ΦΙΛΟΘΕΟΣ

PHILOTHEOS International Journal for Philosophy and Theology

Markus Enders — Religion und Transzendenz: Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion?

Walter Sparn — Religion als Kultus und als Kultur: Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute?

Wolfgang Speyer — ‚Mitte' und ‚Zentrum' als Grundanschauung von Mensch, Welt und Gott

Jörg Splett — Wahrheit des Menschen

Erich J. Heindl — Ist das sich selbst reflektierende Ich des Menschen nur eine Fiktion? Erkenntniskritische Anfragen an die Neurobiologie

Heinrich Beck — Gehirndeterminismus oder Willensfreiheit?

Maksim Vasiljević — On the Fear of Death: Theological and Pastoral Reflections

Bogoljub Šijaković — *Homo patiens*: Philosophy as Wisdom from Suffering

Ю. С. Обидина — Учение о метемпсихозе в мистических культах древней Греции

Mostafa Younesie — Exploring ζωή in Heraclitus (fr. 32) as Complexity

Abraham P. Bos — Pneuma as Instrumental Body of the Soul in Aristotle's *De Anima* I 4 on Afflictions of Old Age

Pavol Labuda — Incorporation of Greek Metaphysics into Christian Theology

Zdravko Jovanović — St. Irenaeus, *Regula Fidei*, and the Ecclesiological Context of Interpretation

Jean-Michel Charrue — Liberté et providence dans le *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* de Simplicius

Rade Kisić — *Senectus mundi* in der Theologie Gregors des Großen

Michael Muthreich — Bemerkungen zur arabischen und äthiopischen Fassung der „Epistula de morte apostolorum Petri et Pauli" (zugeschrieben dem Dionysius Areopagita)

Katelis Viglas — Τα Σημειωματάρια του Λεονάρντο Ντα Βίντσι. Από το Νεοπλατωνισμό στη Φυσιοκρατία

Predrag Čičovački — Personality – Developing Nicolai Hartmann's View

Christoph Jamme — Die „Krise der Repräsentation" in der aktuellen Philosophie der Malerei

M. C. McDonald — Life as a Narrative: Re-Thinking Strawson's Anti-Narrative Stance

Marko Vilotić — The Relationship between Nature and Grace in the Writings of Karl Rahner

Romilo Knežević — Is Identity a Hindrance to Personhood and Unity? A Scrutiny of the Trinitarian Theology of John Zizioulas

Andrej Jeftić — Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview

Livio Rossetti — Ora di religione e filosofia in Italia

Aleksandra Pištalo — Grundlagen des Religionsrechtssystems in Serbien

George Varvatsoulias — Irene: A Case Study on Major Depression

13
2013

ΦΙΛΟΘΕΟΣ 13 (2013) PHILOTHEOS
International Jurnal for Philosophy and Theology

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

Beograd 2013

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 13 (2013) pp. 1–328

Markus Enders: Religion und Transzendenz: Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion? ... 3
Walter Sparn: Religion als Kultus und als Kultur: Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute? ... 15
Wolfgang Speyer: ‚Mitte' und ‚Zentrum' als Grundanschauung von Mensch, Welt und Gott 31
Jörg Splett: Wahrheit des Menschen ... 48
Erich J. Heindl: Ist das sich selbst reflektierende Ich des Menschen nur eine Fiktion? Erkenntniskritische Anfragen an die Neurobiologie ... 66
Heinrich Beck: Gehirndeterminismus oder Willensfreiheit? ... 80
Maksim Vasiljević: On the Fear of Death: Theological and Pastoral Reflections ... 84
Bogoljub Šijaković: *Homo patiens*: Philosophy as Wisdom from Suffering ... 92

Юлия Сергеевна Обидина: Учение о метемпсихозе в мистических культах древней Греции ... 98
Mostafa Younesie: Exploring ζωή in Heraclitus (fr. 32) as Complexity ... 109
Abraham P. Bos: Pneuma as Instrumental Body of the Soul in Aristotle's *De Anima* I 4 on Afflictions of Old Age ... 113
Pavol Labuda: Incorporation of Greek Metaphysics into Christian Theology ... 128
Zdravko Jovanović: St. Irenaeus, *Regula Fidei*, and the Ecclesiological Context of Interpretation 134
Jean-Michel Charrue: Liberté et providence dans le *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* de Simplicius ... 141
Rade Kisić: *Senectus mundi* in der Theologie Gregors des Großen ... 156
Michael Muthreich: Bemerkungen zur arabischen und äthiopischen Fassung der „Epistula de morte apostolorum Petri et Pauli" (zugeschrieben dem Dionysius Areopagita) ... 166
Katelis Viglas: Τα Σημειωματάρια του Λεονάρντο Ντα Βίντσι. Από το Νεοπλατωνισμό στη Φυσιοκρατία ... 176
Predrag Čičovački: Personality – Developing Nicolai Hartmann's View ... 189
Christoph Jamme: Die „Krise der Repräsentation" in der aktuellen Philosophie der Malerei .. 207
Mary Catherine McDonald: Life as a Narrative: Re-Thinking Strawson's Anti-Narrative Stance ... 219
Marko Vilotić: The Relationship between Nature and Grace in the Writings of Karl Rahner 238
Romilo Knežević: Is Identity a Hindrance to Personhood and Unity? A Scrutiny of the Trinitarian Theology of John Zizioulas ... 255
Andrej Jeftić: Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview ... 261

Livio Rossetti: Ora di religione e filosofia in Italia ... 279
Aleksandra Pištalo: Grundlagen des Religionsrechtssystems in Serbien ... 283
George Varvatsoulias: Irene: A Case Study on Major Depression ... 297

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *13* (2013) ... 319

Philotheos **13** (2013) 3-14

Markus Enders
Freiburg im Breisgau

Religion und Transzendenz
Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion?

1. Einleitung: Das Problem einer rein empirisch-deskriptiven Bestimmung des Religionsbegriffs

Der gewählte Titel für die folgenden Überlegungen ist erläuterungsbedürftig. Es soll dabei um ein möglichst angemessenes Verständnis dessen gehen, was „Religion" bedeutet. Hier aber fangen schon die großen Schwierigkeiten an. Denn der Allgemeinbegriff „Religion" suggeriert eine Eindeutigkeit seiner Bestimmung, die nicht nur faktisch überhaupt nicht besteht, sondern die heute von den allermeisten der wissenschaftlich mit religiösen Phänomenen befassten Experten auch als unmöglich betrachtet und bezeichnet wird. Als unmöglich erscheint ihnen eine allgemeingültige Definition des Religionsbegriffs, die auf alle im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als „religiös" geltenden Phänomene univok anwendbar wäre. Angesichts der spätestens seit dem Internetzeitalter höchst divers und heterogen gewordenen Verwendungsweisen des Religionsbegriffs und seiner Derivate muss man genau dann zu diesem Schluss auf die begriffliche Undefinierbarkeit von „Religion" kommen, wenn man sich den hermeneutischen Grundsatz zu eigen macht, die Bedeutung im Sinne des intensionalen Gehalts eines Begriffs lediglich gemäß seiner faktischen Verwendungsweise und somit rein deskriptiv zu rekonstruieren und daher auf eine normative Bestimmung des Gehalts des Religionsbegriffs zu verzichten. Denn unter „Religion" und „Religiosität" wird im Cyberspace, wie einschlägige Untersuchungen belegen, beinahe alles verstanden, was den Menschen irgendeine spirituelle, psychische, und teilweise sogar auch körperliche Heilung und Besserung verspricht. Dies gilt vor allem für die sogenannte „online religion", d.h. für „religious websites where people could act with unrestricted freedom and a high level of interactivity"[1]. Auf diesen Webseiten werden neue religiöse Inhalte und mit ihnen neue Selbstverständnisse von Religion interaktiv generiert. Von dieser religionsproduktiven „online religion" unterscheidet Helland die „religion online", d.h. „the majority of religious websites, which seemed to provide only religious information and not interaction" (Anm. 1, ebd.), wie etwa der Internetauftritt katholischer Diözesen etc. Die Zunahme von Mischformen zwischen „Online-religion"- und „Religion-online"-Webseiten erschwert inzwischen allerdings die eindeutige und klare Zuordnung religiöser Websites zu einer dieser beiden Kategorien. Es verwundert daher nicht, dass ein mit dem Anspruch auf Allgemeingül-

[1] Christopher Helland, Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet, in: Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1 (2005); URL: http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823 (21.01.2013), 1.

tigkeit erhobener Definitionsversuch von „Religion“ sowohl im Netz als auch im rein akademisch-wissenschaftlichen Bereich kaum noch unternommen wird. Man beschränkt sich vielmehr weitgehend auf eine rein empirisch-deskriptive Bestimmung des Religionsbegriffs im heutigen Wissenschaftsbetrieb. Der Preis, den man für diese Beschränkung zahlen muss, ist allerdings hoch. Denn sie führt unweigerlich dazu, den Religionsbegriff als einen Selbstbestimmungsfall in dem Sinne dieses Wortes zu verstehen, dass „Religion“ genau das sein soll, was der jeweilige Benutzer dieses Wortes jeweils darunter verstehen will. Wenn also, um ein etwas erheiterndes Beispiel für „Religion“ als einen Selbstbestimmungsfall zu geben, der frühere Tennisstar Boris Becker auf die Frage, ob er sich als religiös empfinde, entschieden antwortet, ja, denn Tennis sei seine Religion, dann liegt hier ein vielleicht relativ neues, möglicherweise sogar in dieser expliziten Form singuläres Verständnis von Religion vor, das man in einer rein deskriptiv-empirischen Analyse der Verwendungsweisen des Religionsbegriffs allerdings genauso ernst nehmen müsste wie etwa das jeweils hoch reflektierte Religionsverständnis von Kant, Schleiermacher und Hegel. Mit anderen Worten: Wer den Religionsbegriff rein empirisch-deskriptiv untersucht, wird nicht nur im sog. wissenschaftlichen Sprachgebrauch, sondern auch und gerade im heutigen Cyberspace unüberschaubar viele unterschiedliche Religionsverständnisse vorfinden und kommt damit an kein Ende. Wenn diese Vorgehensweise zur Bestimmung von Religion die einzig mögliche wäre, dann wäre Religion allerdings beinahe so vieldeutig und vielfältig wie diejenigen, die über sie sprechen. Dann wäre eine einheitliche, allgemeingültige Bestimmung des Religionsbegriffs in der Tat unmöglich.

Damit wäre allerdings auch der Gegenstandsverlust des Religionsbegriffs vorprogrammiert. Denn wenn jedes persönliche Wohlbefinden eines Menschen, etwa auch dasjenige, das sich beim Tennisspielen einstellt, unter „Religion“ verstanden werden kann, wird „Religion“ nicht mehr als etwas hinreichend Spezifisches bestimmt, d.h. nicht mehr als etwas, das sich von allen anderen Befindlichkeiten bzw. Gemütszuständen eines Menschen noch klar und deutlich unterscheiden ließe. Damit aber wäre ein Bedeutungsverlust von „Religion“ gegeben, der einem Gegenstandsverlust des Religionsbegriffs gleichkäme, weil der Religionsbegriff dann keine eindeutige und unterscheidende Bezeichnungsfunktion mehr besäße. Auch wenn diese rein empirisch-deskriptive Bestimmung des Religionsbegriffs der unüberschaubar gewordenen Pluralität unserer beruflichen und privaten Lebenswelten entsprechen mag, so würde sie doch der wissenschaftlichen Verwendung dieses Begriffs den Todesstoß versetzen. Denn mit dem Verlust einer eindeutigen, präzisen Bedeutung würde der Religionsbegriff auch seine wissenschaftliche Existenzberechtigung einbüßen. Man brächte damit aber nicht nur den Religionsbegriff, sondern mit ihm auch diejenigen akademischen Fächer zum Verschwinden, die sich gemäß ihrem Selbstverständnis und daher auch in ihrem Disziplintitel mit „Religion“ befassen, insbesondere die sogenannten Religionswissenschaften, aber auch die Religionsphilosophie, die Religionspsychologie und die Religionssoziologie etc. Und weil man weiß, dass man mit der Verabschiedung des Religionsbegriffs aus der Wissenschaftssprache das von ihm bezeichnete Phänomen doch nicht zugleich mitverabschieden und ad acta legen kann, entsorgt man den Religionsbegriff auf die eleganteste, weil am wenigsten Aufsehen und Protest erregende Weise: Man lässt ihn in einen allgemeinen Kulturbegriff hinein aufgehen, in welchem Verschiebebahnhof er dann

auf Nimmerwiedersehen verschwunden ist, ohne dass jemand noch anzugeben bräuchte und vermöchte, worin sich religiöse von nichtreligiösen Kulturphänomenen eigentlich überhaupt unterscheiden. Im Zuge dieser Entwicklung thematisiert man Religion als solche, d.h. den Begriff von Religion, einfach nicht mehr eigens, und zwar auch dann nicht, wenn man über religiöse als kulturelle Phänomene spricht. Genau das erleben wir schon auf relativ breiter Front in unserer Gegenwart, nicht nur im angelsächsischen Bereich, nämlich den Gegenstandsverlust insbesondere der sog. Religionswissenschaften und deren Auflösung in allgemein kulturwissenschaftliche oder auch in speziell philologische und historische Disziplinen.

Diese Entwicklung müsste man als strikter Nominalist und Empirist genau genommen begrüßen, während der erkenntnistheoretische Realist, der Allgemeinbegriffen wie dem Religionsbegriff noch eine spezifische Bezeichnungsfunktion für realiter bzw. extramental Existierendes zuerkennen will, über diese allmähliche Auflösung des Religionsbegriffs im Wissenschaftsbetrieb unserer Zeit besorgt sein müsste. Denn mit dem Begriff würde auch dessen Gegenstandsbereich zum Verschwinden gebracht, zumindest im Bewusstsein der akademisch Gebildeten.

Es kommt hinzu, dass der Verlust einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion deren manifesterweise existierenden und wirksamen Gegenstandsbereich dem rein subjektiven Meinen und Dafürhalten ausliefern und jeder Objektivierbarkeit entziehen würde. Der Religionsbegriff würde somit wissenschaftlicher Rationalität völlig entgleiten und folglich auch nicht mehr unter rational ausweisbaren Kriterien beurteilt werden können. And so what, was macht das schon, könnte man als Wissenschaftsignorant sagen, solange die Religion faktisch lebendig ist, brauchen wir uns über eine solche Entwicklung nicht zu beunruhigen. Wozu also brauchen wir überhaupt eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion, mit anderen Worten: Wozu brauchen wir ein gemeinsames Grundverständnis von Religion?

2. Argumente für das Erfordernis eines allgemeinen Grundverständnisses von „Religion“

Erstens haben wir bereits gesehen, dass wir ohne ein gemeinsames Grundverständnis von Religion auch deren Gegenstandsbereich als eine besondere Anschauungsgröße in unserem Bewusstsein auf Dauer verlieren würden. Denn ohne ein solches Grundverständnis von Religion können wir religiöse Phänomene nicht mehr als solche identifizieren, können wir diese von nichtreligiösen Phänomenen nicht mehr unterscheiden. Dies aber würde nicht nur zu dem bereits beschriebenen Verlust der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion führen, sondern *zweitens* auch die *rechtliche* Bedeutungsdimension von Religion infrage stellen. Denn wir könnten dann auch in rechtlicher Hinsicht nicht mehr genau angeben, was z. B. juristisch relevante Begriffe wie Religionsmündigkeit, Religionszugehörigkeit, religiöse Toleranz und Religionsfreiheit etc. überhaupt bedeuten. Religion wäre damit von einem weltlichen Recht nicht mehr reglementierbar und würde zu einem rechtsfreien Raum mit leicht vorhersehbaren verheerenden Folgen werden.

Wir brauchen *drittens* ein solches Grundverständnis von Religion aber auch und nicht zuletzt wegen der allenthalben erfahrbaren existenziellen Bedeutsamkeit von religiöser Praxis für viele Menschen. Diese Praxis aber muss mit rationalen Kriterien

und objektivierbaren Kategorien beschrieben und beurteilt werden können. Andernfalls, wäre also ein Urteil über die Qualität religiöser Wirkungen auf Menschen nicht möglich, könnte man nicht mehr erkennen, ob und inwieweit es seine religiöse Praxis ist, die einen Menschen existenziell glücklicher oder unglücklicher und ihn in sittlicher Hinsicht besser oder schlechter macht. Ein Vergleich zwischen unterschiedlichen religiösen Praktiken hinsichtlich ihrer humanisierenden Wirkungen wäre dann nicht mehr möglich.

Weil im Namen von Religionen viel Gutes und leider auch viel Böses geschah und geschieht, sollte man ferner zwischen dem Wesen und dem Unwesen von „Religion" unterscheiden können, um die Missbrauchs- und Perversionsformen von „Religion" wie etwa ihre vielfältige Ideologisierung im Bereich der sog. politischen Religionen erkennen und bekämpfen und die Formen humanisierender Religiosität entsprechend fördern zu können. Diese unterscheidende und abgrenzende Funktion eines Wesens- oder Grundbegriffs von Religion ist gerade in *den* Zeiten wie der *unseren* besonders wichtig, in denen auch – wie etwa im islamistischen Terrorismus – extrem schwere Missbrauchsformen von „Religion" als die objektiv besten oder gar einzig legitimen Verwirklichungsformen menschlicher Religiosität überhaupt ausgegeben und viele Menschen dadurch zu einem gewalttätigen Religionsfanatismus verführt werden.

