, it is in no way an exposition of the moral state of their soul and spirit, and even less a moral diagnosis of contemporary Intellectuals!

In light of the uncertainty as to where to place today's Intellectual and the question as to whether he fell into silence or took refuge in "betrayal," the post-modern Intellectual opted for a third choice—for hopelessness (atheism). Admittedly, not an insignificant number of them did opt for "betrayal" by leaving their solitude and integrating themselves into (party) politics. In this context, it is fair to wonder if such men ever were truly Intellectuals, or simply waiting for an opportune moment to (finally) become political shakers and movers, to fully cross over to the side of their (conditionally said) greatest opponent: they therefore ceased to be silent and betrayed their mission. Or, did they simply cease to be silent?! And, as a third possibility, we can also interpret their action as having betrayed their mission precisely through their silence.

Nonetheless, the greatest number of Intellectuals decided on the position that says: "Nothing can be done about this!"—that is, "There is nothing I can do to change the situation!" One such sentence, or what is worse, such a hopeless position (often comprised of a certain amount of cynicism) is altogether defeatist in nature. Unfortunately, this is the stand taken most frequently today—in no way peculiar to Intellectuals only. Such a stand denies any sort of meaning to life and thereby denies God Himself. The turn of mind that says: "Nothing can be done," makes friendship and connection to others impossible as well as love itself. Such a frame of mind includes the impossibility of a fundamental love of God as well. This supposed lack of power is nothing more than "common atheism" that remains silent.

The test put before us in situations that are deemed to be hopeless is even more difficult to pass when you find yourself not to be part of a trend, or when you expose yourself to professional or personal danger because you have taken up the cause of the common good. Such sighs of despondency and powerlessness and their accompanying

feeling of hopelessness are a negation of the meaning of life, and, therefore, are much more than simple laziness. In the end, it is not expected that Intellectuals (or, for that matter any other calling or mission) change the world because they are seen to be "super capable" or suitable to do so. What is rightfully expected of Intellectuals is that they publicly assist in naming difficulties, phenomenon, and so-called hopeless situations by their true name—and that, in fact, is the very start toward a solution to the problems facing society. Without a doubt, the present inflation of words and the emptiness in speech—the boisterous promises and the general reduction of language to the banal—most certainly seem to justify taking one's own sense of powerlessness as one's travel companion as well as reducing one's intellectual engagement to little more than a despondent shrug of the shoulders.

For all of that, such dejectedness causes incalculable consequences for the Intellectuals themselves. Not only is the impression and belief created that any sort of intellectual engagement is superfluous, but all of this also opens the door to conformism. In the end, the destructive power of one's own surroundings all too often also creates very active advocates of the skeptical view among Intellectuals themselves.

III. The Church and Intellectuals

It would seem that the relationship between the Church and Intellectuals is an unavoidable topic. More precisely, at issue are the Intellectuals within the Church itself. If this were not the case, it would then seem as though two subjects were at play. Therefore, we are primarily speaking of the state of affairs among Intellectuals in the Church (not about Catholic Intellectuals as such—we stress this point so as to avoid eventual misunderstandings)—specifically, those within our nation's boundaries.

It is known that the Church has been the universal bearer of knowledge and cultural life for centuries—not only among the Croatians. What is more, she was a pioneer in the sciences, art, and general culture not all that long ago. From the time of the Enlightenment and onward to our own day's rise in secularization, it would seem as if the Church is more inclined to assume the role of observer and to act more in the direction of reaction to the societal, cultural, and social flow of events. However, on the other hand, in former times when individuals served as a critical corrective and as the "conscience" of the Church, that is, of society as such, especially in the past two centuries, the influence of individuals is lessened or even eliminated because of centralization in her widest public sector. The expression of the Church's "magisterium," that is, the Vatican, is now pronounced—not only in the name of the community, but all too often in place of the community.

It would seem as though views (not only those concerning faith, but also in matters concerning knowledge, and research) come only from Rome and are received by local communities as communiqués or as quotations from their pastors without taking into consideration specific personal situations. In fact, individual stands are, *a priori,* seen as private expressions and as stands that bring harm to the harmony and unity of the Church. In this manner, the possibility of autonomous, and above all, authentic speech deriving from a particular midst begins to disappear more and more without, at the same time, abandoning the universal teaching of the Church. That such is the situation is the fruit not only of the above mentioned trend in the universal Church (centralization) but,

in fact, is due to a great degree to the inertia of the Intellectuals, or, what is worse, to the insufficiency of intellectual authority.

Without a doubt, such pronounced centralistic development leads to an abolition of responsibility on the part of Intellectuals: instead of their obligatorily and necessary contribution, a situation is created in which the Intellectual sees himself as superfluous, which, in the end, provokes his silent withdrawal. As compensation, Catholic Intellectuals form this or that sort of associations, or the like. The individual who all-the-more is coming to the forefront is the head of the Roman Catholic Church, the pope. It is a fact that the public manifestations of the Church, in the sense of the above mentioned tasks expected of intellectuals, always were teaching pronouncements. For this very reason, it was increasingly more difficult for the community to accept such voices (cries) emitting from the Church hierarchy, especially those from the *magisterium*, as objective solutions, that is, as a possible course of action. At the same time, the world attributed the epithet of global moral authority to the pope. This was most evident during the funeral rites of John Paul II.

In the meantime, a justified question is posed: "What has become of (the so-called professional) Catholic Intellectuals—for example, in our own homeland?" If you converse with those in the older generation, for example, they quickly begin to lament the passing of undeniably renowned Croatian theologians such as V. Bajsić, T. Šagi, J. Turnčinović, M. Valković, and others), and, in the same breath, they ask where are the present-day Intellectuals in the Catholic Church. The very attempt to answer such a query is a good test for one's intellectual honesty without such a query turning into an intra-church slandering session. Is it even possible to give answer to the question raised? Yes! How? With Risk! Why? Because every response to the question is in danger of simplification, and, on the other hand, is also in danger that it will begin to establish the waning of the Christian virtue of "not taking offense."