Halten wir folgendes Zwischenergebnis fest: Ein rein empirischer Umgang mit als religiös geltenden Phänomenen unter Verzicht auf ein einheitliches Grundverständnis von Religion führt auf Dauer zu einem Gegenstandsverlust des Religionsbegriffs und infolgedessen zu dessen Verschwinden aus der akademischen Wissenschaftssprache. Der Religionsbegriff aber ist mindestens aus den drei genannten Gründen unentbehrlich. Folglich muss die empirisch-deskriptive Beschäftigung mit Religionen in den sog. Religionswissenschaften ergänzt werden durch eine normative Bestimmung des Religionsbegriffs. Wie aber kann eine solche gelingen, wenn dieser Begriff alle Religionen in seinen Bedeutungsumfang integrieren können soll?

3. Die Schwierigkeit der Bestimmung eines verallgemeinerungsfähigen Religionsbegriffs

Die Intension im Sinne des Gehalts eines solchen Religionsbegriffs muss so weit gefasst sein, dass seine Extension, d.h. sein Gegenstandsbereich, zumindest alle diejenigen Religionen umfasst, die im traditionellen religionswissenschaftlichen und im herkömmlichen allgemeinen Sprachgebrauch als Religionen gelten. Mit dieser Vorauswahl wird, dessen bin ich mir bewusst, dieser Sprachgebrauch zu einem Findungskriterium, einem modus inveniendi, für echte Religionen erhoben. Sollte einmal der allgemeine Sprachgebrauch von „Religion" überwiegend aus Selbstbestimmungsfällen von „Religion" bestehen, würde er sich als ein solches Findungskriterium zugegebenermaßen nicht mehr eignen, weil er dann aufgehört hätte, ein *allgemeiner* Sprachgebrauch zu sein.

Nun haben wir aber im traditionellen religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch bereits eine Vielzahl von Religionstypen, wie etwa die Offenbarungsreligionen und die Nichtoffenbarungsreligionen, die theistischen und die nichttheistischen Religionen, innerhalb der theistischen wiederum die monotheistischen, die henotheistischen und die polytheistischen Religionen, des Weiteren die sogenannten Weltreligionen und die ihnen typologisch gegenüberstehenden Stammes- bzw. territorial begrenzten Religionen, fer-

ner die sog. archaischen und primitiven wie etwa die präanimistischen und animistischen Religionen, schließlich auch der sog. Fetischismus[2] und der sog. Totemismus[3] mit ihrem Glauben an übernatürliche Eigenschaften bestimmter Gegenstände oder Erscheinungen.

Die Suche nach einem kleinsten gemeinsamen Nenner aller dieser verschiedenen Religionstypen ist angesichts ihrer kaum überschaubaren Vielzahl zweifellos ein äußerst schwieriges Unterfangen. Worin könnte ein solcher kleinster gemeinsamer Nenner aller Religionen bestehen, in Bezug auf den sie überhaupt erst als Religionen, d.h. als verschiedene Ausprägungen dieses ihnen gemeinsamen religiösen Kerns, gelten können?

4. Der philosophische Transzendenz-Begriff und seine Grundtypen in der Philosophie der Neuzeit

Für eine Annäherung an einen solchen gemeinreligiösen Kern bietet sich der philosophische Transzendenz-Begriff deshalb an, weil er eine hier zunächst nur rein formal verstandene Jenseitigkeit zu unserem weltlichen Erfahrungsbereich bezeichnet, die auch in den im allgemeinen Sprachgebrauch als Religionen geltenden kulturellen Bewegungen gesucht und erstrebt wird.

Doch hier könnte sich sofort ein Einspruch gegen meine Überlegungen erheben. Denn keineswegs jeder der in der abendländischen Begriffsgeschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs entworfenen Begriffsbestimmungen von Transzendenz bringt eine solche Erfahrungsjenseitigkeit zum Ausdruck. In der neuzeitlichen Geschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs bezeichnen sogar zwei der drei unterscheidbaren Typen philosophischer Transzendenz-Begriffe *nicht* eine solche Erfahrungsjenseitigkeit, und zwar der anthropologische und der erkenntnistheoretische Typ.[4]

---

[2] Vgl. Art. Fetischismus (Religion), in: Wikipedia (http://de.wikipedia.org/wiki/Fetischismus), 01.05. 2013, 1: „Fetischismus (lat. facticius: nachgemacht, künstlich; franz. fétiche: Zauber(mittel)) bezeichnet einen Glauben an übernatürliche Eigenschaften bestimmter auserwählter oder ungewöhnlicher (vorwiegend selbstgefertigter) Gegenstände unbelebter Art und deren Verehrung"; dieser Glaube kommt etwa in der katholischen Reliquienverehrung, in der ebenfalls katholischen Verehrung von Heiligenbildern und Kruzifixen oder auch in der islamischen Verehrung des Ka'abasteins in Mekka zum Ausdruck.

[3] Vgl. Art. Totemismus, in: Wikipedia (http://de.wikipedia.org/wiki/Totemismus), 01.05. 2013, 1: „Totemismus ist ein gesellschaftliches Konzept und ein Glaubenssystem, bei dem eine Gruppe von Menschen dauerhafte Beziehungen zu Tieren, Gegenständen und Erscheinungen, also den Totems, unterhält, denen sie sich in einer magischen oder durch Abstammung in einer verwandtschaftlichen Beziehung verpflichtet glauben. Man unterscheidet zwischen Individual- und Gruppentotemismus, je nachdem ob ein Individuum oder eine ganze Gruppe mit dem Totem in Beziehung steht. Häufig ist das Totem ein Tier, ebenso kommen aber auch Pflanzen und – bei Wüstenvölkern – Wasserquellen in Frage. Die Glaubensgemeinschaften sind immer überzeugt, dass ihr mythischer Urahn oder Schöpfer von dem Totem verkörpert werde. Die enge Mensch-Totem-Beziehung ist uralt und könnte in Zusammenhang mit frühen politischen Bündnissen stehen, in denen eine Verteilung der Lebensquellen (auch Frauen als Quelle der Nachkommen) vereinbart wurde; dies würde bestimmte Verbote und Regeln des Frauentausches erklären. (s. Claude Lévi-Strauss). Das Totem ist nämlich mit einem Tabu belegt, vor allem dem Verbot, es zu verzehren und überhaupt, sich seinem (angenommenen) Willen zu widersetzen. Hierzu zählt auch das strenge Verbot des geschlechtlichen Verkehrs zwischen den Angehörigen desselben Totemclans, ein Vorläufer des sogenannten Inzesttabus, jedoch nicht mit diesem zu verwechseln.Die weltanschaulichen und religiösen Grundlagen stammen aus einem Vorstellungsbereich, der den Jäger- und Sammlervölkern besonders nahe liegt und in Beziehungen zu einer animistischen Weltsicht zeigen, so die Vorstellung, den Dingen und Phänomenen der Welt lägen menschenähnliche Wünsche und Verhaltensweisen zugrunde. Sie erscheinen dabei als beseelte und mit Kräften ausgestattete Wesen, denen auch die Macht zu eigen sein soll, Verstöße gegen die o.g. Tabus anhand „Strafen" (z.B. ausbleibende Jagderfolge) zu verfolgen, so können sie auch magisch besänftigt werden, indem man ihnen Opfer darbringt".

[4] Zu dieser typologischen Klassifikation der Transzendenz-Begriffe in der Philosophie der Neuzeit vgl. M. Enders, Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin

4.1 Der anthropologische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs

Der anthropologische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs, der überhaupt nur und zugleich am häufigsten innerhalb der neuzeitlichen Geschichte dieses Begriffs vorkommt, versteht „Transzendenz" ausschließlich als eine sich selbst überschreitende und doch zugleich weltimmanent oder auch nur bewusstseinsimmanent bleibende Bewegung des menschlichen Subjekts und *nicht* auch als Bestimmung einer absoluten Wirklichkeit. Er tritt überwiegend in den beiden folgenden Ausprägungen in Erscheinung:

a) In seiner erkenntnistheoretischen Form wird die sich selbst überschreitende Bewegung des menschlichen Subjekts verstanden als eine solche primär des menschlichen Erkennens. Unter diesen Typ ist etwa die kritische Verwendung des Transzendenz-Begriffs beim frühen Fichte zu subsumieren, der diese Selbstüberschreitung des menschlichen Erkennens als „transzendenten Dogmatismus" oder „transzendenten Realismus" kritisiert und diesem seinen „immanenten" Kritizismus, der alles in das Ich setzt, entgegenstellt;[5] auch Edmund Husserls primäres Transzendenz-Verständnis lässt sich im Wesentlichen diesem erkenntnistheoretischen Teil-Typ des anthropologischen Transzendenz-Begriffs zuordnen.[6]

b) „Transzendenz" gemäß diesem anthropologischen Typ wird in der neuzeitlichen Philosophie auch verstanden als die Grundbewegung, als der fundamentale Seinsvollzug des Menschen selbst. So bestimmt etwa die existenziale Daseinshermeneutik Martin Heideggers Transzendenz als die Selbstüberschreitung des menschlichen Daseins auf den Verweisungszusammenhang des Zuhandenen und letztlich bzw. genauer erstlich auf seine eigenen Seinsmöglichkeiten hin.[7] In der phänomenologischen Ontologie

---

Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs (Europ. Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 598), Frankfurt a.M. etc. 1999, 53–58.

[5] Hierzu vgl. M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4), 34 ff. (mit den entsprechenden Belegstellen).

[6] Denn „Husserl nimmt im Zuge seiner phänomenologischen Reduktionen ausdrücklich eine, wenn auch nur methodische, Ausschaltung der ‚Transzendenz Gottes' als eines Absoluten vor, das auch noch ‚dem >absoluten< Bewußtsein transzendent wäre'." (M. Enders, Transzendenz und Welt [wie Anm. 4], 41f.). Husserl schließt also eine weltüberlegene Transzendenz eines absoluten Prinzips ausdrücklich aus dem, wie er sagt, neu zu schaffenden Forschungsfeld des reinen Bewusstseins durch eine phänomenologische Reduktion aus. Ferner nennt Husserl „die bewusstseinsimmanente Konstitution einer ichfremden Welt […] eine >immanente< Transzendenz bzw. eine >Transzendenz in der Immanenz< oder auch eine >primordiale< Transzendenz. Es ist demnach Husserls Intention, die für ihn sekundäre Transzendenz jedes realen Gegenstandes als ein ‚analysierbares Moment der Bewusstseinsstruktur selbst' bzw. als in einer der transzendentalen Subjektivität noch immanenten Transzendenz gründend zu erweisen." (Ebd.) Daher vertritt er primär einen anthropologischen Transzendenz-Begriff, wobei er allerdings die Selbstüberschreitung des menschlichen bzw. beim späteren Husserl (beginnend mit den Cartesianischen Meditationen) genauer des transzendentalen Subjekts auf eine ichfremde Welt hin als eine strikt bewusstseinsimmanent bleibende Bewegung versteht, vgl. hierzu M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4), 42–45; vgl. hierzu auch M. Enders, Art. Transzendenz. II. Neuzeit, in: HWPh, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1449: „Für Husserl ist zwar das Eigensein alles Weltlichen bzw. das ‚Ansich' aller Arten von Gegenständlichkeit durch dessen Transzendenz gegenüber dem Ich, d.h. durch seine in seinem erfahrbaren Sinn liegende Idealität gegenüber dessen Bewusstseinsleben charakterisiert" (Markus Enders,); insofern, nämlich als Grund-Bestimmung der Gegebenheitsweise weltlicher Gegenstände für das Erkenntnissubjekt, gebraucht er einen zum gegenstandstheoretischen Typ gehörigen Transzendenz-Begriff. Doch diese gegenstandstheoretische Transzendenz – Husserl spricht in diesem gegenstandstheoretischen Sinne auch von einer umfassenden „Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt" – ist nach ihm ‚ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn.'" (das Zitat nach Husserl, Cart. Meditationen 5, § 48, in: Husserliana I, 136).

[7] Hierzu vgl. ausführlich M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4).

Jean-Paul Sartres stellt die im Anschluss an Heidegger konzipierte, sich auf ihre Möglichkeiten hin entwerfende, mithin sich selbst überschreitende Transzendenz des seiner selbst durch Negation gewissen Bewusstseins dessen Bestimmung als Für-Sich oder als Subjekt dar; ebenfalls im Ausgang von Heidegger begreift auch Maurice Merleau-Ponty „Transzendenz" als die sich selbst auf die Welt, nicht jedoch auf etwas Weltjenseitiges, hin überschreitende Grundbewegung der Existenz.[8]

4.2 Der erkenntnistheoretische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs

Schließlich bringt auch der zweite, als erkenntnistheoretisch charakterisierbare Typ des Transzendenz-Begriffs in der Philosophie der Neuzeit nicht eine Erfahrungsjenseitigkeit zum Ausdruck: Gemeint sind mit diesem erkenntnistheoretischen Typ jene Positionen, die mit den Termini >Transzendenz< und >transzendent< die Andersheit und seinsmäßige Unabhängigkeit der im Wesentlichen als erkennbar angenommenen Gegenstände des menschlichen Erkennens von diesem selbst zum Ausdruck bringen sollen. Diesem durchaus eigenständigen Typ zufolge ist Transzendenz daher eine Bestimmung der Gegenstände des menschlichen Erkennens, die auf Grund ihrer Erkennbarkeit gerade nicht – im strengen Sinne des Wortes – welttranszendent sind. Vertreter dieses selteneren Typs sind etwa Nicolai Hartmann,[9] Heinrich Rickert[10] und Max Scheler.[11]

4.3 Der metaphysische Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs: Die Doppeldeutigkeit von Transzendenz als das Transzendieren und als sein weltüberlegenes Woraufhin

Es gibt jedoch noch einen dritten Typ des philosophischen Transzendenz-Begriffs in der Philosophie der Neuzeit: Gemäß diesem ist >Transzendenz< eine Bezeichnung für das Absolute selbst und besitzt daher die Bedeutung des Transzendenten. Das Absolute wird von diesem Typ als Transzendenz oder transzendent bezeichnet, sofern es jenseitig zu aller endlichen Wirklichkeit und so auch an ihm selbst allem endlichen Erkennen entzogen ist. Zugleich bezeichnet dieser Typ des neuzeitlichen Transzendenz-Begriffs mit Transzendenz auch – gemäß der verbalen Bedeutung von Transzendenz als Transzendieren – das erfahrungshafte Übersteigen der endlichen Wirklichkeit von Seiten des Menschen auf ein weltüberlegenes, transzendentes Erstes Prinzip hin. Signifikant für diesen Begriff von Transzendenz ist daher dessen Doppeldeutigkeit, sofern er in Bezug auf das jeweilige metaphysische Prinzip dessen ihm eigene Überweltlichkeit, in Bezug auf den Menschen aber dessen erfahrungshaftes Übersteigen der welthaften Wirklichkeit

---

[8] Vgl. M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4), 48f.

[9] Zu nennen ist Hartmanns Lehre einer Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes als dessen Unabhängigkeit von dem Erkenntnissubjekt im Sinne der Objektivität seiner Bestimmungen, unbeschadet dessen, dass Hartmann zugleich eine transzendierende Bewegung des Erkenntnissubjekts im Erkenntnisakt annimmt und damit auch einen anthropologischen Transzendenz-Typ, der bei ihm zugleich erkenntnistheoretisch bestimmt ist, vgl. hierzu M. Enders, Transzendenz und Welt, (wie Anm. 4), 40.

[10] Bei Rickert mit seiner Annahme eines Reichs transzendenter Werte, der sog. logischen Formen als der normativen Grundlagen der Erkenntnis der für ihn allerdings nicht subjektunabhängig existierenden Realität sowie durch seine Annahme eines von dem urteilenden Subjekt völlig unabhängigen und in diesem Sinne transzendenten Sollens der Urteilsnotwendigkeit (dass nämlich überhaupt etwas bejaht oder verneint werden soll), vgl. hierzu M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4), 40.

[11] Scheler verwendet den Transzendenz-Begriff mitunter im Sinne einer realen oder seinsmäßigen Unabhängigkeit des Seinsgehalts der Welt und jedes einzelnen ihrer Gegenstände von dem menschlichen Geist, vgl. M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4), 47.

bezeichnet. Dieser Typ eines Transzendenz-Begriffs soll terminologisch als „metaphysisch“ bezeichnet werden, weil er Umfang und Art des von ihm geforderten Transzendierens des Menschen in Abhängigkeit von dem Maß der Transzendenz im Sinne der Überweltlichkeit seines jeweiligen metaphysischen Prinzips bestimmt.

Vertreter dieses metaphysischen Typs des philosophischen Transzendenz-Begriffs sind etwa der späte Schelling, Paul Natorp, Maurice Blondel und vor allem Karl Jaspers, dessen einheitsmetaphysische Bestimmung des Transzendenz-Begriffs von ihm zugleich auch existenzphilosophisch gedeutet wird, sofern Jaspers zufolge die Transzendenz ein konstitutives Strukturmoment der Existenz ist, sodass bei ihm beide Aspekte des metaphysischen Transzendenz-Begriffs ähnlich stark repräsentiert sind.[12]

Dieses metaphysische Verständnis von Transzendenz in seiner zweifachen Bedeutung als das Transzendente und als das Transzendieren des Menschen auf etwas Transzendentes als seinem weltüberlegenen, erfahrungsjenseitigen Woraufhin ist es, welches mir für ein angemessenes Verständnis menschlicher Religiosität konstitutiv zu sein scheint.