Nonetheless, let it be said that authentic theological discourse does not exist in our homeland. In the main, what exists are pastoral-homiletic instructions, magisterial pronouncements, or else, references to the past and to theology as such. Theological discourse—respectfully said and with some exceptions—is, in the main, reduced to application of the experience gained from translations of foreign authors and applied to Croatian circumstances. I in no way wish to advise as to how Croatian theology should be structured; however, I am most certainly of the mind that it is theologically necessary to authentically interpret our Croatian circumstances and to present them publicly.

And that which momentarily exists, it would seem, all too often occupies two chairs such that it can be said that within the Church both public and private discourse exists among its Intellectuals. In the main, public discourse seems to be that engaged in by its ministerial office: that which must be heard is said and, in general, there is too strong a dose of criticism *ad extra*—especially that which is *ad intra.* It is not surprising that such discourse barely causes any interest among the public. It causes such interest only if it is a question of some sort of sensation. The second group has consciously, and with calculation, become more a case of gossip and the result of questionable honesty for such private Intellectuals. This, of course, is irreconcilable with the mission of an Intellectual inasmuch as intellectual engagement is impossible without a stage. That position to which our Croatian Intellectuals were relegated during the Croatian Spring has become, in recent times, the self-imposed domicile for our Intellectuals within the

Church. It almost seems as though a third group exists within Croatia—publicly, a highly exposed segment of Church representatives—who, in another fashion, became private Catholic Intellectuals because, in the main, they are legitimized by virtue of their calling (service)—however, not by their interpretation and knowledge of any sort of givens.

Pouring over the pages of the Church's past, many Intellectuals listed among the Church's hierarchy—though not exclusively among them—one will quickly come upon examples and individuals who admonish, and, at the same time, obligate us with their express acuity, creative fidelity, intellectual contemplation, and consistency in their public pronouncements of the truth—both in favorable and unfavorable times. Today, we often witness such eloquence (not to say, sagacity) in private conversations, yet, in public, an unbelievable amount of self-censorship is seen. This is even seen in situations where it is a question of coming to the defense of individuals who, sometimes, are known to be exposed to "merciless quashing" in Croatia—individuals with whom they were pleasantly passing the time of day only moments before. If this example is indeed a bit drastic (it would be nice were we speaking of only one such incident!), it, nonetheless, demonstrates that certain of our fundamentals are muddled.

For this very reason, it is permissible to ask out loud: 1) Is the silence of these Intellectuals only a matter of patient waiting—a so-called sign of prudent judgment of the moment when it will be necessary to give public utterance? 2) Is what is at play perhaps sheer calculation and fear that one would expose his reputation to "unpleasant truths"? 3) Or is it a matter of flirting with the public and the mighty power brokers of the world, or, in fact, a question of making way for one's own underhanded intrigues? Indeed, these are not little more than rhetorical questions. Where is the answer to be found? Every question contains a portion of the answer about the reality of Intellectuals in the Catholic Church in these territories.

Be it as it may, the Church must not abandon the arena of life—whether such advice is given by another or from its own inertia. She will have betrayed her very mission if she were to reconcile herself to the existing situation. Public engagement cannot be reduced to occasional pronouncements, judgments, or diplomatic speech. Opting for the entire Truth, seeking points, that is, values that this society has in common is the fundamental principle governing Intellectuals—and, most certainly, one that governs Christians. When specific men are subjected to peril, when elementary Truths are trampled, there can be no hesitation—no entering into erroneous compromises. If this is not the case, then the existence of doubt in the *church establishment* will only be confirmed.

To have concern over moral and other sorts of correctness among individuals or society as such is worthy of praise; however, not to speak out against violations of them in one's own ranks is to be disingenuous. Most certainly, critical thinking does exist; however, what is lacking is the courage to engage in critical public discourse. Nor are these lines that I utter any sort of acts of courage. They are simply a conversation borne out of concern—and, if you will, also a concern for the "intellectual dignity of Catholics"—about which the new pope, Benedict XVI, expressed concern.

IV. "Croatian Intellectuals"

In the former Yugoslavia, one could find formal activists in the cultural domain, namely, professors, philosophers, and artists. Meanwhile, the Intellectual, as such, was proscribed and seen as a dissident who was undesirable and dangerous to society—a public

calling that simply did not exist. Undoubtedly, there were individuals who wholeheartedly devoted themselves to their profession as well as to intellectual efforts and investigative work that were of benefit "to the common good." There were contributions and results that were contrary to the position taken by the regime as well; however, such intellectual engagement was not public.

When I returned to Croatia near the end of the 90's, at first glance, it seemed to me that I returned to a land that—proportionally speaking—had the greatest number of Intellectuals. Everything was teeming with public calls to Truth that was free of any attributes; of an impulse toward the common good—one that was free of personal or party connotations; almost of prophetic discourse and calls to general conversion! What sweetness, what pleasure, I thought. One can really accomplish something here in this land despite its having been ravaged and totally wounded by war, yet, a land so filled with unselfish national Tribunes!—simply put, roll up one's sleeves and sincerely press forward. At that time, that is what I thought.

Meanwhile, all those enthusiastic calls proved to be little more than a convert's private dreams: thus, former "proscribed" Intellectuals—part and parcel—ended up in politics, professorial chairs, or else, assumed or preserved questionable, but comfortable positions—all with insufficient or no sense of responsibility toward the common good: academics ceaselessly stressed their past merits; writers came to grips with reality and emigrated; and, emerging, post-modern intellectual capacities of the youth were directed toward fulfilling experiences without so much as a backward glance toward a platform for the common good.