5. Die konstitutive Funktion des metaphysischen Transzendenz-Begriffs für „Religion“

5.1 Zum philosophischen Transzendenz-Begriff im antiken Platonismus und Neuplatonismus

Die konstitutive Funktion der metaphysisch verstandenen Transzendenz für „Religion“ dürfte sich wie folgt aufzeigen lassen:

Transzendenz als das Woraufhin einer Bewegung des Transzendierens ist graduierbar und skalierbar, d.h.: Es gibt höhere und niedrigere Stufen von Transzendenz, gemessen an dem Vollkommenheitsgrad ihres Seins oder an dem Maß ihrer Einfachheit. Dies lässt sich besonders klar an der antiken und spätantiken Geschichte des philosophischen Transzendenz-Begriffs aufzeigen. Denn das lateinische Verb „transcendere“ bzw. das Partizip „transcendens“ dienen bei Augustinus als Äquivalente für griechischsprachige Termini der platonischen und der neuplatonischen Metaphysik wie „anabainein“ („hinaufgehen, hinaufsteigen“) und „anabebekos“ („aufgestiegen“).[13] Nach Johannes Scotus Eriugenas Übersetzung der Schriften des Dionysius Ps.-Areopagita dient „transcendere“ auch zur Übersetzung der griechischen Verben „metabainein“ (d.h. „über-, hinübergehen“), „diabainein“ („überschreiten“), „hyperbainein“ („überschreiten“, „übersteigen“), „hyperballein“ („übertreffen“) und „hyperexein“ („überragen“, „übertreffen“) etc. Diese griechischen Termini „entstammen dem Kontext entweder des altakademi-

[12] Vgl. hierzu M. Enders, Transzendenz und Welt (wie Anm. 4), 39f.; zu Jaspers Transzendenz-Verständnis vgl. M. Enders Zum Ort der Einheits-Metaphysik im Denken von Karl Jaspers, in: M. Narbonne/A. Reckermann (Hgg.), Penseées de l’Un dans l’histoire de la Philosophie. Études en hommages au professeur Werner Beierwaltes, Paris 2004, 522–549. – Auch bei Max Scheler findet man eine metaphysische Verwendung des Transzendenz-Begriffs, und zwar als Gottesprädikat zur Bezeichnung der Unerreichbarkeit Gottes für das Fassungsvermögen der Verstandeskategorien des endlichen Bewusstseins, vgl. M. Enders, Transzendenz und Welt, (wie Anm. 4), 47. Schließlich muss in diesem Zusammenhang auch der metaphysische Aspekt des Transzendenz-Verständnisses von E. Lévinas genannt werden, das gleichwohl primär ethisch bestimmt ist, vgl. ebd., 49–51.

[13] Vgl. auch Werner Schüßler, Art. Transzendenz, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/New York 2002, 768.

schen oder des neuplatonischen Platonismus und bezeichnen teilweise die Transzendenz (= T.) des Absoluten und unser Transzendieren (= Tn.) zu ihm hin im Überstieg über das Sein und alles Seiende, teilweise aber auch nur den Überstieg über eine ontologisch untergeordnete Seinsstufe zu einer sie übersteigenden, ontologisch übergeordneten Stufe"[14], deren Seinsgrad vollkommener ist. „Transzendenz und Tn. können also sowohl die graduelle T. (hypheimene huperoxe) des je höheren Seins über die je untergeordneten Seinsstufen und speziell die der höchsten Stufe innerhalb einer kontinuierlichen Stufenfolge des Seins, als auch die absolute Transzendenz über das Sein schlechthin und im ganzen und das Übersteigen der Totalität des Seins bedeuten."[15]Und schließlich noch einmal Halfwassen:

> „Sprach die Alte Akademie vom ‚Übergang' (metabasis) von einer Dimension oder einer Seinsstufe (genos, physis, ousia) zur nächsten, so ist dieser (sc. Übergang) dann ein Transzendieren, wenn er vom Begründeten zum Grund aufsteigend erfolgt; in diesem Sinne spricht der spätere Platonismus vom Übergang vom Sinnlichen zum intelligiblen Kosmos der Ideen. Das Transzendieren vollendet sich schließlich (und zwar im philosophischen Neuplatonismus, vor allem bei Plotin und Proklos) im Überschritt vom Sein und vom Denken zum absolut Jenseitigen, dem Einen selbst, womit der Transzendierende zugleich über sich selbst hinausgeht"[16]

5.2 Eine Hierarchie von Transzendenzstufen und der ihnen zugeordneten Bewegungen des philosophischen und des religiösen (insb. in den monotheistischen Weltreligionen) Transzendierens

Diesem begriffsgeschichtlichen Befund können wir entnehmen, dass es offensichtlich eine Hierarchie von Transzendenzstufen gibt, der eine ihr entsprechende Hierarchie von Stufen des menschlichen Transzendierens auf diese jeweiligen Transzendenzstufen hin zugeordnet ist: Der gemäß platonischer und neuplatonischer Metaphysik höchsten Transzendenzstufe eines seins- und geistjenseitigen Einen entspricht als das ihr koordinierte Transzendieren die ekstatische, d.h. auch den absoluten Geist noch transzendierende, vollkommene Einung mit ihr; der zweithöchsten Transzendenzstufe der All-Einheit des absoluten Geistes entspricht der Selbstüberstieg der menschlichen Seele in das zeitfreie, alleinheitliche Denken dieses absoluten Geistes, eine intellektuelle Anschauung, die als solche schon ein Transzendieren ist. In den monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam werden diese beiden höchsten Transzendenzstufen – das Eine und der absolute, alleinheitliche Geist – in eine einzige Transzendenzstufe zusammengeführt. Denn der von diesen Religionen geglaubte und verehrte Gott ist in seinem Wesen differenzlos einfach und zugleich vollkommenes Sein und damit absoluter, alleinheitlicher Geist. Daher ereignet sich das äußerste, radikale Transzendieren der mystischen Einung innerhalb dieser drei Religionen sowohl als Einswerdung mit dem absoluten Geist Gottes als auch als Einswerdung mit dem vollkommen einfachen Wesen der

---

[14] Jens Halfwassen, Art. Transzendenz; Transzendieren, in: HWPh (= Historisches Wörterbuch der Philosophie), Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1443.

[15] Ebd. Halfwassen erläutert weiter: „Sprach die Alte Akademie vom ‚Übergang' (metabasis) von einer Dimension oder einer Seinsstufe (genos, physis, ousia) zur nächsten, so ist dieser (sc. Übergang) dann ein Transzendieren, wenn er vom Begründeten zum Grund aufsteigend erfolgt; in diesem Sinne spricht der spätere Platonismus vom Übergang vom Sinnlichen zum intelligiblen Kosmos der Ideen. Das Transzendieren vollendet sich schließlich (und zwar im philosophischen Neuplatonismus, vor allem bei Plotin und Proklos) im Überschritt vom Sein und vom Denken zum absolut Jenseitigen, dem Einen selbst, womit der Transzendierende zugleich über sich selbst hinausgeht" (Ebd., Spp. 1443f.)

[16] J. Halfwassen, ebd. (wie Anm. 14), Spp. 1443f.

Gottheit. Die mystische Einung mit der Gottheit ist aber nur der Höchst- und Ausnahmefall des religiösen Transzendierens, nicht sein Normalfall. Aber auch die normale weltreligiöse monotheistische Religiosität besitzt den Charakter eines Transzendierens des Menschen auf ein ihm gegenüber transzendentes, göttliches Wesen hin. Diese Selbstüberschreitung vollzieht sich in den religiösen Akten einer rituellen, insbesondere liturgischen Verehrung Gottes, des (gemeinschaftlichen und individuellen) Betens sowie des menschlichen Handelns und Sichverhaltens im alltäglichen Leben gemäß dem geoffenbarten Heilswillen Gottes. Das Woraufhin dieser religiösen Selbstüberschreitung ist in allen drei monotheistischen Weltreligionen der transzendente (und zugleich immanente) Gott und seine Offenbarung.

5.3 Die konstitutive Funktion der zweifachen metaphysischen Bedeutung von Transzendenz für alle Formen menschlicher Religiosität

Doch nicht nur für die monotheistischen Weltreligionen ist diese zweifache, metaphysisch verstandene Transzendenz konstitutiv. Vielmehr gilt dies mutatis mutandis auch für die beiden östlichen Weltreligionen, sogar auch für die nichttheistischen buddhistischen Schulen wie etwa den Theravada-Buddhismus und den Zen-Buddhismus, um nur die beiden in dieser Hinsicht bekanntesten zu nennen. Denn auch in diesen Religionen transzendiert oder überschreitet der religiöse Mensch sich selbst. Das Woraufhin seines Selbstüberstiegs ist dort zwar nicht ein transzendentes Absolutes, sondern der erfahrungsmäßige Untergang der Welt der erscheinenden Vielheit in ein Verlöschen (im Hinayana-Buddhismus) oder eine Leere (im Zen-Buddhismus) hinein, welche genau genommen die Vollendungsstufe der subjektiven Aneignungsbedingungen eines transzendenten Absoluten darstellt. Ein transzendentes Absolutes wird in diesen nichttheistischen Religionen bewusst nicht thematisiert, weil nach ihrer Überzeugung durch eine solche Identifikation der Heilsquelle das willentliche Streben des Menschen wieder entfacht werden würde, welches ihn an das Rad der Wiedergeburt kettet, sodass sein erlösungsbedürftiger Unheilszustand dadurch gerade nicht durchbrochen, sondern fortgesetzt werden würde.

Es gibt aber nicht nur diese Weltreligionen genannten Hochformen menschlicher Religiosität und ihre explizite – wie bei den drei westlichen monotheistischen Weltreligionen – oder nur implizit bleibende – wie bei einigen nichttheistischen Richtungen der beiden östlichen Weltreligionen – Vorstellung absoluter Transzendenz, der sich der Religiöse öffnet, um sich von ihr Heil an Seele und Leib schenken zu lassen. Denn es gibt bekanntermaßen auch schier zahllose Formen polytheistischer [etwa im Mahayana-Buddhismus], aber auch archaischer und primitiver wie etwa präanimistischer und animistischer Religionsformen, die keine absolute Transzendenz kennen, auf die hin ihre Anhänger religiös transzendieren. Deren religiöse Verehrungsgegenstände sind etwa die Seelen und die Geister Verstorbener, insbesondere der Ahnen des eigenen Volkes, von denen man bei Einhaltung bestimmter ritueller Praktiken sich Heilsgaben erhofft. Diese religiösen Verehrungsgegenstände stellen aber, philosophisch betrachtet, ihrerseits bestimmte, wenn auch vergleichsweise niedrige und minderwertige, Transzendenzstufen dar, weil sie nicht sinnlich wahrgenommen werden können. Auch in diesen sog. primitiven Religionen transzendieren sich daher ihre Anhänger auf dem innerweltlichen Erfahrungsbereich gegenüber transzendente Wirklichkeitsstufen hin, auch hier liegt ein religiöser Transzendenzbezug vor. Gleiches gilt für die religiöse Verehrung von manahaltigen Na-

turgegenständen wie Steinen oder Tieren. Denn diese Naturgegenstände werden in diesen primitiven Religionen nicht als solche, sondern als Träger einer ihnen innewohnenden, unsichtbaren, transzendenten Macht oder Kraft (oft Mana genannt) verehrt, die der eigentliche Verehrungsgegenstand ist. Deshalb können wir auch in diesem Fall von einem religiösen Transzendenzbezug sprechen.

Wir können daher festhalten: In religiöser Praxis transzendiert sich der Mensch explizit oder implizit auf eine ihm gegenüber transzendente Heilsquelle hin – zumindest dieses typologisch metaphysische Grundverständnis menschlicher Religiosität dürfte sich verallgemeinern lassen.

5.4 Das metaphysische Grundverständnis von „Religion“ und seine Insuffizienz für eine vollständige Bestimmung des Religionsbegriffs

Das erläuterte metaphysische Grundverständnis von „Religion“ vermag seinen Bezugsgegenstand allerdings noch nicht hinreichend zu bestimmen – deshalb ist es auch nur ein Grundverständnis und keine vollständige Definition des Religionsbegriffs. Denn es bleiben dabei die folgenden formalen Definitionselemente eines vollständigen und zureichenden Religionsbegriffs entweder ganz (wie a) oder teilweise (wie b und c) offen und unbestimmt:

a) Der anthropologische Entstehungsgrund von Religion als einem spezifisch menschlichen Phänomen. Das entwickelte Grundverständnis von Religion gibt uns also noch nicht eine Antwort auf die Frage, worin der Mangel besteht, von dem Religion als solche und damit jede Religion uns Menschen zu befreien verspricht.

b) Zudem bleibt zumindest teilweise offen, was Religion voraussetzen bzw. als gegeben annehmen muss, um zu ihrem Heilsziel gelangen zu können. Wir können dieses Strukturmoment von Religion auch als deren Inhalt oder besser noch als ihren Bezugsgegenstand bezeichnen. Dieser Bezugsgegenstand ist nach unseren vorherigen Überlegungen zwar eine Stufe von Transzendenz, ist etwas Transzendentes. Offen und unbestimmt aber ist geblieben, ob sich darüber hinaus auch eine einheitliche und inhaltlich eindeutige Bestimmung der verschiedenen Transzendenzstufen finden lässt.

c) Das Transzendieren, von dem das vorgestellte Grundverständnis von Religion spricht, stellt nur eine formale und keine inhaltliche Bestimmung des Wesens von religiöser Praxis dar. Daher bleibt auch dieses dritte Strukturmoment menschlicher Religiosität, nämlich das Wesen religiöser Praxis, in dem hier entwickelten metaphysischen Grundverständnis von Religion unterbestimmt.

Eine sachlich vollständige Bestimmung dieser drei Strukturmomente von „Religion“ erscheint mir durchaus möglich, kann aber hier nicht mehr vorgetragen werden.[17] Was hier nur entfaltet werden sollte, ist ein metaphysisch bestimmtes Grundverständnis von „Religion“ als einer freien, individuell und in Gemeinschaft vollzogenen Selbst- und Weltüberschreitung des Menschen auf eine Stufe von überweltlicher Transzendenz hin, die für ihn zu einer Heilsquelle wird. Damit aber hat sich der metaphysische Transzendenz-Begriff in seiner doppelten Bedeutung als ein menschliches Transzendieren und

[17] Der Verfasser hat den Versuch einer inhaltlichen Bestimmung der drei formalen Strukturmomente von „Religion“ unternommen in: M. Enders, Endlichkeit und Einheit. Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schrödters Begriff von Religion, in: Thomas M. Schmidt/Tobias Müller (Hg.), Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Diskussion um den Religionsbegriff“, Paderborn etc. 2013, ca. 30 Seiten (im Druck).

als sein welttranszendentes Woraufhin als konstitutiv für ein angemessenes Grundverständnis menschlicher Religiosität erwiesen. Dieses metaphysische Grundverständnis von „Religion“ ist nicht empirisch-deskriptiv in dem erläuterten radikalen Sinne eines bloßen Selbstbestimmungsfalls, sondern normativ. Es lässt sich aber an dem gesamten von der traditionellen Religionswissenschaft aufgewiesenen Tatsachenmaterial zu den faktisch-empirischen Religionen belegen bzw. ausweisen. Seine „Normativität“ ist unausweichlich, um im wissenschaftlichen Diskurs aus den eingangs genannten Gründen an einem einheitlichen und verallgemeinerungsfähigen Begriff von „Religion“ festhalten zu können.

Philotheos **13** (2013) 15-30

Walter Sparn
Uttenreuth, Deutschland

Religion als Kultus und als Kultur:

Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute?

Das dritte Rostocker Kolloquium befaßt sich mit Jugendkultur und mit Medienkultur unter dem Gesichtspunkt, daß die so bezeichneten Phänomene "exemplarische Begegnungsfelder von Christentum und Kultur" sein können. Hier von *Christentum* zu reden, ist nur auf den ersten Blick fraglos; dann nämlich, wenn wir unser eigenes, beispielsweise evangelisches und kirchliches Christentum meinen. Keineswegs fraglos ist dagegen, wo und wie unsere Kultur, die zwar auch vom Christentum geprägt ist, sich dazu allerdings nicht ohne weiteres zustimmend verhält, nicht nur Kirchen, sondern dem Christentum begegnet; und noch weniger fraglos ist, wer darüber bestimmt, was dabei als Christentum zu gelten hat. Sind es die verfaßten Sozialgestalten des Christentums, zum Beispiel die mecklenburgische Landeskirche und ihre leitenden Organe? Sind es die fürs Normative zuständigen Theologen? Oder befinden die Kulturwissenschaftler darüber? Und haben die "Kulturschaffenden" dabei ein Wörtchen mitzureden?

Von der Begegnung zwischen Christentum und Kultur zu sprechen, stellt tatsächlich eine ziemlich anspruchsvolle Hypothese dar. Weil nicht von vornherein feststeht, worin diese Begegnung besteht und was sie bewirkt, setzt der Ausschreibungstext dieses Forums zurecht in dem weiteren Horizont von *Religion* und *Religiosität* an - einer Religiosität, deren christlicher Charakter nämlich weder von vornherein, nur weil sie etwa christliche Traditionselemente verwendet, bejaht noch auch von vornherein, nur weil sie etwa kirchlich verfaßten Formen des Christentums nicht zugehören, verneint werden kann. Es steht ja keineswegs schon fest, welches die Instanz ist, die ein für allemal zu befinden hätte über die Christlichkeit der tatsächlichen Religiosität, wie sie individuell realisiert wird und wie sie in der kulturellen Praxis, in ethischen Orientierungen etwa oder in ästhetischen Produktionen, präsent ist. Der Ausschreibungstext erinnert auch daran zurecht, hat das Christentum in seiner gesamten Geschichte sowohl ein kultur*kritisches* als auch ein kultur*produktives* Motiv zur Wirkung gebracht hat, wenngleich nicht immer in ausgeglichener Weise und selten unter Beteiligung aller seiner Träger zugleich. Das Christentum stellt aber in jedem Fall auch kulturelle Praxis dar, die sich je nach Situation ihren kulturellen Kontexten gegenüber besondert oder in diese oder bestimmte von ihnen einwandert, um sie auf diese Weise zu beeinflussen und von ihnen beeinflußt zu werden.