Truly altruistic Intellectuals have either gone silent having signed a pact of peace with their own time, or else they have, in fact, been silenced. The nation has been bereft of their former role as "conscience of the nation," that is, "conscience of society!" It happened that they fled from the former "Dedinje-Briuni" gristmill [The Belgrade-Briuni Island homes of former dictator Tito] prior to the bellicose implosion of the dear-to-hisheart Jugo-homeland. They did so without so much as a hint of responsibility for the preservation of their particular nation. They abandoned the nation and became the so-called "new Croatian Intellectuals"—or as they seem to prefer, "the banished Intellectuals of the former Yugoslavia"—or, in the best instance (?) from Croatia.

Now then, it would seem as though Croatian Intellectuals only exist in total exile—whether in the form of escape from public cultural life, which is to say from the very society by which they receive their legitimization, or in the exile of silence. Here and there, a self-proclaimed Intellectual—in the main, one who is paid by open societies— despite all his vociferous exclamations, it would seem, fails to change anything substantively precisely because they are not truly partisans of Truth but rather, partisans of segmented facts as willed by their clients. Intellectuals! Into exile!

Meanwhile, an at-a-distance observer quickly concludes that politics is at such a level in Croatia that it has become almost the exclusive topic of public discourse. Hence, one need not wonder that the possibility of public discourse concerning actual realities and an objective demand for, and questioning of values just barely exists—much less that one would find any evidence of some higher contemplation of the transcendent. It is no wonder, then, that the political elite only seems to be capable of being intellectually consistent when joining two or more thoughts together in a point of humor or some joke. These same members of the elite indirectly suggest from their "thrones" that is it is wel-

coming to represent obvious manifestations as being no more than fiction, or that a desirable practice lives exclusively in the realm of theory. In light of this, it would seem that discourse that is pleasing is to be found only in poetry. Unfortunately, poets are all too often seen by the world as being a strange breed. Those who are seen to be strange must be "quashed" or at least forced to emigrate.

Meanwhile, those Intellectuals who prove to be adaptively resourceful intellectually engage themselves, by virtue of accommodation, to the existing situation. Frustrated Intellectuals engaged in politics: there is no compromise that they are unwilling to accommodate. By way of contrast, the true Intellectual has become a victim of the destructive power of their politicized environment. Hence, any discourse about the condition of society that is inherently principled is seen as being reactionary and nationalistic. It is no wonder that the remainder of this group of "those doing battle with windmills" made a sharp turn to the right. This (unfortunately) is happening always and everywhere, whenever the fundamental components of one's identity are in jeopardy. Meanwhile, the establishment—not exclusively that which is political—humiliates Intellectuals or else, ostracizes them by ignoring them.

For all of that, the process described above has not seen its end: it continues to "cook" on the back burner. In the meanwhile, we come to have a new type of Croatian Intellectual. He sooner appears on TV than as a writer since he primarily wishes to come across as likeable. This post-modern verbal entertainer is chiefly engrossed with the desire to be in agreement with others; meanwhile, he has abandoned universal values such as Truth, freedom, etc. For such an Intellectual, it is far from being essential that he preserves the core of his identity, namely, his independence; rather, it is more essential that he have a regular column in some weekly, or else, that he be seen on TV. It is little wonder, then, that they are not judged by that which they do, but rather, by that which they speak or write. Their autonomy consists in their pronouncements based on their impulse to be pleasing sans any obligation to responsibility. The opportunistic pronouncements and behavior of national institutions (HAZU, Matica, and others) serve more as proof of their silence rather than of their discourse. It would seem that the role of the publicoriented Intellectual has been taken over by non-governmental associations which can be—as needed—quite easily silenced.

How are we to mitigate such irrationalism that seems to be typically Croatian? True, disenchantment was always to be found when speaking of Intellectuals. More or less, criticism of them generally has been merciless. Perhaps previous expectations on the part of Intellectuals were too great. Viewing the present state of affairs, one has the impression that little, if anything more is expected of them. Is this, then, to be seen as the end of Intellectuals in Croatian society? The answer is no. They, themselves can lose or reaffirm their place: their intellectual engagement is not dependent on the pity of a society that either permits or forbids such engagement. The present state of affairs exists precisely because the Croatian Intellectuals abandoned their primary societal role—hence, the "suicidal behavior" among the Intellectuals. The Future does not exist of itself: the Future must be brought into being. The Future is made possible not only through the impetus of a societal life that is self-cognizant as such, but also through the fervent and aroused awareness and living of its individuals. No particular courage or talent is necessary to achieve such a state; rather, all that is needed is a sense of humility that allows one to accept the situation as it stands such that it can then be changed.

V. What Sort of Intellectual Do We Need?

In a sense, all men are actually Intellectuals. Using this logic, the question above is really superfluous. By the same token, one might just as easily ask it of man as such. However, not all men are assigned the function of being an Intellectual. The undeniable inflation of that which is intellectual—of which we are all witnesses—is in no way an indicator that we have too many Intellectuals; rather, it is an indicator that Intellectuals, such as they are, have become superfluous. Even dictatorships had, and continue to have, their technicians and professionals; however, that again in no way means that such individuals have been or are intellectuals: an intellectual is one who acts autonomously and is an unselfish critic of the state of affairs in society. The possibility of acting has been proscribed on the part of the regime to the first group of Intellectuals, while the second group abrogated their own role.

If we agree with the assertion that the Intellectual is a man who seeks the Truth and who then seeks to present that Truth as fully and clearly as possible to the general public *sine ira et studio,* and, if we consider his mission to be one which actively engages in the events of the day—but not through active participation in politics—and who offers correction to the course of politics, and further, if we consider his mission to be that of one whose task it is to re-awaken that which has been forgotten, to re-connect us to forgotten facts and past participants, and to blaze new and alternative paths, then that is the kind of Intellectual we have need of. This is not simply confirmation of a response to the question raised above; rather, it is, at the same time, a description and desire for such Intellectuals

In no way are they to be seen as some sort of magic wand or know-it-alls that have the answers to all societal questions. Intellectuals are—or, at least, ought to be a calming pole of judicious contemplation and unselfish optimism. They are to be a critical voice offering a constructive alternative. They are to be men of unshakable ideals—men who live *for* an idea and not *from* an idea. Hence, to posses gifts, talents, and the like is not any sort of privilege or luxury; rather, it is an even greater obligation to seek the Truth and to have concern for the common good.

To become such an Intellectual is not something that one learns once and for all in the manner that one might learn a given task or activity. It is not a position that one achieves by virtue of a title or position. It is something that one acquires through blood, sweat, and tears, and through experience that finds itself constantly exposed to the ever-changing flow of societal daily life. It is something from which a true Intellectual cannot divert his attention. On the other hand, a prerequisite to actualization of such an Intellectual requires not only a solid education but honesty of person as well. With full respect toward one's intellectual capacities, an Intellectual who fails to be engaged, or is without some concrete public activity, ceases to be an Intellectual: perhaps such a person may truly be a good technician or scientist, but he is not thereby a good Intellectual. The best surety of an Intellectual is that he be competent: however, such competence must be tied to the moral amplitude of his public behavior: this, in the end, is what completely makes one an Intellectual.

Without a doubt, such active *compassio* both, for the world, and in the world, will suitably expose hypocrisy and injustice as found in society—caused not only on the part of politics and other powerful actors, but also on the part of the so-called independent—actually, distanced—intellectuals. To live in the state of such constant vigilance, to unre-

servedly, and with resolute objectivity speak out for the Truth, sooner or later will lead to confrontation—and even to the Cross. To act in a contrary fashion is to abandon the battlefield of life to the ignorant and illiterate careerists. It will also justify the subsequent question posed by many of our contemporaries: "Do we, in fact, have need of (such) Intellectuals?"

Intellectuals who are truly engaged are exposed to constant blows below the belt by would-be columnist and by the semi-literate political establishment. (At this juncture, we won't enter into the credibility or honesty of their behavior.) Above all, Intellectuals tread a daily path between being engaged, on the one hand, and the postulate that demands independence. It is precisely in this state of hesitation where they most need the constant and overwhelming support of all of society.

VI. To Break the Hopelessness of Silence

Worrisome questions that ask how an Intellectual is to survive in a society filled with such a high level of "din" and "flight,"—regardless whether one lives in the land of his primary source of culturo-intellectual expression or elsewhere—are fully justified.

How is one to speak publicly while not, at the same time, "marketing" a false sense of harmony? How does one point out "unpleasant," (as well as pleasant!), Truths that are in tune with one's primary vocation as an Intellectual?

Confronted with a society that, on the one hand politically ignores and reduces to banality a most evident fact, namely, death, (We are thinking of those who died during the recent war and immediately after.), and, on the other hand, fails, in its contemplation, to appreciate universal facts—actually, one that cleverly reduces them to the banal—cannot be seen as being serious. In the end, such a society abrogates itself. In light of the bankruptcy of values (The media being the chief Referee in the Bankruptcy Court), with its all-encompassing hypocrisy—in the context of what has been said above—it seems superfluous to utter: "Yes… But… ? What can we do?"

Without a doubt, the greater challenge, the more demanding the task, the more difficult the problems are, the more complex the situation, the greater is the need for Intellectuals. This is so because there is no situation wherein it is not possible to do something publicly. It is not simply a phrase to say that a true believer is a man of hope. Hence, it is admirable to expect a bit more faith from our Intellectuals. That faith, born out of hope, is not simply a matter of Christian belief—it is, in fact, also a maxim of life for non-believers as well. If one has faith that something is possible despite the darkest tunnels in the life of individuals or society, then there can be hope for all personal and societal "hopeless situations." The engagement of others is nothing less than the transformation of society.

The question heard all-too-often today asks whether we have need of Intellectuals. The question is really superfluous. The points of collective formation of identity that create binding ties and hold a society together, wherein the mission of intervention by Intellectuals is primarily theirs, (although not exclusively theirs), must not be allowed to be relegated exclusively to political or intellectual hired hands. Without a doubt, all too often the mission and work of Intellectuals is that of Sisyphus. To be engaged in discourse and creating new intellectual standards in life is harder than to bombard the public daily with concepts that are defeatist and nihilistic. Such concepts, let it be noted, are, in the main, offered by the media. The result of such bombardment is, above all else, a worri-

some discrediting of the spirit and the intellect as well as any smidgen of idealism or altruism—in fact, it is no less than a public ridicule of them.

If, in spite of all such difficulties—difficulties in no way to be underestimated—Intellectuals continue to opt to abrogate their mission to partisans and semi-literate characters who have no real goal, then, it is altogether legitimate for us to ask whether the continued existence of such Intellectuals is justified. The evanescence of such Intellectuals from the (semi) public sphere and the extirpation from the catalog of "Croatian minds," will make it possible for the appearance of new Intellectuals on the scene. This in no way is simply a matter of time or some biological process—something that will come on its own; rather, it is the task and responsibility of all men. It is not a question of courage or knowledge. It is a matter of intellectual honesty—actually, a question of honesty alone.