Die Formel "Christentum und Kultur" sollte also nicht so verstanden werden, als würden zwei distinkte Entitäten allererst in Beziehung gebracht: Beide stehen längst in engster, freilich unterschiedlichster und (aus kirchlicher Sicht etwa) keineswegs nur wünschbarer Verflechtung. Wenn man dies nicht beachtet, bleibt die Rede von so etwas wie "Jugendreligion" oder "Medienreligion" abstrakt; die Phänomene werden dann auf-

grund eines fertigen, von außen herangetragenen Maßstabs eingeschätzt, der dann naturgemäß meistens Defizite zu beklagen oder Fehlanzeige zu melden hat, tatsächlich aber nur einen blinden Fleck in der Wahrnehmung verschleiert. Es könnte ja sein, daß die fraglichen Phänomene in sich selbst ein eigenartiges Verhältnis von Christentum und Kultur repräsentieren. Dann wäre es diese innere Struktur, die christlich interessant ist, und zwar gleich, ob sie zunächst Wiedererkennen oder aber Befremden, vielleicht auch beides zugleich auslöst. Gewiß ist dies wiederum eine Begegnung von Christentum und Kultur, aber nicht bloß eine Begegnung im Kopf von Theologen, sondern eine konkrete Begegnung in den Gemengelagen des religiösen und kulturellen Lebens selbst.

I. Gegen abstrakte Modelle von "Christentum und Kultur"

Im Interesse dieser Begegnung zwischen Christentum und Kultur, und das heißt zuallererst: im Interesse unverzerrter Wahrnehmung der religiösen und der kulturellen Realitäten kommt es darauf an, eine solche Begegnung nicht zur Unzeit und nicht am falschen Ort zu unterstellen oder zu behaupten. Es ist wichtig, den Ort, die Zeit, die Umstände der Begegnung zu berücksichtigen; insbesondere macht einen es großen Unterschied, ob primär Individuen dabei involviert sind, ob primär Milieus, oder ob Institutionen wie eine Kirche. Will man die Phänomene "Jugendkultur" und "Medienkultur" in ihrem religiösen Aspekt angemessen wahrnehmen, muß man sich daher über die religions- und kulturtheoretischen Voraussetzungen ins Klare setzen, die einen selber schon in der Wahrnehmung bestimmen. Nur so vermeidet man, jenen religiösen Aspekt entweder bloß zu behaupten oder ihn christlich zu vereinnahmen oder aber ein religiöses Potential von vornherein in Abrede zu stellen. Es genügt nicht, "das Christentum" und "die Kultur" in einer pauschalen, die konkreten Phänomene vernachlässigenden oder bloß auswählenden Theorie zu verknüpfen.

Die Kritik an einem abstrakten Gebrauch der Formel "Christentum und Kultur" ist umso wichtiger, als diese Formel nicht nur in der Kulturtheorie der klassischen Moderne, sondern auch und gerade in der Theologie in dieser Weise gebraucht worden ist. Speziell in der neueren Theologie hat die positivistisch verstandene Formel eine bedeutende Rolle gespielt; lange Zeit versprach man sich eine hohe Orientierungsleistung von ihr. Die Bestimmung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Christentum und der Kultur war die Aufgabe zahlreicher Konzeptionen einer "Theologie der Kultur". Diese Aufgabe stellte sich in einer ganz bestimmten religions- und kulturhistorischen Situation: "Christentum und Kultur" ist eine *moderne* Formel. Was kennzeichnete diese Situation? Die spezifische Funktion der Formel läßt zwei Aspekte hervortreten.

Der eine "Sitz im Leben" dieser Formel ist die moderne Erfahrung der *Partikularität* der westlichen, vom Christentum geprägten Kultur, die ein Zeitlang so erfolgreich war und sich darum letztlich als universale Kultur, als "die" Kultur einschätzte. Seit etwa einhundert Jahren ist immer weniger zu leugnen, daß diese Kultur einschließlich ihres Christentums tatsächlich ein partikulares Phänomen ist und dies nicht imperialistisch überspielen kann (und aus Gründen des Friedens auch nicht mehr versuchen sollte). Der aus der Dritten Welt kommende Vorwurf der "kulturellen Gefangenschaft" des Evangeliums in den historischen (europäisch-amerikanischen) Kirchen hat diese sagar dazu bewegt, der alten Missionstheologie den Abschied zu geben zugunsten von Theologien der Inkulturation des Christentums und von inklusivistischen, sogar pluralistischen Religionstheologien.

Der andere, der Fragestellung des Forums nähere "Sitz im Leben" der Formel ist die Erfahrung der *Säkularisierung* der modernen Kultur - "Säkularisierung" hier präzise verstanden als gesellschaftliche Emanzipation aus der politischen Macht und der kulturellen Dominanz des konfessionell überlieferten und kirchlich verfaßten Christentums. Diese Erfahrung wird nicht harmloser deshalb, weil jene Emanzipation zum Teil auch der Wirkungsgeschichte des Christentums selbst, zumal des reformatorischen Christentums, zugerechnet werden darf. Angesichts dieser Erfahrung sollte die Thematisierung von "Christentum und Kultur" das in Differenz oder gar Diskrepanz Auseinandergetretene wieder verknüpfen oder doch in eine christlich bestimmte Beziehung setzen. Diese Versuche hatten allerdings unterschiedliche, ja gegensätzliche Intentionen, die denn auch zu sehr verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Christentum und Kultur führten. Am prominentesten wurden die gegensätzlichen Optionen durch Paul Tillich und Karl Barth formuliert. Beide sind auch heute noch der Aufmerksamkeit wert, vor allem freilich, weil sie nicht nur spezifische Positionen, sondern auch eine gemeinsame Problematik verkörpern.

Auch Tillichs Kulturtheologie hat eine kritische Komponente. Sie korreliert Religion und Kultur in deutlicher Abgrenzung von dem Modell, das der Kulturprotestantismus seit Friedrich Schleiermacher und Richard Rothe ausgebildet hatte. Dies sah die harmonische Ergänzung und konvergente Wirkung von Religionspraxis und Kulturarbeit vor, und unter der Voraussetzung der kulturellen Leitfunktion des Protestantismus konnte es sogar eine Verschmelzung von Kirche und Gesellschaft erträumen. Freilich hatte schon die Generation von Ernst Troeltsch solchen Visionen angesichts der sich offensichtlich durchsetzenden Herrschaft des militärisch-industriell-bürokratischen Komplexes den Abschied gegeben. Troeltsch selbst hielt allerdings eine wenigstens untergründige Synthese von Christentum und Kultur nach wie vor für unentbehrlich um der humanen Steuerung der rasanten ökonomischen Dynamik willen; dem Christentum kam dabei die Rolle eher eines Widerlagers zukam, das der objektiv nötigen Dimension religiöser Annahmen und moralischer Werte gesellschaftliche Sichtbarkeit geben sollte. Demgegenüber betont Tillich nun viel stärker die prophetisch-kritische Funktion religiöser Praxis für die kulturelle Entwicklung, stellt auch entschiedener die religiöse Tiefendimension jeder, auch der modernen, sowohl in ihrem wissenschaftlich-technischen Habitus als auch in ihrer politischen Organisation religionsneutral sich gebenden Kultur heraus.[1] Nichtsdestoweniger zielt auch Tillich auf die *Synthese* von Religion und Kultur in der Weise der essentiellen Zusammengehörigkeit von Substanz und Form: "...denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion, und die notwendige Form der Religion ist die Kultur"[2]. Die Basis dieser oft geäußerten Überzeugung ist eine sowohl philosophisch als auch theologisch formulierte Metaphysik, der zufolge die Wirklichkeit in ihren Polaritäten und entfremdeten Existenzformen in der dynamischen Einheit des göttlichen Logos versöhnt wird. Diese Versöhnung mag dem klassisch-modernen Denken, hier: der idealistischen Großerzählung vom Logos, plausibel erschienen sein, muß gegenwärtig jedoch wohl als unerschwinglich gelten. Eine solche immer schon vorherseh-

[1] Ähnliches besagt die neuere Unterscheidung zwischen dem Kulturprotestantismus als historisches Phänomen und als systematisch-theologische Aufgabe, vgl. Dietrich Korsch: Kulturprotestantismus als Kulturhermeneutik, in: Barbara Heller (Hg.): Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle 311, Hofgeismar 1997, 7-21.

[2] Paul Tillich: Kirche und Kultur (1924), in: Ders.: Main Works / Hauptwerke 2, Berlin/New York 1990, 101-114, hier: 110.

bare Versöhnung ist vielleicht nicht einmal wünschbar im Blick auf die vereinnahmende Tendenz, in der Tillich die kulturellen und speziell die künstlerischen Ansprüche auf Autonomie in "Theonomie" umbiegt.

Ganz anders, so scheint es, votieren die Befürworter der *Diastase* zwischen Christentum und Kultur. Barth begrüßt, darin beispielsweise mit Antipoden wie Werner Elert völlig einig, den zu beobachtenden Riß zwischen der zeitgenössischen Kultur einschließlich ihrer religiösen Überhöhung und dem Anspruch des Wort Gottes zustimmend. Er schreibt ihn der Krisis zu, die vom Wort Gottes selber stets ausgelöst wird, wenn es ergeht: Menschliche Kultur und Religion, dem menschlichen Streben nach Autonomie dienstbar, verweigern sich de facto stets der Gottesherrschaft. Zwar versteht auch Barth die Kultur als eine vom Wort Gottes seinerseits gestellte Aufgabe, nämlich die Aufgabe der Verwirklichung der Bestimmung des Menschen; was dann menschlich-allzumenschlich verwirklicht wird, ist jedoch bestenfalls das Gleichnis einer Wahrheit, die jedem menschlichen Erzeugnis als solche jedoch äußerlich bleibt. Gegenüber Adolf von Harnack hat Barth dies so formuliert: "Schleiermachers Bangemachen vor der 'Barbarei' ist als unwesentlich und unsachlich abzulehnen, weil das Evangelium mit der 'Barbarei' so viel und so wenig zu tun hat wie mit der Kultur"[3]. Eine solcher Satz war, um wenig zu sagen, fahrlässig nicht nur in ethischer Hinsicht (wie sich bald zeigte), sondern auch hinsichtlich der kulturellen Verfassung des Christentums. Denn er unterstellt, daß das Christentum als kulturelle Praxis theologisch unerheblich sei oder gar ablenke vom eigentlichen Thema. Das Christentum kann sich zu kultureller Praxis dann aber nicht mehr konkret bejahend oder verneinend oder unterscheidend verhalten, sondern vermag allenfalls ein abstrakt bleibendes Nein! auszurufen.

Mit dieser Folge rückt die Barth'sche Diastase in überraschende Nähe zur Tillich'schen Synthese. Denn Tillichs Korrelation von Religion und Kultur definiert von vornherein, was möglicherweise Kultur ist, und auch sie macht daher den genauen Blick auf solche kulturelle Produktionen unnötig, die ihre religiöse "Substanz" zu entschlüsseln schwermachen oder sich den überlieferten christlich-theologischen Lesarten der kulturellen Zeichenwelt[4] hartnäckig verweigern. Genau dies ist das Defizit aller pauschalen Theorien über "Christentum und Kultur": Sie sind in ihrer Homogenitätszumutung zu stark; sie sind zu schwach in der Wahrnehmung und Freisetzung von Heterogenität. Für die Wahrnehmung des kulturell und religiös Verschiedenen, Neuen, Fremden sind sie zu schwach jedenfalls in Zeiten eines kulturellen Pluralismus, dessen vielfältige Codierungen von Religion, oder sagen wir nur: von Bedeutung und Sinn, nicht in einen Meta-Code transponiert werden können. Das Wort "Christentum" in jener Formel bleibt gegen den Anschein weitgehend unbestimmt; der Ausdruck ist eher geeignet, die jeweiligen Interessen an kultureller Teilhabe oder Macht unter scheinbaren Selbsverständlichkeiten, beispielweise der Einheit christlicher und bildungsbürgerlicher (Hoch-)Kultur, zu verschleiern.

---

[3] Karl Barth: Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack (1923), in: Jürgen Moltmann (Hg.): Die Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1974, 325-329, hier: 327; "Die Kultur ist die durch das Wort Gottes gestellte Aufgabe der in der Einheit von Leib und Seele zu verwirklichenden Bestimmung des Menschen": Karl Barth: Die Kirche und die Kultur (1926), in: Ders.: Die Theologie und die Kirche, München 1928, 364-391, hier: 368.

[4] Wegen ihres Mangels an einem phänomenologischen und semiotischen Zugang zu "Kultur" und zugunsten der These, daß die Kulturbedeutung des Protestantismus sich an seinem Begreifen der Lebenswelt als *Zeichenwelt* entscheide, werden beide, Tillich und Barth, kritisiert von Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 1999.

II. "Religion" und "Kultur"

Was kann aber, methodisch verantwortlich, an die Stelle der abstrakten, ex ante konstruierten Modelle des Verhältnisses von Christentum und Kultur treten? Der Ausschreibungstext dieses Forums weist darauf hin: Es bedarf eines Begriffs von *Religion*, der das Christentum konkret mit Kultur zu verknüpfen erlaubt, das heißt: sowohl in seiner spezifischen kulturellen Rezeptivität und Produktivität als auch in seinem spezifischen, religiös motivierten und orientierten kulturkritischen Potential.

Wenn die Begegnung von Christentum und Kultur die Bezeichnung "Begegnung" verdienen soll, sind zwei Extreme ausgeschlossen: die völlige Gleichheit beider, so daß ihre Kommunikaton auf bloß innere Varianz des Vertrauten reduziert wäre, und die völlige Verschiedenheit beider, die statt Kommunikation die schiere Bedrohung durch Fremdheit bedeuten würde. Das Christentum ist, gleich wie man sein Verhältnis zur Kultur in der religiösen Binnenperspektive versteht, stets ein kulturelles Phänomen, es besagt in jedem Fall (auch) kulturelle Praxis - und es ist mehr und anderes als kulturelle Praxis, nämlich insofern diese sich auch abgrenzen kann gegenüber Religion, jedenfalls gegenüber bestimmter, zum Beispiel christlich-religiöser Praxis. Für eine konkrete Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur muß man daher einen Religionsbegriff gebrauchen, der koextensiv ist mit dem Begriff der *Kultur*. Diese Gleichumfänglichkeit beider Begriffe besagt nicht die Selbigkeit von Religion und Kultur, nur die mögliche Gleichörtlichkeit und Gleichzeitigkeit beider: In heuristischer Absicht unterstelle ich, daß da, wo kulturelle Praxis zu beobachten ist, auch religiöse Praxis vermutet werden darf, und umgekehrt. (Diese funktionalen Begriffe unterstellen natürlich ihrerseits materielle Kultur- bzw. Religionshistorie, hier die Behauptung, daß Religion überall auch als kulturelles Phänomen in Erscheinung trat und daß alle bislang aufgetretenen Kulturen auch religiöse Praxis enthalten.)

Nur ein solcher heuristischer, mit "Kultur" korrelierender Begriff von "Religion" dient wirklich der Analyse der konkreten Zusammenhänge von Christentum und Kultur. Denn er erlaubt, diese Zusammenhänge zu beschreiben in Gestalt der *Selbstunterscheidung* des Christentums als Religion von der Kultur, in der es sich jeweils aufhält und ausprägt, und umgekehrt in Gestalt der Selbstunterscheidung einer Kultur von der oder den in ihr präsenten bestimmten Religionen. Die Alternative zu einer solchen Korrelation (von Selbstunterscheidungen im Zusammenhang) wäre die Existenz eines dritten Ortes oder Phänomens 'über' Christentum und über Kultur, das ein Genus bilden, einen Oberbegriff für die Spezies "Kultur" und "Religion" darstellen würde. Ein solches übergeordnetes Drittes gibt es aber nicht (auch der Gottesbegriff wäre mißbraucht, wollte man ihn hierfür beanspruchen, erst recht, wenn er ein Begriff bloß einer der beiden Spezies sein soll).

Die Selbstunterscheidung einer Kultur von "Religion" und die Selbstunterscheidung einer Religion von "Kultur" können sehr unterschiedlich ausfallen. Sind sie einigermaßen symmetrisch ausfallen, so gestaltet sich ihr praktisches Verhältnis wahrscheinlich konfliktarm. Aber das muß keineswegs so sein. Das Christentum vollzieht eine Selbstunterscheidung von "Kultur", die diese einer vergehenden Welt, den christlichen Glauben aber einer neuen Welt angehörig versteht - eine Unterscheidung, die bekanntlich immer wieder zu radikaler Kulturkritik führen konnte. Von dieser Kulturkritik blieb auch das Christentum selbst nicht verschont, etwa in der apokalytisch-prophetischer Kritik an der christlichen Kirche als priesterlicher Institution. Gerade die so un-

terschiedlich verlaufende "Begegnung von Christentum und Kultur" unterstellt jedoch sowohl "Kultur" als auch "Religion" im Sinne von etwas, das anzutreffen jederzeit und überall erwartet werden darf. Man kann beide daher hypothetische *Universalien* nennen. Sie bezeichnen nicht schon als solche die Realität - es gibt keine Religion an sich und keine Kultur an sich - aber sie erlauben, viele und unterschiedliche Realitäten jeweils in einer gemeinsamen Perspektive zu betrachten, hier in der Perspektive eben von "Religion" oder aber von "Kultur".