Hence, the question posed by Blaise Pascal wherein he asks: "… is it not, in fact, a crime to live in peace and, at the same time, to destroy the Truth?" (Pensées, frgm. 949). These ruminations about the silence of Intellectuals in our nation, and, at the same time, the taking of offense against Intellectuals, in fact, resulted from such angst. If, in the end, this pebble tossed into the sea of intellectual silence in our nation sets ripples over this snoozing water and ultimately set into motion a *fair* and well-intentioned discussion—above all, for sake of overwhelming concern over the discrediting of the spirit and intellect—not so much the discrediting of intellectuals as such—then this tiny pebble will have been humbly incorporated into the mosaic devoted to the common good. Adversely, if such is not to be, then all that remains for us to do is to publicly declaim: *Avanti diletanti!*

English translation by Duško Čondić

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *12* (2012)

Ackah Kofi
– Socrates, the Moral Expert in the *Crito* **8**:75-88
– Aristotle on God **10**:91-111

Alexandrakis Aphrodite
– The Bird's Song and Platonic Formalism **7**: 172-177

Aleksić Branko
– La théodicée de Casanova **3**:249-263
– Quelle trace de la théologie de Platon dans *La Comète Bayle*? **11**:30-50

Aliy Abdurrahman
– Phänomenologie und Interpretation **5**:362-393

Alt Karin
– Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6) **2**:128-134

Αμπατζιδης Θεόφιλος
– Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης **1**:110-121

Andrić Zoran
– Besprechungen: R. B. Brandom (2000), C. Wright (2001), H. Markel (2002) **4**:320-323
– Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes (D. Davidson / R. Rorty, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, 2005) **6**:341-342

Antonopoulos Athanasios
– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor Terezis) **7**:305-310
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor Terezis) **8**:333-347

Antonopoulou-Trechli Zoé
– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130

Archie Andre M.
– The Unity of Plato's *Minos* **7**:160-171

Arx Urs von
– Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956) und sein Studium in Bern im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen **7**: 435-455

Athanasopoulos Constantinos
– E. P. Papanoutsos and David Hume: The Influence of Scottish Enlightenment on the Moral, Religious, Scientific and Aesthetical Views of a Contemporary Greek Philosopher **7**:463-469

Athanasopoulou-Kypriou Spyridoula
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor Voutsina) **5**:248-254
– Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology **6**:48-60
– Gregory of Nyssa's Anagogical Method of Interpretation and the Personal Realization of the Sacramentality of all Language **7**:211-217
– Η μελέτη των πατερικών πηγών ως ευκαιρία προσέγγισης ανατολής και δύσης: η περίπτωση της τριαδολογίας **8**:348-353

Bayer Oswald
– Hermeneutische Theologie **1**:69-82
– Wann endlich hat das Böse ein Ende? **3**:120-125

Begzos Marios
– Apophatic Theology and the Contemporary World View **4**:3-11

Beierwaltes Werner
– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus **1**:150-176
– Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio **6**:217-239

Bernstein Jeffrey
– Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Thesis **10**: 304-323

Бойко Павел Е.
– Идея славянского мира в системе философии всемирной истории **6**:288-294

Boudouris Konstantine
– Self, Society and Ecological Self **4**:153-160

Brajović Boris B.
– Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής **6**:181-202

Человенко Татьяна Григорьевна
– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования **5**:425-429

– О возможностях гуманитарной эпистемологии в экзистенциально феноменологическом дискурсе религиозных явлений **9**:21-27
– Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии **10**:216-222

Черняев Анатолий
– О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси **6**:256-270

Charrue Jean-Michel
– Origène élève d'Ammonius **7**:187-210
– Providence et liberté dans la pensée de Proclus **9**:57-83
– Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis **10**:112-125
– Providence et liberté d'après le *De Providentia* de Hiéroclès d'Alexandrie **11**:51-63

Cherkasova Evgenia V.
– Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If" **8**:275-281

Čičovački Predrag
– Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru **1**:225-235
– Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil **3**:215-230
– The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's *Idiot* **7**:52-79
– Kant's Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique **8**:259-274
– The Real, the Rational, and the Ideal: Developing Milton Munitz's Idea of Boundless Existence **9**:310-324
– Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense **10**:272-289
– A World Government – Is It Possible? Is It Needed? **11**:283-293

Classen Carl Joachim
– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius **3**:126-139

Coreth Emerich
– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott **1**:5-16

Cvetićanin Neven
– Postmoderno doba i postmaterijalističke vrednosti **9**:352-357

Daka Lawrence
– Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories **7**:470-490

Dalferth Ingolf U.
– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding **5**:87-102

Dierse Ulrich
– Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte **11**:190-201

Dihle Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

Djurić Željko
– Distinction and Correlation between εικὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εικόνα in St. Athanasius of Alexandria **5**:203-207

Djurović Zoran
– St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John **7**:218-231
– Sant'Agostino: *non posse peccare* **9**:99-127

Dobrijević Irinej
– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration **3**:309-314
– "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church **5**:416-424
– Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration **6**:324-332
– Saint Nicholai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness **7**:456-462

Душина Татьяна Викторовна
– Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении (coauthor **Лагунов**) **12**:153-158

Элоян Марина Ринальдовна
– Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков) **6**:312-323

Enders Markus
– Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik' des Hans Urs von Balthasar **3**:274-293
– Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen"? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie **4**:98-110
– Hans-Georg Gadamers hermeneutisches Verständnis der Wahrheit **6**:73-81
– Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury **8**:231-252
– „Denn Gott ist die Wahrheit" (Koran 22,6, 63; 31.30): Anmerkungen zum Wahrheitsverständnis und zu den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreli-gionen **12**:17-35

Эпштейн Михаил
– Атеистический геноцентризм Ричарда Докинза и персоналистический аргумент бытия Бога **9**:325-342

Gerogiorgakis Stamatios D.
– Eine übersehene Anwendung eines logischen Folgerungsschemas in den Unionsgesprächen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz **9**:173-182
– The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited **10**:157-169

Гиренок Федор Иванович
– Философия антропологии **6**:3-10

Голович Радое
– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева **3**:231-248

Glazkov A. P.
– Fondements idéologiques de la foi de Soloviev et l'appréciation religieuse de l'historiosophie de l'unité **11**:182-189

Gombocz Wolfgang
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor Pihlar) **3**:294-308
– Besprechungen: F. Weber (2004 [1917]); D. Komel, Hg. (2004) **5**:449-455

Gorgiev Branko
– Metanoia (Fundamental Change of Mind) and Theosis (Deification) in Upbringing and Education **9**:191-200

Granik Maria
– Theory and Practice in Heidegger's "Letter on Humanism" **7**:369-380