Beide Begriffe, "Religion" und "Kultur", sollten also im Interesse der Erweiterung unseres Blickfesldes heuristisch offen gebraucht werden, für Phänomene, die aus den geltenden und mitgebrachten Begriffen von "Religion" und von "Kultur" herausfallen, Begriffen, die material ja unvermeidlich an bisher wahrgenommenen Phänomenen gebildet wurden. Als funktionale Aufmerksamkeitsbegriffe erlauben sie, etwas materiell Neues oder Fremdartiges aufgrund einer ähnlichen Funktion für die jeweiligen Träger oder Betroffenen zunächst einmal als etwas möglicherweise Vergleichbares zu betrachten. Zunächst einmal, denn auch funktionale Begriffe können und müssen in anderer als der Suchabsicht dann auch materiell näherbestimmt gebraucht werden, nämlich dann, wenn das Neue in Beziehung gesetzt werden soll zu dem, was man als wirkliche "Religion" und als inhaltliche "Kultur" kennt oder gar bejaht, zum Beispiel die "christliche Religion" oder die "moderne Kultur". Um etwas vage Wahrgenommenes als Bestimmtes zu erkennen, muß der zunächst bloß funktionale Begriff in Beziehung zum (unvermeidlich eigenen und beschränkten) substantiellen Begriff gesetzt werden; nur ein solcher doppelter Begriffsgebrauch erbringt Erkenntnisfortschritt. Schon ein funktionaler Begriff von "Religion" oder von "Kultur" kann ja nicht ohne die Existenz konkreter religiöser bzw. kultureller Phänomene gebildet, und ohne Rückbezug auf solche kann er auch nicht verändert oder erneuert werden.[5] Aber umgekehrt braucht jede religiöse und jede kulturelle Praxis, die partikular und kontingent existiert und dies akzeptiert, einen Begriff für das, was außer ihr selbst noch sein könnte, was sie selbst ist, und sei es auf ganz andere Weise. Eine solche Partikularität, und daher ist eine solche methodische Überlegung nicht überflüssig, kennzeichnet zweifellos sowohl das Christentum als auch die Moderne.

Es ist nicht unwichtig, sich auch vor Augen zu führen, was die funktionale Betrachtung von Religion und von Kultur nicht leisten kann. Sofern sie nicht doch auch materiell näherbestimmt ist, ist sie es auch praktisch nicht: Funktionale Begriffe werden zunächst nicht normativ, das heißt insbesondere: sie werden in *ethischer* Hinsicht neutral gebraucht. Auch der schiere Aberglaube kann und sollte zunächst als Phänomen von religiöser Praxis, auch krasse "Unkultur" sollte, wie dieses Wort ja auch nahelegt, zunächst als Phänomen kultureller Praxis wahrgenommen werden; das schließt keineswegs aus, daß man die fraglichen Phänomene ethisch kritisiert und praktisch ablehnt. Aber selbst die größten Verbrechen sind Phänomene spezifisch menschlichen Verhaltens, sie können und dürfen nicht statt auf unsere Kultur (und ihre Katastrophe) auf so etwas wie eine determinierende und darum entlastende oder gar rechtfertigende "Natur" abgescho-

[5] Vgl. Verf.: Religion, in: GuL 5 (1990), 101-111; Religion verstehen, in: Kristian Fechtner u.a. (Hgg.): Religion wahrnehmen, FS Karl-Fritz Daiber, Marburg 1996, 45-56; die Sorge, daß der funktionale Religionsbegriff dem substantiellen Religionsbegriff konkurriere und diesen gleichsam liquidieren könnte, scheint mir auf einem Mißverständnis zu beruhen, so bei Gottfried Küenzlen: Das funktionale Religionsverständnis. Grenzen und Gefahren, in: Reinhard Hempelmann, Ulrich Dehn (Hg.), FS Reinhart Hummel: Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, Berlin 2000, 89-97.

ben werden. Die heuristische Akzeptanz auch von fremden und abstoßenden Phänomenen als kulturelle oder religiöse Praxis ist deshalb so wichtig, weil nur auf diesem Wege der "Kampf der Kulturen" vermieden oder befriedet werden kann. Nur auf diesem Wege wird die jeweils eigene Kultur oder Religion nicht unversehens *exklusiv*. Denn nur zu schnell wird fremde kulturelle oder religiöse Praxis, besonders wenn sie einem bedrohlich erscheint oder so erscheinen soll, als "untermenschliche" Unkultur oder "primitive" Irreligion abgestempelt - und zum Abschuß freigegeben. Das ist leider eine historische Erfahrung des westlichen Kultur- und Religionsimperialismus; sie sollte sich möglichst wenig wiederholen.

Wird die Frage nach "Christentum und Kultur" ernstgenommen als die Frage nach der konkreten Verflechtung unseres Christentums mit und seiner Selbstunterscheidung von unserer eigenen oder von fremder Kultur und Religion, dann muß sich mithin unser Christentum als "Religion" unterscheiden von seiner faktischen (sozialen, psychischen, religiösen) Verfassung. Unbeschadet der Bejahung der eigenen konkreten Gestalt von Religion bedeutet dies, kein Monopol auf "Religion" überhaupt zu beanspruchen, auch kein Definitionsmonopol darauf, was seriöse "Religion" sei. Das ist keine Flucht in die Neutralität. Denn auch der außenperspektivische Religionsbegriff ist, wie angedeutet, niemals völlig neutral, sondern immer auch materiell imprägniert, so daß auch hier Konfliktstoff gegeben ist. Und er kann den binnenperspektivischen Begriff, also das religiöse Selbstverständnis der Träger religiöser Praxis, niemals ersetzen.[6] Aber er erlaubt zu korrelieren, ohne zu nivellieren. Nach "Religion" läßt sich dann überall fragen, wo Menschen in ihrer kulturellen Praxis sich in einer spezifischen Weise verhalten: Sie gehen so mit sich um, daß sie ihre Identität nicht nur als einstellige Relation, d.h. nicht nur nach dem Schema von Reiz und Reaktion zwischen dem Ich und einzelnem Anderen vollziehen, auch nicht bloß in einer zweistelligen Relation, d.h. in der Unterscheidung von Ich und dem Anderen der Welt ingesamt, sondern in einer dreistelligen Relation. Denn sie werden ihrer selbst inne in der Korrelation einer Weltbeziehung, einer Selbstbeziehung und einer Beziehung, welche die Uneinholbarkeit der Unterscheidung von Selbst und Welt als solche weiß, aushält und annimmt. Sie stehen also in einer Transzendenzbeziehung, im Falle der sog. Hochreligionen: in einer Gottesbeziehung. In dieser Beziehung wird die Voraussetzunghaftigkeit menschlichen Lebens - die Abgründigkeit und Unabschließbarkeit der Frage: "Wer bin ich?" - nicht verdrängt oder wegzuarbeiten versucht, sondern in symbolischen Sprachhandlungen der Frömmigkeit und des Kultus an sich selbst vollzogen.

Es versteht sich, daß einen funktionalen Religionsbegriff zu gebrauchen, auch einen funktionalen *Kulturbegriff* erfordert, der von der materiellen Bestimmtheit, die selbstverständlich jeder Kultur eignet, einstweilen möglichst absieht - eben um Fremdes und Neues nicht von vornherein unter ein Verdikt zu stellen. Wenn man beispielsweise der Meinung wäre, die kulturelle Gestalt eines evangelischen Gottesdienstes sei ein für allemal an die Musik des Bach'schen Typs gebunden, dann bräuchte dieses Forum sich gleich gar nicht an einem Techno-Gottesdienst zu versuchen. Ob eine kulturelle Praxis mit unserem Christentum kompatibel ist, muß man allemal erst erkunden; keine bestimmte, auch nicht die (von mir überaus geschätzte) bildungsbürgerliche "Hochkultur", hat axiomatischen Rang. Die hier fällige Selbstrelativierung der gängigen kirchlichen

[6] Zur Unterscheidung und Wechselwirkung von Außen- und von Binnenperspektive vgl. Verf.: Von innen, von außen. Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie, in: NZSTh 38 (1996),247-268.

Kultur ist allerdings schwierig, weil sie die Kritik des sie praktisch umgebenden und mit Erwartungen an sie selbst verbundenen Kulturbegriffs einschließt.

Die zeitgenössische Rede von "Kultur", zumal die ihrer Funktionäre und Financiers, muß man in diesem Zusammenhang als problematisch bezeichnen. Zumal wenn sie politisch instrumentalisiert wird, dissimuliert sie nur allzu gern ihre materielle Partikularität, d.h. zielt auf Rechtfertigung kultureller Dominanz, wie dies neuestens der Begriff der "Leitkultur" unschwer erkennen läßt. Aber auch im Blick auf die so verhängnisvolle Dissoziation von Naturwissenschaften und Kultur(wissenschaften) zeigt sich, daß der gebräuchliche, unklar materielle Kulturbegriff für unsere Fragestellung nicht zureicht. Anders als die individuelle Pflege der Weltbeziehung (cultura agri) und der Selbstbezeihung (cultura animi) steht er für die Erzeugnisse kollektiver und diachron geleisteter menschlicher Arbeit, und zwar für die zwischen den naturalen Bedingungen menschlichen Überlebens und den Individuen vermittelnden Gebilde; er meint also die für das Mängelwesen Mensch überlebenswichtigen Erzeugnisse der historischen Evolution. Zumal Naturwissenschaften und technische Zivilisation sind derart "Kultur" - und können daher zur Ersatzreligion werden. Der ältere Begriff des "Geistes" (der Geist einer geschichtlichen Epoche, der "Geist des Christentums") ist freilich noch weniger geeignet, weil er dualistischen Seins- und Erkenntniskonzepten nahesteht, d.h. "Kultur" als Herrschaftsbeziehung des Geistigen zum bloß Materiellen versteht.

Glücklicherweise spricht, in Gang gesetzt durch die Selbstkritik der neueren Ethnologie, die gegenwärtige Kulturanthropologie und -theorie von "Kultur" bewußt funktional und heuristisch, um nicht, wie geschehen, den eigenen, trotz aller methodischen Vorsicht immer auch materiellen und perspektivischen Kulturbegriff unversehens für "die" Kultur einzusetzen, also andere Kulturen theoretisch an der eigenen zu messen und praktisch der eigenen unterzuordnen.[7] Für unsere Frage ist dabei besonders interessant, daß die Rede von "Kultur" deren Nachbarschaft zum "Kultus" nicht verdrängen muß, der symbolisierenden Pflege der Beziehung zur Transzendenz, zum Heiligen, zum Göttlichen. Das Konsultationspapier der EKD/VEF von 1999, "Protestantismus und Kultur", hat zurecht den funktionalen, am Leitmedium Sparache und Ausdruckshandeln orientierten Kulturbegriff adaptiert und demensprechen auch "Religion" als Begegnungsfeld des Protestantismus und der Kultur thematisiert.[8]

III. Christliche Frömmigkeit als kulturelles Phänomen

Nun kann unsere Frage in genauer bestimmter, erfahrungsnäherer Form gestellt werden: In welchem Aspekt ist unser Christentum ein kulturelles Phänomen, zugleich aber mehr und anderes als "Kultur" (insofern diese sich von "Religion" unterscheiden kann oder will)? Kraft welcher kommunikativen Struktur ist es mit anderen Formen kultureller Praxis vergleichbar, ohne auf diese reduziert werden zu können? Da diese Frage unser Verhältnis zu anderen Formen auch des Christentums mitbetrifft (die christliche Pluralität ist ihrerseits immer eine sowohl religiös als auch kulturell ausdifferenzierte): Unter wel-

[7] Für diese Entwicklung sei ihr wichtigster Initiator genannt, Clifford Geertz: Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten (After the Fact, 1995), München 1997.

[8] EKD/VEF: Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert (EKD-Texte, 64), Hannover 1999, II.1 (S. 23ff); der hier gebrauchte Kulturbegriff bedarf allerdings der Präszisierung, weil er sowohl einen eigenständigen gesellschaftlichen Bereich als auch einen Aspekt anderer gesellschaftlicher Bereiche wie Politik oder Wirtschaft besagen soll, a.a.O. 3.1 (S. 18).

chem Aspekt und kraft welcher kommunikativen Struktur ist unsere spezifische Christlichkeit, ohne daß diese nivelliert werden müßte oder auch nur dürfte, mit anderen Formen der Christlichkeit vergleichbar, so daß der praktische Umgang mit ihnen und dessen Efeekte möglich und wünschbar sind?

Ich möchte die These stark machen, daß im Christentum die individuell und in Milieus gelebte *Frömmigkeit* die wichtigste kulturelle Codierung von Religion bzw. die wichtigste Religionsform kultureller Praxis ist. Ich füge im Sinn des oben Gesagten gleich hinzu, daß dies vielleicht eine spezifisch evangelische Sicht ist; ihre analytische Reichweite kann erst in der Koexistenz und im Dialog verschiedener Christentümer ermittelt werden. Ich schlage einstweilen vor, das in unserer Sichtweite gegenwärtige Christentum zu verstehen als Ensemble vielfältiger, sowohl religiös als auch kulturell beschreibbarer Lebensstile[9] oder, wie ich lieber sagen möchte: Frömmigkeiten. Kraft der in ihr selbst liegenden kommunikativen Struktur verbindet Frömmigkeit ästhetisch und ethisch die gegenständliche Seite religiöser Praxis mit deren ungegenständlicher Dimension. Durch den Verweisungscharakter, den sie lebt, macht Frömmigkeit ihre je eigentümliche Christlichkeit in religiöser und kultureller Kommunikation verständlich - und nicht zuletzt attraktiv.

Der theologisch engagierte Gebrauch des Wortes "Frömmigkeit" sah und sieht sich nicht wenigen Einwänden ausgesetzt.[10] Sie reichen von der prinzipiellen Weigerung der Dialektischen Theologie, sich mit dem menschlich-allzumenschlichen Phänomen Frömmigkeit zu befassen - anstatt mit dem Wort Gottes, das wie alles Menschenwerk so auch die Frömmigkeit einschließlich der christlichen, ja gerade diese, seiner prophetischen Kritik aussetze. Die Einwände reichen bis zur schlichten Feststellung, daß die umgangssprachliche Bedeutung der Wortfamilie "fromm" ihren ernsthaften Gebrauch sehr erschwere, wenn nicht ausschließe. In der Tat hat selbst der kirchliche Sprachgebrauch "Frömmigkeit" subjektivistisch und emotional, ja sentimental verengt und, um seinen ethischen Aspekt gekürzt, bloß die innere Empfindung oder das feierliche Gefühl damit bezeichnet - eine regressive oder illusionäre Selbstinszenierung privatistischer Innerlichkeit. In der Außenperspektive, übrigens nicht nur in der der Umgangssprache, sondern auch in der anspruchsvollen Literatur oder im Theater, erschien das dann als unselbständige, bloß konventionelle Religionsausübung, oft auch als dumm oder sogar als heuchlerisch, als "frömmelnd".

Um sich nicht mit dieser semantischen Erblast zu beschweren, hat die neuere Theologie das wiedererwachte Interesse an der persönlichen und gemeinschaftlichen religiösen Praxis, ihren Ausgestaltungen und ihrer Pflege, mit einem andern Wort verbunden: *Spiritualität*. Nicht nur die Praktische, sondern auch die Systematische Theologie rehabilitiert, ohne das erwähnte kritische Moment zu leugnen, unter diesem Titel die religiöse Erfahrung in der hermeneutische und lebenswetlich orientierten Theologie; sie

---

[9] Diese Figur gebrauchen etwa Rudolf Bohren: Lebensstil. Fasten und Feiern, Neukirchen-Vluyn 1986; jetzt, mit der starken Begründung in einer religiösen Hermeneutik der Kultur, d.h. einer Hermeneutik der Pluralität, Dietrich Korsch: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen 1997, bes. 17ff.

[10] Zur historischen Anamnese und kategorialen Reflexion des Begriffes vgl. Walter Sparn, "Wahrlich, dieser ist ein frommer Mensch gewesen!" Überlegungen zu einem evangelischen Begriff von Frömmigkeit, in: Henri A. Krop u.a. (Hg.), Post-Theism, Leuven 2000, 447-465; Ders., Art. Frömmigkeit II: Fundamentaltheologisch, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) 4. Aufl., Bd. 3 (2000), 389f. Ders., Frömmigkeit als "Wesen des Christentums", in: Dietrich Korsch u.a. (Hg.). Das Wesen des Christentums, Marburg 2002 125-141. Zum Stand der empirischen Forschung vgl. Bernd Jaspert (Hg.): Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe, Paderborn 1995.

bezieht sich auf Formen der religiösen Praxis, die teils in der christlichen Vergangenheit wiederentdeckt, teils ind der Begegnung mit den östlichen Religionen neu wahrgenommen wurden, wie Meditation oder Mystik. Dieses Wort hat offensichtliche Vorzüge, denn es geht auf eine ehrwürdige Tradition auch im Christentum zurück, es ist sprachlich und sachlich von vornherein ökumenisch, und es scheint vor allem passend für eine religionskulturell plurale Situation. "Spirituell" ist die gemeinsame Eigenschaft sehr vieler und ganz unterschiedlicher, auch nichtchristlicher Formen religiöser Praxis.

Es liegt mir nun fern, den Ausdruck "Frömmigkeit" gegen den Ausdruck "Spiritualität" auszuspielen. Es scheint mir aber doch wichtig, beide nicht einfach zu identifizieren. Was "Spiritualität" angeht, so kann damit nicht nur sehr Unterschiedliches gemeint sein, es ist in der Regel auch eine Religiosität gemeint, welche die traditionale und institutionelle Bestimmtheit von Religion verflüssigt. Von "Spiritualität" spricht man gern, wenn man die Vielgestaltigkeit und Universalität des Geistwirkens Gottes betont, die über die traditionell gegebenen und vielleicht nur gewohnheitsmäßigen Bestände religiösen Verhaltens hinaus neue Gestaltungsräume und Vergesellschaftsformen eröffnet, auch jenseits der dogmatisch profilierten, oft als verengt empfundenen und juridisch verfaßten, oft als gesetzlich erlebten Kirchen. Man sollte hier nicht vorschnell mit dem Verdikt "spiritualistisch" hantieren; doch ist es ein Problem, daß "Spiritualität" den Zusammenhang von religiöser, ethischer und ästhetischer Praxis nicht unterscheidend benannt, vielmehr die *religiöse* Praxis mit der Aufgabe der *Lebensführung* und dem (keineswegs einfach machbaren) Werden der *Lebensgestalt* gleichsetzt - oder aber umgekehrt die letzteren Aspekte völlig abtrennt und für unerheblich erklärt, so in esoterischer Tendenz. Doch gerade in der Markierung des differenzierten Zusammenhangs der religiösen, der ethischen und der ästhetischen Dimension von Religion besteht die Leistungsfähigkeit des Begriffs "Frömmigkeit". (Was nicht ausschließt, daß man die Semantik von "Spiritualität" entsprechend definiert und gebraucht.[11])

Den Ausdruck "Frömmigkeit" in diesem Sinn zu gebrauchen, erscheint nur auf den ersten Blick als schwierig. Es handelt sich vielmehr um den erfahrbaren Tatbestand, daß die *Lebensgestalt* eines frommen Menschen verschieden ist von seiner religiösen Praxis im genauen Sinn des Wortes, von seiner Gottesbeziehung, wie sie im gläubigen Vertrauen, im Gebet etwa, sich vollzieht; und daß die Lebens*gestalt* dieses Menschen mehr und anderes ist als seine Lebens*führung* - und dies eben aus religiösen Gründen, nämlich wegen seiner Unterscheidung von eigenem Handeln ("Werke") und Gottes Handeln ("Glaube"). Diese Erklärung ist, das gebe ich gern zu, in evangelischer Terminologie formuliert; aber sie ist der Intention nach gemeinchristlich. Der Begriff "Frömmigkeit" bezeichnet *christliche* Religiosität, diese aber konkret, nämlich in der jeweiligen Perspektive eines gegebenen, einzelnen Christentums, des reformatorischen. Der Begriff vermeidet so den Anschein zeit-, raum- und personenindifferenter Allgemeinheit, setzt sich also nicht in einer Weise absolut und universal, die gerade religiös, im Blick auf die Unterschied von religiöser Autorität und gesellschaftlicher Macht, fatal wäre.

Eine solche Universalität, die konkrete religiöse Herkunft und Prägung nicht nur übergreift, sondern auch zu verdecken geeignet ist, wäre auch darin problematisch, daß sie die Innerlichkeit vom Außen abkoppelt, von der Partizipation an konkret existieren-

[11] Ein Stück weit in diese Richtung gegen Hans-Martin Barth: Spiritualität, Göttingen 1983; Wolfhart Pannenberg: Christliche Spiritualität, Göttingen 1986; vgl. auch Michael von Brück: Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): Pluralismus und Identität, Güterlsoh 1995, 169-179.

den religiösen Gemeinschaften und von der ethischen Praxis in der Welt, die leicht ihren "Eigengesetzlichkeiten" überlassen wird. Dies ist, wie gesagt, auch eine Tendenz des Begriffes "Spiritualität"; es war der Fehler des kulturprotestantischen Begriffs des "religiösen Apriori", mit dem alle Menschen ausgestattet seien. Es war zumal der Fehler des verbreiteten empiristischen Mißverständnisses der kulturtheoretischen Fassung des Frömmigkeitsbegriffes durch Friedrich Schleiermacher - als sei Frömmigkeit rein das "Gefühlsleben" in seiner Unbetroffenheit von und Unerheblichkeit für das Leben eines Menschen in seinen kulturell kommunikativen, insbesondere den ethischen und ästhetischen Kontexten.

Einen die eigene Partikularität nicht verleugnenden, sondern kommunikativ vollziehenden und eben dadurch möglichst universal plausiblen Frömmigkeitsbegriff kann man nicht ex ante definieren. Man muß eine Heuristik der gelebten Frömmigkeiten betreiben und sie einerseits auf die dort inhärenten, andererseits auf die in der eigenen Frömmigkeitsprägung präsenten Normen beziehen. Da ich dies zunächst nur im Horizont der evangelischen Christlichkeit tun kann, erinnere ich an an den Ursprung der evangelischen Bezeichnung hierfür, eben "Frömmigkeit". Dieses Wort ist durch die Bibelübersetzung Martin Luthers gebräuchlich geworden; es stand für eine eigengeprägte Physiognomie des Christentums in der Welt, für eine spezifische religiös-kulturelle Form.

Luther übertrug das ältere Wort "fromm", einen Ausdruck für sächliche und persönliche Vorzüglichkeit im Sinn von "nützlich" oder "förderlich" bzw. von "rechtschaffen", "tüchtig" oder "verläßlich", übertragen auf das rechte, beste Verhältnis zu Gott, als inhaltliche Bestimmung von "Gottesfurcht", "Gottesdienst", "cultus". Möglich war diese Übertragung von der ethischen auf die religiöse Sprache aufgrund der Analogie des "recht", der reformatisch verstandenen "Gerechtigkeit" Gottes. Der neue Ausdruck verknüpft also, doch gerade ohne sie ineins zu setzen, ethische Praxis ("Werke") mit religiöser Praxis ("Glaube"). Es ist sogar besonders auffällig, daß Luthers Sprachgebrauch die Spannung zwischen der ethischen Herkunftsbedeutung und der neuen religiösen Bedeutung nicht einebnet. So kann er "Frömmigkeit" im religiösem Aspekt loben und sie gleichwohl, als "Menschenwerk", scharf kritisieren. Die hierin zutage tretende *Ungleichartigkeit* von Handeln und Glauben besagt für die Frömmigkeit, in der beides dann in rechter Weise verknüpft ist: "...daß also dieses Leben nicht eine Frömmigkeit ist, sondern ein Frommwerden ... nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht Ruhe, sondern eine Übung. Wir sinds noch nicht, wir werdens aber... Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg."[12] Auffällig ist ferner, daß Luther evangelische Frömmigkeit stets als Spannung zweier gegenläufiger Lebensbewegungen beschreibt: einer Ausrichtung und Bewegung nach *innen*, ins Gewissen, in das betende "Reden des Herzens mit Gott" einerseits und einer Ausrichtung und Bewegung nach *außen*, zum Nächsten, in "Stand und Beruf", d.h. in den Austausch mit der Welt andererseits.

Man könnte hier noch viel mehr Erhellendes berichten, es geht jetzt nur um die Markierung zweier Züge im "Gesicht" evangelischen Christentums: Sein Charakter nicht als gleichbleibendes Wesen, sondern als in der Zeit und im Leben sich vollziehenden *Werden*, und sein Charakter nicht als in sich ruhende oder gar sich verschließende Identität, sondern als ein- und ausatmendes Leben, als Bewegung des Austauschs, des konkreten, nämlich *kommunikativen* Beieinander von Identität und Alterität. Evangelische Frömmig-

[12] Martin Luther: (Grund und Ursach aller Artikel ... ,1521) WA 7, 336, 31ff.

keit besagt ein christliches Leben, in dem das religiöse Bei-sich-Sein und das ethische Beim-andern-Sein sowie das ästhetische Mit-andern-Sein sich in beweglicher Spannung, in einem dynamischen Fließgleichgewicht verbinden. Es ist dabei entscheidend, daß diese Konstellation als solche und ganze religiös begründet und immer wieder erneuert wird: Im religiösen Bei-sich-Sein selber ist schon unabweislich Differenz und Alterität gesetzt. Dies ist die im rechtfertigenden Glauben, als *in me*, akzeptierte und realisierte Differenz von *extra me* und *in me*. Dies ist eine zugespitzt evangelische, insofern partikulare Begründung, wie sie eben in der eigentümlichen Physiognomie des evangelischen Christentums plausibel wird; aber diese Plausibilität ist auch von außen erkennbar und, da nicht durch Negation nach außen definiert, als christliche Praxis religiös schätzbar oder, im Falle der Irreligiosität des Beobachters, doch kulturell identifizierbar.

Die, wenn ich so sagen darf, kulturelle Leistungsfähigkeit der Frömmigkeit im beschriebenen Sinn besteht darin, daß sie im Lebensvollzug in der Zeit und in der Gesellschaft ihre religiöse Bestimmtheit immer wieder erneuert, in eben diesem Prozeß jedoch zugleich eine pluralitätstolerante religiös-kulturelle Praxis darstellt. Sie ist deshalb konvivenz- und dialogfähig, weil und insoweit ihre Physiognomie, ihr Habitus die Entsprechung von leibhaftem Äußerem und verborgenem Inneren glaubhaft macht. Sie macht diese Entsprechung dadurch überzeugend, daß sie im Vollzug ihren Verweisungscharakter nicht aufhebt, sondern an sich selbst vollzieht: so, daß ihre Ausrichtung auf Gott hin und die auf die Welt hin sich nicht ineinanderschieben und daß ihre Bewegung auf Identifikation hin und die auf Differenz hin sich in einem sei es ruhigeren, sei es spannungsreichen Fleißgleichgewicht erhalten und erneuern.

IV. Gegenwärtige kulturelle Verpflichtungen evangelischer Frömmigkeit

Die hier in Rostock thematische Begegnung von Christentum und Kultur erfordert, und ich greife meine anfängliche These wieder auf, die Aufmerksamkeit auf die jeweils konkrete, als religiöses und als kulturelles Phänomen konkrete Gestalt des Christentums. Für viele von uns ist dies die Gestalt, die ich erneut als evangelische Frömmigkeit zu bezeichnen vorschlage. Denn "Frömmigkeit" besagt nicht freischwebende Spiritualität, sondern zweierlei zugleich: individuelle religiöse *Bestimmtheit*, in der Regel im Kontext und in der Korrelation mit einem entsprechend bestimmten Milieu, und die Fähigkeit zur Konvivenz mit religiöser (und damit ineins: mit kultureller) *Pluralität*. Die beschriebene Frömmigkeit in ihrer doppelten Bewegtheit und ihrem Verweisungscharakter beruht im Verhältnis zum Außen auf einer wohlbegründeten *Selbstdistanz* zur eigenen Religiosität als einem religiös-empirischen, d.h. kulturellen Phänomen; eine Selbstdistanz, die zum dialogischen Lernen mit und von anderen religiösen und kulturellen Lebenswelten geradezu auffordert, jedenfalls keinen Anlaß zur Angst vor Selbstverlust gibt. Sie begründet überdies eine praktikable Unterscheidung zwischen dem religiös Eigenen und den begegnenden religiösen und kulturellen Prägungen einerseits, der tatsächlich oder möglicherweise gemeinsamen Kultur und ihren ethischen und ästhetischen Möglichkeiten (und Unmöglichkeiten) für die eigene Frömmigkeit andererseits. Denn Frömmigkeit ist nicht nur subjektiv gewollte und erzeugte Lebensführung, sonden ist darüber hinaus die aktiv und passiv bestimmte Lebensgestalt; eine Lebensgestalt, die sich in vieler Hinsicht objektiven Faktoren verdankt.

Die in der Frömmigkeit liegende Verknüpfung von Eigen-Sinn und Selbstdistanz begründet eine Fähigkeit zur Veränderung seiner selbst und zum Mitsein mit anderem, die in der gegenwrätigen kulturellen und religiösen Situation eine wesentliche Bedin-

gung für die Erhaltung und Erneuerung unseres Christentums darstellt. Ob man diese Situation programmatisch als als "*postmodernen*" Pluralismus bezeichnet oder nicht, ist dabei unwesentlich. Ob es unserer Generation gelingt, die inzwischen als unrealistisch erwiesenen, quasi-religiösen Erwartungen der klassischen Moderne an die Allmacht der Wissenschaft, der Politik und des "neuen Menschen" fruchtbar zu ent-täuschen und die klassisch moderne Fortschrittsgewißheit vom quantitativ-technokratischen aufs qualitativ-kulturelle zu ermäßigen, steht noch sehr dahin. Daran zu arbeiten, dürfte in jedem Fall sinnvoll sein; für fromme Menschen aber ist es aufgrund authentischer Motive und Orientierungen unabweislich. Dabei gibt es religiöse und kulturelle Rahmenbedingungen, mit denen produktiv umzugehen meines Erachtens am besten eben das religiös-kulturelle Verhalten namens "Frömmigkeit" geeignet ist.

Solche Rahmenbedingungen[13] sind beispielsweise und plakativ gesagt: die Individualisierung der Lebenswelten und die daraus erwachsenden Anforderungen an die Einzelnen, mit geringerer Anleitung durch kanonische Traditionen und Stützung durch unterfangende Institutionen mit ihrem Leben zurechtzukommen; das Verblassen der früher in Gestalt von "Weltanschauung" oder "Weltgeschichte" allgemein gegenwärtigen und bedeutsamen "Meistererzählungen" und die daraus erwachsende Nötigung, sich in kleinere und vielleicht auch mehrere Bedeutungsräume und Sinngeschichten einzubringen; die Unerschwinglichkeit der früheren Epik der "Persönlichkeit", deren Lebensgeschichte als folgerichtiges Werden dessen zu entschlüsseln schien, was man entelechisch immer schon war, und die daraus erwachsende Nötigung zur autobiographischen Konstruktion des Lebenssinnes, anders gesagt: die Nötigung zur "Kultur" des Selbst im Horizont seiner kulturellen Umwelten.[14]

Ich möchte abschließend drei kulturelle Möglichkeit und Aufgaben namhaft machen, die unserer Christentum qua Frömmigkeit in der gegebenen Situation wahrzunehmen hat: die Vergegenwärtigung von Historie durch die Hermeneutik der christlichen Tradition; die (etwas provozierend gesagt:) synkretistische Fortentwicklung und Diffusion des religionskulturell Eigenen; die diakritische Besonderung des Christlichen im Vollzug des christlichen Gottesdienstes, des Kultus.[15]

Eine erste aktuelle Aufgabe christlicher Frömmigkeit ist die *hermeneutische*: die gegenwärtige Aneignung unserer religiösen Herkunftskultur. Diese Aufgabe wird niemand bestreiten, insofern es kein Christentum gibt, das nicht die Erinnerung an Jesus Christus lebendig gegenwärtig hat, und mithin diese Erinnerung pflegen muß. Es wäre allerdings ein Irrtum zu glauben, daß diese Erinnerung beliebig aufgerufen werden könnte, aus dem Stand sozusagen. Das aktuelle Erinnern setzt einen langfristigen und im wesentlichen ununterbrochenen Prozeß der Überlieferung dieser Erinnerung voraus. Auch das evangelische Schriftprinzip ist eine Gestalt des christlichen Traditionsprinzips; aller-

---

[13] Vgl. Michael N. Ebertz: Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: IJPTh 1997, 268-301; neuere theologisch engagierte Analysen bei Joachim Kunstmann: Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim 1997; Hans-Georg Ziebertz: Religion, Christentum und Moderne, Stuttgart 1999; Wolf-Eckart Failing u.a. (Hgg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2000.

[14] Vgl. Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1997; auf die literarische "Hochkultur" vhl auch die Interpretation Wolfgang Koeppens und Peter Handkes durch Lutz Friedrichs: Autobiographie und Religion in der Spätmoderne, Stuttgart 1999.

[15] Vgl. Walter Sparn, Synkretismus ist die Zukunft der Religion: Hermeneutik, sakraler Raum und Realpräsenz, in: Informationes Theologiae Europae 9 (2000), 285-300.

dings eine spezifische: Es besagt die Erwartung, daß die (durch die Alten Kirchen kanonisierten!) Erinnerungstexte kraft des Heiligen Geistes, der auch ihre Niederschrift ausgelöste, sich selbst auslegen; und daher jeder kulturell einmal stabilisierten Tradition auch kritisch gegenüberzutreten und so ihren Leser durch alle kulturelle Vermittlungen hindurch mit Jesus Christus selbst zu konfrontieren vermögen.[16] Nichtsdestoweniger ist dies ein tätiger Umgang mit der Tradition, und er ist unabweislich, weil das Christentum, was es als Religion ist, nicht ohne den kulturellen Vorgang eine Hermeneutik seiner *Tradition* ist. Dieser hermeneutische Prozeß in der Zeit ist ein konstitutives kulturelles Merkmal jeglichen Christentums; den hieraus ergehenden hermeneutischen Imperativ zu befolgen, macht kulturelle Praxis zur christlich-religiösen.

Produktiv für die konkrete Begegnung von Christentum und Kultur ist hierbei der Umstand, daß die verstehende Aneignung der christlichen Tradition, wie sie das Anerkennung eines biblischen Kanons erfordert, den diachronen Überlieferungsprozeß verschränkt mit einem synchronen Auslegungsprozeß: dem *Selbstverstehen* der Leser und Ausleger der Bibel, dem Einzeichnen ihres konkreten Selbst und seiner kulturellen Konstituentien in die ausgelegten Texte. Dieses Lesen mobilisiert unvermeidlich, oder besser: absichtlich alle hermeneutischen *Medien*, die es erlernt hat, die dabei allerdings tiefgreifend verändert werden können (denn im geglückten Fall wird es zum Gelesenwerden durch das lebendige Wort Gottes). In der Tat hat sich die hermeneutische Dynamik des Christentums fast aller je gegebenen oder begegnenden kulturellen Formen bedient, vom philologischen Kommentar bis zur Poesie, zur Musik und zur bildenden Kunst. Es ist niemals von vornherein schon entschieden, daß eine kulturelle Ausdrucksgestalt sich hermeneutisch dysfunktional verhält zur Erinnerungs- und Aneignungsaufgabe gegenwärtiger Frömmigkeit. Vorurteile, die heutzutage der populären oder "trivialen" Kultur wie dem Techno entgegengebracht werden, sind ähnlich auch früheren kulturellen Veränderungen der überlieferten Frömmigkeit entgegengehalten worden; zurecht meist vergeblich.