Громов Михаил Николаевич
– Цивилизационный выбор России **5**:439-445

Губин Валерий Дмитриевич
– Настроение как философская проблема **6**:61-72

Guyot Matthieu
– La question du suicide chez Plotin **8**:121-128

Gvosdev Nikolas K.
– St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? **3**:150-153

Haas Alois M.
– Mystische Henologie als Denkform **2**:116-127
– ‚Ereignis' in philosophischer und theologischer Sicht **4**:32-45
– Europäische Bildung: Antike Paideia und christliche Gottesebenbildlichkeit **7**:279-290
– Die mittelalterliche Konzeption von Seele **9**: 212-227
– Der wise Meister Eckhart **10**:170-179
– Karl Barths ‚Römerbrief' von 1922. Eine Neulektüre **12**:120-132

Halfwassen Jens
– Platons Metaphysik des Einen **4**:207-221

Harrison Victoria S.
– Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy **7**:90-103

Hess Kendy M.
– A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx **10**:205-215

Hilberath Bernd Jochen
– Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie **4**:161-188

Hoffmann Thomas Sören
– Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus **4**:301-319
– Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes" **8**:282-293
– „Absoluter Geist": Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems **11**:152-161

Hofmeister Heimo
– Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics **3**:108-119

Hösle Vittorio
– Religion, Theology, Philosophy **3**:3-13
– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas **5**:68-86
– To what Extent is the Concept of Spirit (Geist) in German Idealism a Legitimate heir to the Concept of Spirit (pneuma) in the New Testament? **11**: 162-174

Hübner Kurt
– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

Ivanović Filip
– Il concetto della volontà nel pensiero di Massimo il Confessore **11**:109-126

Jamme Christoph
– Mythos und Wahrheit **3**:40-52
– Goethes *Proserpina* **5**:312-320
– Anfängliches Denken versus Weltbürgertum: Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger **7**:360-368
– Die „geistige Geographie" Europas: Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida **10**:3-10

Ježek Václav
– How Original was Porphyry's Criticism of Christianity **1**:100-109
– Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods **3**:140-149
– Dimensions of Time in Orthodox Theology **4**: 46-52
– Education as a Unifying and "Uplifting" Force in Byzantium **7**:291-304

– Can Christian Unity be Attained? Reflections on Church Unity from the Orthodox Perspective **8**:354-361

Jüngel Eberhard
– Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive **2**:55-60

Kamitsi Elisavet
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor Terezis) **2**:135-141

Kapriev Georgi
– Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas **1**:144-149
– Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „syllogistische Häresie" des Photios und ihre Rezeption **6**:203-207

Karamelska Teodora
– Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme" **3**:264-273

Khoruzhy Sergei S. / Хоружий Сергей С.
– Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate **1**:30-42
– Man's three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology **3**:53-77
– Рождение русского философского гуманизма: спор славянофилов и западников **9**:270-299

Kijewska Agnieszka
– Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus **2**:155-167

Kinzel Till
– Wahrheit ohne Methode? Hermeneutischer Relativismus als Herausforderung **12**:3-16

Kilga Bernhard
– Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung **4**:111-118

Knežević Mikonja
– The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in *Apodictic Treatises* of Gregory Palamas **12**:84-102

Knežević Romilo
– Restoration –Transformation of the Body of Christ **9**:201-211
– On Freedom, Creativity and Hypostatic Prayer **11**:270-275

Kocijančič Gorazd
–Eastern-Western Chapters. East? West? **4**:295-306

Kopriwitza Tschasslaw D.
– Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein? **8**:97-120

Körner Felix
– Time and Eternity, Bible and Koran **5**:430-438

Kostić Slaviša
– Orthodox Responses to the Social Problem **5**:402-415

Крцуновић Душан
– Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче" **6**:102-115

Kubat Rodoljub
– Zwei Aspekte (biblischer) Theologie: Der hermeneutische Entwurf **10**:43-67

Лагунов Алексей А.
– Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику? **11**:276-282
– Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении (coauthor Душина) **12**:153-158

Larchet Jean-Claude
– Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien **3**:176-187
– La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées **4**:276-283
– La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote **5**:191-196
– La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome **6**:173-180

La Soujeole Benoît-Dominique de
– Le Mystère de l'Eglise **2**:88-115

Lenzi Mary
– Plato's Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law **7**:124-135

Loudovikos Nicholas
– The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" **1**:122-130

Louth Andrew
– St Gregory Palamas and the Holy Mountain **7**: 311-320

Loyko Olga Timofeevna
–Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung **6**:240-245

Lubardić Bogdan M.
– The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev **2**:168-223
– The Crushed Nightingale: *Passio secundum Slavoj* (Critical review essay on Slavoj Žižek, *The Monstrosity of Christ: Theology and Revolution*) **9**:343-351
– Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason **10**:223-260

Lučić Zoran
– Indivisible lines, Pythagoras' theorem and Fibonacci sequence **10**:82-90

Majumdar Deepa
– Mysticism and the Political: Stairway to the Good in Plato's *Allegory of the Cave*. Two Models of Numinous Politics **7**:144-159

Makarios of Kenya and Irinoupolis
– Orthodoxy and African Culture **3**:315-319

Marx-Wolf Heidi
– Augustine and Meister Eckhart: *Amata Notitia* and the Birth of the Word **8**:222-230

Маслин М. А.
– Русская философия **3**:188-214
– «Вехи» как философский бестселлер **9**:300-309

Michałowska Monika
– Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy **7**:272-278

Mijušković Ben Lazare
– The Argument from Simplicity: A Study in the History of an Idea and Consciousness **9**:228-252

Milanović Jovan
– Baptême chez saint Grégoire Palamas **9**:128-151
– Le baptême et la tradition patristique **11**:77-97

Milidrag Predrag
– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

Moore Edward
– Christ as Demiurge: The Platonic Sources of Origen's Logos Theology in the *Commentary on John* **8**:200-207