Eine zweite aktuelle Aufgabe christlicher Frömmigkeit ist die *synkretistische*: die passive und aktive Wahrnehmung des Inkulturation von Christentum.[17] Diese Aufgabe liegt in der synchronen Dimension von Frömmigkeit, in ihrer Fähigkeit zur Kommunikation in den jeweiligen, sich kulturell und insbesondere ethisch und ästhetisch, als solche aufspannenden Gegenwartsräumen. Wir sind gewohnt, daß Frömmigkeit durch performatives und symbolisierendes Verhalten zwischen Menschen in sozialen Räumen mitgeteilt und erlernt wird; erst die in neuerer Zeit erfahrene Konvivenz des Christentums mit anderen Religionen hat darüber hinaus die je spezifische Kulturalität dieser Räume und das Faktum der Inkulturiertheit auch des eigenen Christentums, also die Veränderlichkeit seiner kultureller Codierungen, vor Augen geführt. Diese Veränderlichkeit ist inzwischen auch in unserer westlichen Welt, unübersehbar. Die Emanzipation der religiösen Hermeneutik aus der konfesionellen und dogmatischen Disziplin der Kirchen hat sehr vielfältige Inkulturationen des überlieferten Christentums auch bei uns zur Folge.

Solche Inkulturationen sind nicht schon als solche über jeden Zweifel erhaben, im Gegenteil, sie sind stets mit einem nicht geringen *Risiko* verbunden; die vorgängige Verdacht gegen jeglichen "Synkretismus" ist insofern durchaus berechtigt. Dieses Risiko ist jedoch gar nicht vermeidbar, wenn anders das Christentum niemals und nirgend-

[16] Vgl. Verf.: Art. Schriftprinzip, in: LThK^3 9 (1999), 266-268.

[17] Zur Rechtfertigung des Begriffs "Synkretismus", über "Inkulturation" o.ä. hinaus, vgl. Verf.: Art. Synkretismus, in: TRE 32 (2001).

wo eine homogene Kultur ausgebildet hat, sondern sich stets auch im Medium von fremder Kultur artikulierte oder, mit anderen Worten, die "Begegnung" von Christentum und Kultur immer neu vor sich hatte.[18] Die Unterscheidung zwischen Aneigenbarem und Abzustoßendem fällt nie ein für allemal, sondern muß immer neu getroffen werden. Allerdings ist die Regel einer solchen Entscheidung etwas christlich Eigenes: der Gebrauch der Gottesnamen nicht als Prädikationen, sondern als Eigennamen. Wo der Name Jesus Christus als Bezeichnung einer religiösen Funktion gebraucht und durch diese in seinem Gehalt definiert wird, da schlägt Synkretismus, das Potenzial einer dynamischen Identität, allerdings in "Theokrasie" um, den bloßen Austausch von göttlichen Prädikaten für einen vorgegebenen und weiterhin gleichbleibenden religiösen Sachverhalt.

Doch diesseits dieses Umschlags besteht die kulturelle Verpflichtung unseres Christentums einerseits in der ("rezeptionsästhetischen") *Wahrnehmung* und Einschätzung der gegenwärtigen kulturellen Diffusions-, Sedimentierungs- und Transformationsprozesse von Christentum; Prozesse, die sich auch in der sogenannten Hochkultur vollziehen, die aber um nichts weniger bedeutsam auch in der Welt der Filme zwischen "König der Löwen" und "Matrix" und wieder "Titanic", vieler Comics und natürlich der Bestseller-Romane wie "Harry Potter" zu bebachten sind.[19] Diese Aufmerksamkeit soll keineswegs die eigene kulturelle *Produktivität* der christlichen Frömmigkeit einschränken. Aber sie würde steril und schließlich bloß museal, wenn sie schon im vornhinein zu wissen glaubte, welche kulturellen, etwa welche künstlerischen Formen und Medien ausgeschlossen bleiben müßten; ihre andere ("produktionsästhetische") Aufgabe ist es vielmehr, experimentell alle aktuellen Formen und Medien auf diese Eignung zur kulturellen Codierung unserer Frömmigkeit hin zu prüfen - zumal solche, in denen die Diffusion oder Metamorphose mit der Gefahr der Alteration des Christlichen zu beobachten ist - und eigens solche Formen zu entwickeln. Der Inkulturation des Christentums, nicht zuletzt seiner lebensgeschichtlichen Integration, dient auch der Techno-Gottesdienst heute abend - ohne Frage ein synkretistisches Unternehmen mit nicht ganz sicherem Ausgang.

Eine dritte aktuelle Aufgabe christlicher Frömmigkeit ist die eben schon angesprochene *diakritische*: die jeweils neue Bestimmung des hier und jetzt Christlichen. Genauer gesagt, besteht diese Aufgabe nur in einer Vorbereitung, nämlich in der Inszenierung der Erwartung und der Bitte, daß Gott selbst die jeweils konkrete Grenze zwischen dem Innen des Christentums und seinem Außen zieht, in positiver Relation zu seiner Welt als naturaler und kultureller Umwelt, in negativer Relation zur "Welt" im hamartiologischen Sinn des Worts. Diese Inszenierung stellt der christliche Gottesdienst dar, der Kultus. Er ist als eigens, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort von bestimmten Menschen vorbereitete und durchgeführte Veranstaltung eine kulturelle *Besonderung* des Christentum, vom Kirchengebäude (oder einem andern Raum) über den Ritus bis zum Verhalten der Teilnehmer auch von außen erkennbar - bis hin zum ästhetischen und ethischen Eindruck einer "Gegenkultur".[20] Mit dieser Inszenierung ist jedoch nicht verbürgt, daß wirk-

---

[18] Zurecht vom "protestantische(n) Urrisiko" spricht in ähnlichem Zusammenhang Albrecht Grözinger: Theologie und Kultur, in: Barbara Heller (Anm. 1), 23-37, hier: 35.

[19] Unter den neueren Publikationen vgl. besonders Hans-Martin Gutmann: Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen, Gütersloh 1998; Günter Thomas (Hg.): Religiöse Funktion des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven, Wiesbaden 2000.

[20] Heinzpeter Hempelmann: Evangelium und Kultur - Evangelium als Kultur, in: Theologische Beiträge 1/2000, 4-26, hier: 16. Insofern ist es auch richtig, "das Evangelium als Kultur" zu bezeichnen, freilich nicht mit dem an der falschen Stelle anspruchsvollen Zusatz "als Kultur eigenen Rechtes", a.a.O. 10. Zur neue-

lich ein Gottesdienst statt etwa eines Götzendienstes sich vollzieht; die Gegenwart Gottes läßt sich überhaupt nicht sichern. Vorbereiten läßt sich dieser Kairos nur in Gestalt der Erwartung, wohl auch der gewissen Erwartung, daß unsere kultische Inszenierung durch die Selbstvergegenwärtigung Gottes zum wahren Gottesdienst wird.

In diesem wahren Gottesdienst werden dann unsere kulturellen Codierungen des Christentums hoffentlich bestätigt, sie werden aber auch gereinigt von ihrer Instrumentalisierung durch menschlich-allzumenschliche Religions- oder Kulturbedürfnisse. Möglicherweise werden sie auch falsifiziert und exorziert als anderen Mächten und Gewalten dienstbar; dieses prophetische, religions- und kulturkritische Potential sollten wir nicht einmal bei einem agendarischen Sonntagsmorgen-Gottesdienst ausschließen. Umgekehrt sollten wir der Verifikation unserer kulturellen Medien und symbolischen Formen auch in einem Techno-Gottesdienst oder in einem anderen Event der Jugendkultur nicht vor vornherein zweifeln - vielmehr Gott vertrauend unsern Mut zum Experiment zusammennehmen.

Diese drei religiös-kulturellen Aufgaben in der konkreten Begegnung von Christentum und Kultur im einzelnen und vor Ort zu formulieren, ist die Aufgabe nicht der reinen Theorie, sondern der theologischen Urteilsfähigkeit der mit solchen Aufgaben befaßten Einzelnen und Gruppen; sie sind religiöse "Kulturschaffende", um dieses Wort noch einmal und so positiv wie möglich zu gebrauchen. Es war aber meine Aufgabe als theologischer, religiöse Praxis in der Binnenperspektive christlicher Frömmigkeit betrachtenden Kulturwissenschaftler, plausibel zu machen: Diese Aufgaben gehören einer religiösen Identität zu, die sich gerade im Kontext kulturell heterogener Praxis nicht vor die Alternative von Selbstbehauptung und Selbstverlust gestellt sieht, sondern sich in evangelischer Freiheit kulturell zu konkretisieren vermag.

Zusammenfassung

Der Vortrag (1) kritisiert die klassisch-modernen, teils kulturell teils religiös abstakten oder positivistischen Modelle des Verhältnisses zwischen "Christentum und Kultur", um (2) den funktionalen Begriff der Religion als einen heuristischen Begriff einzuführen, der sowohl für die Betrachtung des Christentums in seinem kulturellen Aspekt als auch für die Wahrnehmung von religiösen Funktionen kultureller Praxis geeignet ist. Er schlägt (3) vor, das gegenwärtige Christentum in seiner religiös-kulturellen Pluralität als Lebensstile oder (lieber noch) als Frömmigkeitsformen zu beschreiben. Denn kraft ihrer inneren Gegenläufigkeit und ihres Verweisungcharakters verbindet "Frömmigekti" die ungegenständliche und die gegenständliche Seite religiöser Praxis als ethische und ästhetische Kultur und macht so materiell christliche Selbstdeutung religiös und kulturell kommunikabel. Aus dem, was man als (evangelische) Frömmigkeit beschreiben kann, folgen (4) kulturelle Aufgaben; deren Erfüllung befähigt zur Wahrnehmung und zur Einschätzung nichtkonventionell codierter Religiosität wie der in der "Jugendkultur" oder in den "Medien" auftretenden. Es sind dies vor allem die *hermeneutische* Aufgabe der Aneignung der religiösen Herkunftskultur; die *synkretistische* Aufgabe der Wahrnehmung und Beförderung lebensgeschichtlicher und gesellschaftlicher Inkulturation von Christentum; die *diakritische* Aufgabe der kulturellen Besonderung eines christlichen Kultus in der Erwartung seiner religiösen Bewahrheitung durch die Gegenwart Gottes.

---

ren Diskussion vgl. Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.), Konzepte der Kulturwissenschaften, Stuttgart / Weimar 2004 u.ö.; Walter Sparn u.a. (Hg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München 2008, bes. 11-22.

Philotheos **13** (2013) 31-47

Wolfgang Speyer
Institut für Klassiche Philologie, Salzburg

‚Mitte‘ und ‚Zentrum‘ als Grundanschauung von Mensch, Welt und Gott

1. Philosophische und theologische Überlegungen zum ‚Zentrum‘

Viele abstrakte Begriffe gründen in konkreten Anschauungen, also in sinnenhaften Anschauungen der Erscheinungswelt. Die Sprache als Ausdruck des Denkens erscheint wie der Mensch leiblich-geistig aufgebaut und gestaltet. Die sinnenhafte Erscheinung und deren abstrakter Begriff gehören ähnlich wie das Außen und das Innen des Menschen oder wie die Materie oder der Leib und der Geist zusammen. So gründen die Begriffe ‚Mitte‘ und ‚Zentrum‘ deutlich in einer sinnenhaften Anschauung und sind zunächst an die Raumvorstellung, sodann an die Zeitvorstellung gebunden. Wenn wir von Mitte oder Mittelpunkt und Zentrum sprechen, so wird zunächst eine räumliche, dann eine zeitliche Ausdehnung vorausgesetzt.

Wenn es um die Mitte des Raumes geht, so ist der Mensch zunächst wohl von seinem Leibe ausgegangen. Eine der Hauptstellen für die bereits in der Antike geleistete geistige Arbeit über den Zusammenhang von Zentrum und Nabel bietet Vitruv in seiner Einleitung zum Kapitel über die Symmetrie des Tempels[1]. Dabei geht er von der Mitte eines Kreises oder Quadrates aus, in den oder in das ein Mensch eingezeichnet werden kann. Hier weist Vitruv auf den Nabel des Leibes als auf das räumliche Zentrum hin; er bemerkt: „Ebenso ist das Zentrum, Mitte, des Leibes von Natur der Nabel“[2]. Nabel, griechisch Omphalos, lateinisch *umbilicus*, und Zentrum oder Mitte erscheinen hier austauschbar. Gemäß der in der Antike weit verbreiteten Vorstellung von der Welt als Makrokosmos und vom Menschen als Mikrokosmos und gemäß dem Mythos vom Makroanthropos bestehen notwendigerweise zwischen dem Menschen als Leib-Geist-Wesen und seiner Kultur sowie dem Kosmos Entsprechungen[3]. Dann entspricht dem Nabel des Menschen die Mitte der Welt[4]. Der Begriff ‚Zentrum, Mitte‘ ist aber gegenüber dem Be-

[1] Vitruv, de architectura 3, 1.

[2] Ebd. 3, 1, 3: *Item corporis centrum medium naturaliter est umbilicus*; übernommen von Leonardo da Vinci; A. Chastel, Leonardo da Vinci. Sämtliche Gemälde und die Schriften zur Malerei, deutsche Übersetzung (München 1990) 291-293.

[3] Manilius, de astronomia 4, 893-895: *quid mirum noscere mundum / si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis / exemplumque dei quisque est in imagine parva*; Hieronymus, in Eccl. commentarius (CCL 72, 331): *civitas parva, homo est, qui etiam apud philosophos minor mundus vocatur*; Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, Bd. 1 (Leipzig 1921, Ndr. Amsterdam 1974) § 619-633; M. Gatzemeier, Art. Makrokosmos/Mikrokosmos: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980) 640-642; C. Colpe, Art. Gnosis II (Gnostizismus): RAC 11 (1981) 537-659, bes. 545-555; A. Lumpe / H. Bietenhard, Art. Himmel: RAC 15 (1991) 173-212, bes. 175 f.

[4] W. H. Roscher, Omphalos. Eine philologisch-archäologisch-volkskundliche Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom ‚Nabel der Erde‘ = Berichte über die Verhandlungen der

griff ‚Nabel' deutlich abstrakter und vermag deshalb alle übrigen räumlichen, zeitlichen und geistigen Mitten einzuschließen.

Bei der Zeit weisen Tag und Jahr eine Mitte auf; bei der Mitte des Tages unterscheiden wir zwischen Mittag und Mitternacht und ähnlich bei der Mitte des Jahres zwischen Winter- und Sommersonnenwende. In diesen ‚Mitten' ereignet sich jeweils jeweils geradezu punktuell ein Umschlag, eine μεταβολή: Dem Steigen bis zu einem gewissen Punkt folgt ein Fallen und damit eine Wende von einem Pol zum anderen. Die Menschen des Altertums haben diese sie beeindruckenden zeitlichen Mitten jeweils als eine heilige Zeit erfahren, wie der antike und der christliche Kult bezeugen. Dazu traten nach und nach auch theologische Deutungen[5].

Die Vorstellung der Mitte kann zu den Archetypen gezählt werden und gehört damit in den Bereich des Mythischen[6]. So sind mit der Vorstellung des ‚Zentrums' die mythischen Vorstellungen vom Weltenberg und der Weltsäule, vom Weltenbaum und dem Baum des Lebens eng verwandt[7]. Ebenso gehören die Vorstellung des Göttlichen und des Menschen als eines personalen Wesens zum Vorstellungsbereich der Mitte[8].

Wenn Mitte in das Begriffsfeld von Anfang oder Ursprung und von Ende und Ziel gestellt wird, dann zeigt sich hier zunächst wieder die räumliche Vorstellung, aber doch

---

sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig, phil.-hist. Kl. 29, 9 (Leipzig 1913); DERS., Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen = Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig, phil.-hist. Kl. 70, 2 (Leipzig 1918); Werner MÜLLER, Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel (Stuttgart 1961); H.-V. HERRMANN, Omphalos = Orbis antiquus 13 (Münster / W. 1959), nur archäologisch; W, FAUTH, Art. Omphalos: Der Kleine Pauly 4 (1972) 299 f.; C. AUFFARTH, Art. Omphalos: Der Neue Pauly 8 (2000) 1201f.; M. TILLY, Art. Omphalos: RAC 25 (2014). – Zu Rom als Mitte und Zentrum K. BRODERSEN, Milliarium aureum und Umbilicus Romae. Zwei Mittelpunkte des Römischen Reiches?: Würzburger Jahrbücher 21 (1996/1997) 273-283; F. CALISTI, Il Mundus, l'Umbilicus e il simbolismo del centro a Roma: Studi e Materiali di Storia della Religione, N. S. 31 (2007) 55-71. – Auch die Kelten Galliens besaßen ein heiliges Zentrum; Caes. bell. 6, 13; H. BIRKHAN, Die Kelten [2](Wien 1997) 753. 784 f. Nach Diodor, bibliotheca historica 4, 19, 2 war Alesia der Herd und die Mutterstadt vom ganzen keltischen Gebiet.

[5] R. / E. BLUM, The dangerous hour. The lore of crisis and mystery in rural Greece (London 1970); W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 1 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50 (Tübingen 1989) 340-352: ‚Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten an Antike und Christentum'.

[6] W. SPEYER, Der echte gewachsene Mythos in Bild und Wort als Offenbarung: J. KLOPF / M. FRASS / M. GABRIEL (Hrsg.), Mythos – Mensch – Maschine = Salzburger Kulturwissenschaftliche Dialoge 2 (Salzburg 2012) S. 461-485.