Mouracade John
– The Guarantee of Happiness in the *Republic* **8**: 89-96

Müller Andreas
– Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität **5**:255-278

Müller Klaus
– Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden **2**:5-16
– Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung **4**:82-97
– Selbsterhaltung: Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken **7**:80-89

Narecki Krzysztof
– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) **5**:446-449
– The Image of the River in the Fragments of Heraclitus **12**:66-77

Neidl Walter M.
– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse **2**:45-54

Nielsen Cynthia R.
– Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004) **6**:333-340

Νικολακοπουλος Κωνστάντινος
– Βυζαντινή μουσική **2**:234-239

Nikolaou Theodor
– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext **1**:261-274

Нижников Сергей Анатольевич
– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова **5**:344-361
– О понятии "метафизика веры" в русской философии **6**:271-282
– Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Вере **7**:333-359
– Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки **10**: 261-271

Oehler Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

Perić Dražen N.
– Ὁ «ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο **5**:208-239

Perić Porfirije
– Ἡ ἀγάπη ὡς σύνδεσμος γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου **11**:64-76

Perishich Vladan
– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas **1**:131-136
– Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith **5**:154-164
– Platonism and Christianity: Different Approaches **9**:84-89

Perović David
– The Holiness of the Church: The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church **6**:307-311

Perović Drago
– Das Problem der Transzendenz bei Heidegger und Levinas **7**:429-434

Pihlar Tanja
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor Gombocz) **3**:294-308
– Einleitung zu: F. Weber, Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:82-89
– Gespräch mit Thomas Binder über Franz Brentano **11**:175-181

Podskalsky Gerhard
– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? **1**:255-260

Pöggeler Otto
– Heidegger im theologischen Kontext **5**:103-107

Polychronopoulou Kalomoira
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor Térézis) **9**:28-44

Pop Mihaela
– Mots et images animées **11**:141-151

Prcela Frano
– Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia" (1641): Prikaz djela i njegove dijaloške i teološke implikacije za aktualni ekumenski dijalog Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama **10**:324-336
– Croatian Intellectuals: Caught between Life for an Idea and Life from an Idea? **12**:184-194

Prole Dragan
– Rosenzweig and Levinas on Revelation of the Foreign **12**:133-142

Putnik Noel
– Pagan and Christian Consolation (coauthor Vešović) **9**:90-98

Ranasinghe Nalin
– On the Task of the Smuggler: Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History **10**:295-98
– Ransoming Homer: Socrates' *Apology* and the Recovery of Reality **11**:14-21

Ricken Friedo
– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft **1**:205-224
– Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart **7**:178-186
– Sprache Erfahrung Transzendenz: Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel **11**:22-29
– Das ewige Suchen in der Natur des Menschen **12**:61-65

Ritter Adolf Martin
– 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen **2**:61-71
– Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) **4**:260-275
– Zum Augustingespräch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik **7**:241-251

Röd Wolfgang
– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? **1**:17-29

Роганов Сергей В.
– Смерть и предел человека в современной культуре **7**:104-114

Романенко Ю. М.
– Воображение как онтологическая проблема **4**:19-31

Rosemann Philipp W.
– *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project **4**:284-300
– The Lutheran Heidegger: Reflections on S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* **7**:327-332

Rother Wolfgang
– Vom Ursprung des Bösen **10**:21-30

Саврей Валерий Яковлевич
– Философия как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского **6**:144-164

Schaeffler Richard
– Auf welche Weise denkt der Glaube? – oder: Was kann eine „Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens" leisten? **8**:3-32

Schefer Christina
– Platons Philosophie als Religion **4**:222-236

Scherer Georg
– Sein und Gott **1**:43-53
– Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz **5**:279-293
– Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität **6**:11-21

Schmitz Hermann
– Das Göttliche und der Raum (Der Raum als Erbe der Seele) **8**:41-50

Schneider Theodor
– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung **1**:236-241

Scholtz Gunter
– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff **4**:66-81

Schweitzer Eugen
– Plato's Proof of God's Existence **7**:136-143

Seifert Josef
– Von der Gottesliebe **7**:3-37
– Reue und Wiedergeburt: Einige große Einsichten und einige Irrtümer Max Schelers über einen zentralen religiösen Akt **8**:294-310

Семушкин А. В.
– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания **5**:165-173

Sheridan Mary C.
– The Influence of Non-Christian Ideas in the Second Century C. E. on Clement of Alexandria and His Teachings **8**:160-199
– Sophia as Savior in Gnostic Theology: Introduction and Background **10**:137-152

Шичалин Юрий Анатольевич
– Заметки к тексту Плотина **8**:129-136

Сидоренко Наталия Сергеевна
– Богопознание и интуиция в русской философии **6**:283-287

Šijaković Bogoljub
– On Sacrifice and Memory **1**:288-293
– Guilt and Repentance **2**:240-246
– Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans **4**:119-144
– «La Métaphysique de la Lumière» **5**:124-138
– Hellenic Gifts out of Christian Hands **10**:153-156
– "Open Society", Closed Interpretation of History, Responsibility **11**:202-209
– University and Theology: Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade **12**:45-60

Simijonović Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

Skliris Dionysis
– The Theory of Evil in Proclus: Proclus' Theodicy as a Completion of Plotinus' Monism **8**:137-159
– Personal Experience and Speculation in Plotinus **10**:126-136

Snoj Vid
– Deed in the Beginning **5**:108-123

Solbakk Jan Helge
– Albert Schweitzer – a Dangerous Man **10**:209-294

Sparn Walter
– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät" **5**:294-311
– Was heißt Willensfreiheit? Ein klassisches Thema der Theologie **10**:11-20
– Aufstieg und Fall der Idee „Bildung", ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung **12**:36-44

Speyer Wolfgang
– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39
– Zur Gottesfrage heute **4**:12-18
– Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums **5**:139-153
– Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes **7**:115-123
– Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens **8**:33-40
– Von der inneren Wahrheit des Christentums auf dem Hintergrund der uns zugänglichen Gesamtwirklichkeit **9**:13-20
– Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit? **10**:31-42
– Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare **11**:3-13

Splett Jörg
– Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht **1**:54-68
– Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) **2**:224-233
– Lust am Logos **4**:53-65
– Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung **6**:22-38
– Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes **7**:38-51
– Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen **8**:311-332
– Was haben Religion und Philosophie miteinander zu tun? **9**:3-12
– „Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig." **10**:180-194
– Stand im Jetzt: Zu einer Lesung Patrick Roths. Über seine Texte als Schule der Aufmerksamkeit **11**:210-226
– Glücksorte? Paradiesgedanken zwischen Traum und Wirklichkeit **12**:143-152

Stauffacher Hans
– Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie: Implikationen einer Gedankenfigur bei Rudolf Carnap und Martin Heidegger **7**:381-428
– Von der „seltenen Erscheinung" zum „ganz allgemeinen Ausdruck". Die Systemstelle des Genies im Deutschen Idealismus **10**:195-204

Steenblock Volker
– Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike **4**:202-206

Steiris Georgios
– Science at the Service of Philosophical Dispute: George of Trebizond on Nature **12**:103-119

Страхов Александр Михайлович
Strakhov Alexander
– Религиозно-антропологическое измерение полового аспекта «войны цивилизаций» **9**: 358-362
– Orthodox Tradition as Means of Russia's Demographic Safety **11**:305-307

Strezova Anita
– Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia **9**:152-172

Suchla Beate Regina
– Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita **2**:142-154

Светлов Р.
– Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии **4**:248-259

Szlezák Thomas Alexander
– Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons **5**:174-190

Térézis Christos
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor Kamitsi) **2**:135-141
– Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle **5**:197-202
– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130
– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor Antonopoulos) **7**:305-310
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor Antonopoulos) **8**:333-347
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor Polychronopoulou) **9**:28-44
– Interpretation and Its Patristic Application Study Case: Basil's of Caesareia *To Young Men, on How They Might Derive Profit from Pagan Literature* **11**:98-108

Theobald Werner
– Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins **3**: 89-107
– Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors **4**:145-152
– Kultur, Religion und Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema **6**:39-47

Tollefsen Torstein Theodor
– The Divine *Energeia* according to St. Gregory of Nyssa **6**:165-172

Tonsern Clemens
– Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* **5**:321-343

Trakakis Nick
– The Desert **7**:491-495

Троицкий Виктор
– Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского **6**:246-255

Τσιγκος Βασίλειος Ἀθ.
– Ἡ θέση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καί τοῦ "πατριάρχου τῆς Δύσεως" στήν Καθολική Ἐκκλησία καί ἡ ἐκκλησιολογία τῆς "κοινωνίας" στήν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου **7**:252-271
– Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ **8**: 253-258
– Οἱ φανερώσεις τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία: πηγή θεογνωσίας κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ **11**:127-140

Varvatsoulias George
– The Parable of the Prodigal Son as a Modern Psychological Reading **10**:68-81
– Frank Lake and his Work in the Light of Psychology of Religion **11**:227-260– Frank Lake and his Work in the Light of Psychology of Religion 11:227-260
– Moral Orientations of Males and Females on Justice and Social Exchange, and Care and Kin Reciprocity: An Evolutionary Psychological Approach **12**:159-183

Vasiljević Maksim
– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**: 240-247
– A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness: With Particular Reference to the Theology of John Zizioulas **11**:261-269
– "Liberated from Bondage to Decay through Freedom" (Romans 8:21): True Freedom as the Conquest of the Self **12**:78-83

Vešović Milosav
– Pagan and Christian Consolation (coauthor Putnik) **9**:90-98

Videtič Nada
– Eschatology of the Protestant Church **11**:294-304

Viglas Katelis
– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247
– L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps» **6**:131-143
– Book Review: E. Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor* (2005) **7**:496-497
– Principles and Characteristics of George Gemistos Plethon's Philosophy **9**:183-190

Voutsina Penelope
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor Athanasopoulou-Kypriou) **5**:248-254

Vranić Vasilije
– Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401
– Augustine and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy **7**:232-240
– The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448 **8**:208-221

Vukašinović Vladimir
– Die theologischen Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte **10**:337-359

Weber Franz
– Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:89-101

Wickert Ulrich
– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

Wirsching Johannes
– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

Wisser Richard
– Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38
– Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog „Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt **8**:51-74
– Das Problem des Todes bei Rainer Maria Rilke und die philosophische Frage nach der Wahrheit der Dichtung **9**:253-269

Wuketits Franz M.
– Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

Wyrwa Dietmar
– Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

Yangazoglou Stavros
– The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas **1**:137-143
– Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas **6**:208-216

Yannaras Christos
– Orthodoxy and the West **2**:72-87

Yevtitch Athanase
– Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais **5**:39-67

Younesie Mostafa
– The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle's *Peri Hermeneias* **7**:321-326
– A Profile of Justice in Plato and Rawls **9**:45-56

Edited by the editorial board of the Chair for Philosophy
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.

Call for papers:
Unpublished papers in any language that the author may choose
should be sent to the following address:

Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry of Science and the Ministry for Religious Affairs
of the Republic of Serbia.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије

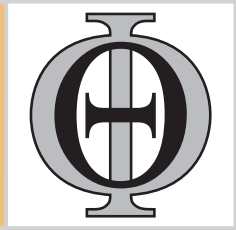
1 : 2

PHILOTHEOS : International Journal for Philosophy and Theology / Founding Editor Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001) - . - Beograd (Mije Kovačevića 11b) : Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima

ISSN 1451-3455 = Philotheos

COBISS.SR-ID 185353479

PHILOTHEOS

ISSN 1451-3455 UDC 1:2