[7] Genesis 2, 9: Baum des Lebens, mitten im Garten, und Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; vgl. 2, 17; 3, 3; U. HOLMBERG, Der Baum des Lebens = Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 16 (Helsinki 1922/23) Reg.: ‚Zentrum'; W. SPEYER, Art. Holz: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 16 (1994) 87-116, bes. 110. – Zur Vorstellung von räumlicher Mitte und räumlichem Zentrum Parmenides: VS 28 B 8, 42-49 (DIELS/KRANZ): Der Kosmos erscheint hier als Kugel mit Mittelpunkt; D. MAHNKE, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt (Halle 1937, Ndr. Stuttgart 1966). – Zur Symbolik von Mitte und Zentrum M. ELIADE, Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du „centre": Eranos Jahrbuch 19 (1950) 247-282; DERS, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Salzburg 1954, Ndr. Frankfurt/M. 1986) 265-268. 341-343. 424-429. 548. 562 f. 578 f. und Reg.: ‚Zentrum'; DERS., Kosmos und Geschichte, dt. Übers. = Insel Tb. 1580 (Frankfurt/M. 1994) 26-29: ‚Die Symbolik des Mittelpunktes'; E. S. GREENHILL, The child in the tree. A study oft he cosmological tree in Christian tradition: Traditio 10 (1954) 323-371; J. TENZLER (Hrsg.), Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie, Festgabe für A. Vetter (Freiburg i. Br. 1968); H. RÖTTGES, Art. Mitte: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980) 1421-1424; P. R. BLUM, Art. Zentrum: ebd. 12 (2004) 1298-1301.

[8] In dieser Weise benutzt diesen Begriff H. SEDLMAYR, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit [1](Salzburg, Wien 1948, 11. Ndr. 1998); ferner vgl. TENZLER a. O. (o. Anm. 7).

zugleich im Licht der mit dieser verwandten Zeitvorstellung. Wie bei den drei Zeitstufen die Gegenwart die Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft bildet, wobei alle drei Zeitabschnitte sich letztlich im Unbestimmbaren verlieren; denn Anfang und Ende von Welt und Mensch sind ebenso unfassbar wie die Gegenwart des Jetzt[9], so ist es auch mit dem Träger dieser Vorstellungen, dem sich seiner selbst bewussten denkenden Menschen. Dieser als seiner selbst bewusstes Ich und als religiös-sittliche Person hält sich in der Zeit durch und sieht sich mit dem unauslotbaren Sein der Gegenwart auf das Engste verbunden. Insofern kann das Ich/Selbst, verstanden als das personale Selbstbewusstsein, als das Zentrum oder die Mitte des einzelnen Menschen als des Leib-, Geist- und Seelenwesens aufgefasst werden[10]. Als solcher erscheint der Mensch als eine Einheit in der Spannung zu der auf ihn einwirkenden Vielheit der Erscheinungen der Welt. So treffen sich im Menschen Einheit und Identität oder Mitte und Peripherie sowie Vielheit, die zu dieser Mitte in Differenz steht. Zu achten ist dabei auf den seinsmäßigen Zusammenhang von Einheit und Gestalt, denn ohne Einheit gibt es keine Gestalt und damit auch keine Individualität und keine Personalität[11]. Zugleich ist mit dieser seelischen Mitte mit ihrem Denken, Fühlen und Wollen auf das Geheimnis hingewiesen, das die sich selbst transzendierende Geist-Seele oder das Ich oder das Selbst ist.

In Goethes Gedicht ‚Vermächtnis', das, wie der Titel besagt, eine Summe seines Denkens über Welt und Mensch zieht, hören wir in der 3. Strophe die Aufforderung:

> Sofort nun wende dich nach Innen,
> das Centrum findest du da drinnen,
> woran kein Edler zweifeln mag.

---

[9] Zur Unfassbarkeit der Gegenwart als Schnittpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft Augustinus, Confessiones 11, 15, 19 f. – R. Garrigou-Lagrange, Ἀνάγκη στῆναι selon S. Thomas: Actes du XIe Congr. Intern. de Philos. 12 (1953) 174-181; J. Bendiek / Redaktion, Art. Regressus / progressus in infinitum: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 487-489.

[10] H. Heimsoeth, Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz 1960); J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1994, Nr. 10 (Wiesbaden 1994) 5-8 zur philosophiegeschichtlichen Tradition des genannten Themas; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld Bd. 2 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen 1999) 261-270: ‚Zur Identität des Menschen'; Ders., Kosmos – Schöpfung – Nichts. Der Mensch in der Entscheidung = Salzburger Theologische Studien 37 (Innsbruck 2010) Reg.: ‚Seele'. – Plotin, enneaden 7, 6 verbindet das Eine mit dem Zentrum, und zwar mit dem göttlichen und dem menschlichen Zentrum. So heißt es enneaden 11, 26: „Er (das ist der mystisch Sehende) ist Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt"; dazu bemerkt W. Beierwaltes, Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins: Grundfragen der Mystik = Kriterien 33 (Einsiedeln 1974) 9-36, bes. 26: „Unser Mittelpunkt also, das eine in uns, ist im Augenblick der Einung im Mittelpunkt des Ganzen. Vorausgesetzt ist, dass die Seele eine Kreisbewegung vollzieht, dass sie sich kreishaft auf ihren eigenen Mittelpunkt und damit auf den universalen Mittelpunkt, in dem sie selbst gründet, zubewegt, dass sie den Abstand der Peripherie zum Mittelpunkt hin immer mehr verringert und ihn schließlich aufhebend ganz negiert". Unter Berufung auf Porphyrios bezeichnet Proklos die Seele als Mitte von allem, die alles aus sich lenkt, da sie in der Mitte zwischen Geistigem und Sinnenhaftem steht (commentarius in Plat. Tim. 34 B [2, 105 Diehl]). Seele, Anfang (Heraclitus: Vorsokratiker 22 A 16 [Diels/Kranz]), Mitte und Einheit gehören zusammen; vgl. auch W. Beierwaltes, Art. Hen (ἕν): RAC 14 (1988) 445-472; P. M. Steiner, Psyche bei Platon = Neue Studien zur Philosophie 3 (Göttingen 1992). – Zum mathematischen Punkt der unteilbaren Einheit, dem die räumliche Ausdehnung fehlt und daher in der Mitte zwischen dem Unendlichen und der endlichen Welt steht, E. Swedenborg, Grundlagen der Natur (1734); dazu E. Benz, E. Swedenborg, Naturforscher und Seher [2](Zürich 1969) 128 f.; ferner vgl. C. G. Jung, Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie, Bd. 1. 2 = Gesammelte Werke 14, 1. 2 (Olten, Freiburg i. Br. 1971, Ndr. ebd. 1978) Bd. 1, 45-50: ‚Die Arkansubstanz und der Punkt' und Bd. 2, Reg.: ‚Punkt'.

[11] R. Piepmeier / Red., Art. Morphologie I: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984) 200-205.

Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen
ist Sonne deinem Sittentag.

Mit Zentrum ist in diesen Versen das Selbst des Menschen gemeint, das mit dem sittlichen Fühlen, Wissen und Wollen das Person-Sein bildet. Dabei gehören Selbstbewusstsein und Sittlichkeit wesenhaft zusammen. Beide bilden erst das Person-Sein, das sich in der religiös-sittlichen Verantwortung ausspricht. Goethe nennt hier als das Zentrum des Menschen das Gewissen, das nur auf dem Hintergrund der „Regel", also des Sittengesetzes, verstehbar wird. Nur weil der Mensch zentriert ist, also gleichsam punktuell geeint, kann sein Selbst zugleich auch Träger der Erfahrung des Vielen werden und sein. Das Viele aber wird erst auf dem Hintergrund des göttlichen Einen möglich, das alles umfasst, also Welt und Mensch, und das als Sein und als Kontinuum erscheint, ohne selbst umfasst zu sein. Letztlich gehören deshalb der Gedanke des Zentrums und des Geheimnisses der Welt zusammen und verweisen aufeinander.

Wenn dieses Selbst als reflektierendes Selbstbewusstsein das Geheimnis immer mit einschließt, dann zeigt es, dass die Gesamtwirklichkeit oder das Wirklichkeitsganze mit Einschluss des betrachtenden Menschen die gegensätzliche Struktur des Offenbaren und des Geheimen aufweist, wobei der Begriff des Geheimen unmittelbar den des Göttlichen berührt[12].

Der Gegensatz und die in jedem Gegensatz angelegte Verschiedenheit treffen auch auf das Verhältnis von Gott und Mensch zu. Gegensatz und Verschiedenheit sind bald von Gott, bald vom Menschen her, also vom unbedingten und vom bedingten ‚personalen' Geist, zu entwickeln[13]. Dabei stellt sich für den Menschen heraus, dass er an Beidem, am Unbedingten und am Bedingten, Anteil besitzt. Im Menschen kreuzen sich Unbedingtes und Bedingtes, Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits, Gottheit und Welt, Geheimes und Offenbares, Unendliches und Endliches. Der Mensch ist also nicht nur in sich selbst ein Zentrum, sondern steht auch in der Mitte der geschaffenen Welt oder des geschaffenen Wirklichkeitsganzen. Deshalb meint er auch, wenn er von der ihn tragenden Erde spricht, entgegen der astronomischen Wahrheit, in der Mitte der Welt zu sein. Wie er sich nach dem Alten Testament als ‚Krone der Schöpfung' ansehen kann, so kann und muss er sich auch als Mitte betrachten. Hier gibt es für ihn die beiden Möglichkeiten, sich als die absolute oder als eine bedingte Mitte zu verstehen, also Gott oder das Göttliche im Menschen aufgehen zu lassen oder sich als der bedingte Geist unter den unbedingten Geist zu stellen. Die eine Möglichkeit führt zur Annahme einer angemaßten absoluten Autonomie, die andere zu der einer nur verliehenen relativen Autonomie[14].

In das Vorstellungs- und Begriffsfeld des Zentrums gehören die Begriffe Ursache, Ursprung, konkretisiert einmal in der Elternschaft[15], Quelle und Nabel. Zentrum (κέντρον, Stachelstab, Zirkel und der Ort, wo man den Zirkel einsetzt, also der Punkt)

[12] W. SPEYER, Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 11 (2011) 3-13.

[13] Auf dieses In- und Miteinander von Gott und Mensch hat bereits Poseidonios (135 – 51 v. Chr.) hingewiesen; K. REINHARDT, Art. Poseidonios: Pauly / Wissowa (= PW) 22, 1 (1953) 558-826, bes. 812.

[14] SEDLMAYR a. O. (o. Anm. 8) 132-137: ‚Der ‚autonome' Mensch'; B. KILGA, Autonomie und Glaube. Betrachtungen zum Wandel des Bewusstseins = Im Kontext 29 (Anif, Salzburg 2008).

[15] W. SPEYER, Art. Genealogie: RAC 9 (1976) 1145-1268.

ist eine abgeleitete Vorstellung, ähnlich wie Mittelpunkt[16]. Auf den ‚Urpunkt' passt der Gedanke, den E. Swedenborg in den ‚Grundlagen der Natur' 1734 geäußert hat: Dem mathematischen Punkt der unteilbaren Einheit fehle die räumliche Ausdehnung und er stehe in der Mitte zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen[17]. Letztlich bewegen wir uns hierbei auf ein unausgedehntes und unzeitliches Grundprinzip hin, aus dem alles weitere folgt. Das Göttliche als das Unbedingte, Geheimnisvolle, Unbegreifbare und Unbegrenzte weist in diese Richtung. Während Begriff und Definition zum Bedingten, Begrenzten, Offenbaren und damit Abhängigen gehören, gehören Unbedingtheit und damit Unbegrenztheit und Unendlichkeit zum Göttlichen.

Die Grundgegensätze, das Begrenzte und das Unbegrenzte, sind in dieser unserer Wirklichkeit miteinander verbunden. Der Mensch kann sie in sich und in der Welt wahrnehmen und erkennen, ohne dass beide Pole in ihrer Bezogenheit aufeinander einsichtig würden. In diesem Gegensatzpaar Begrenzt / Unbegrenzt begegnen sich das Rationale und das Irrationale von Mensch und Welt. Das Irrationale als die Verneinung des Rationalen kann in einem zweifachen Sinn aufgefasst werden, einmal als das Unterrationale im Sinne von Wurzelgrund des Rationalen – als solcher hat das Unter- oder das Un-Bewusste zu gelten – und als das Überrationale, also das Geheimnisvolle, das Urgrund ist, aus dem die Erscheinungen der Welt gleichsam wie Gestalten aus dem Meere auftauchen. Alles Sinnenhafte erscheint dann als Offenbarung, ja als Epiphanie des Unsichtbaren als des Eigentlichen. Das Uneigentliche ist die Raum-Zeit-Welt der Erscheinungen. In dieser zeigt sich und erscheint verhüllt die eigentliche Wirklichkeit. Aus dem geheimen Geist-Urgrund kommt alles, was uns zu sein scheint und fällt in ihn wieder zurück oder führt zu ihm hin. Hierin liegt auch der Unterschied zwischen der bewusstlosen Welt und dem mit Bewusstsein ausgestatteten Menschen. Für das menschliche Bewusstsein gibt es zunächst nur ein Werden und Vergehen der jeweiligen Erscheinungen dieser Welt, aber dieses Werden und Vergehen folgen aus einem von Werden und Vergehen freien, von Gegensätzen und Ambivalenzen freien Urgrund. Dieser Urgrund ist das Zentrum von allem in dem von uns nur erahnbaren Jenseits von allem. Als das Unbedingte und alles Erscheinende Bedingende umfasst es den Erscheinungskosmos mitsamt dem Menschen. Wie Punkt, Kreis und Kugel zusammengehören, so Mensch, Welt und Gott.

Damit der Mensch sich in der Welt zurechtfindet, in einer Welt, die von Gegensätzen beherrscht wird, das heißt konkret von Kosmos und Chaos, von Sinn und Nicht-Sinn, von Rationalem und Irrationalem, von Notwendigkeit, Ἀνάγκη, und Zufall, Τύχη, muss er von einem festen Punkt ausgehen, der er in der Gegenwart seines Selbst ist[18]. Alles Menschliche wird er dann als Entsprechung auch außerhalb seines Selbst wiederfinden. Dadurch entsteht aber nicht Identität, so, als ob Welt und Mensch identisch seien. Vielmehr besteht zwischen den Beiden eine ähnliche Unähnlichkeit oder eine unähnliche Ähnlichkeit. Anthropomorphie, Kosmomorphie und Theomorphie bedingen einander und erhellen sich wechselseitig. Der Mensch bildet diese Welt in ihrem Kosmos-, aber auch in ihrem Chaos-Zustand ab, andererseits ist er von der über allem stehen-

[16] Ebenso begegnet im Griechischen für Mittelpunkt das Wort σύνδεσμος (Dio Chrysostomus, oratio 1, 32, 36: „denn Alexandria liegt in der Mitte der ganzen Erde"); H. Schreckenberg, ANANKE. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs = Zetemata 36 (München 1964) 81-101, bes. 85 f.: ‚Weltbindung und Verkettung des Seins'.

[17] E. Benz, Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher [2](Zürich 1969) 128 f.

[18] W. Beierwaltes, Art. Gegensatz: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974) 105-117.

den geheimen Macht gänzlich abhängig. Denn wer wollte sich mit der göttlichen Macht messen, die sich im Ganzen der Wirklichkeit jeden Augenblick, den wir erleben, in dem Strom von Dynamis / Energie und Leben, von Gestaltung und Umgestaltung andeutet?

Dass sich überhaupt die Welt in der Spannung ihrer Gegensätze offenbart, offenbaren kann, setzt einen Beobachter voraus, der in sich zentriert ist, der einen Selbststand besitzt. Andernfalls würde er von der Macht der Ströme fortgerissen, die auf ihn als Einzelnen einwirken. Im Menschen erscheint so das bereits in den Elementen, den Pflanzen und den Tieren zu bemerkende In-Sich-Stehen auf einer neuen Stufe des Geistes, eben des Selbstbewusstseins.

Gegenüber der Veränderung alles Daseienden gibt es das Seinshaft-Gestalthafte oder Wesenhafte; beides gehört zusammen, so wie das Mythische dem Geschichtlichen gegenübersteht und mit ihm verbunden ist[19]. Die Form, μορφή, ist lebendig und nicht starr, sie erscheint elastisch; denn sie ist niemals nur eine abstrakte Form, sondern zeigt sich dynamisch-lebendig in den konkreten Individuen der Pflanzen, Tiere und Menschen, die in der Erscheinungswelt nur als derartige lebende Einzelwesen vorhanden sind. So ist ‚Zentrum' auch immer ‚Peripherie' und, was wir Mitte und Punkt in dieser Wirklichkeit nennen, besitzt immer eine Beziehung zu der Welt der sinnenhaften Erscheinungen. Der Energiestrom, der Lebensstrom und der Geistesstrom laufen nicht getrennt vom Selbst des Menschen, sondern dieses Selbst hat an diesen Strömen Anteil: Die Mitte gibt es nur, weil es Peripherie gibt. Hier herrschen Relation, Beziehung, und Proportion, Verhältnis, zwischen Mensch und Erscheinungswelt. Jede Erscheinung ist für sich, und, indem sie für sich ist, ist sie gleichermaßen für die andere da. So ist zwischen allen Erscheinungen ein Beziehungsgeflecht gegeben: Mitte als Wesenskern und dessen Beziehung auf den Anderen oder das Andere gehören zusammen. Demnach kann es keine Mitte ohne Peripherie und keine Peripherie ohne Mitte geben entsprechend zu Identität und Differenz, die einander bedingen, jedenfalls in dieser unserer Wirklichkeit von Raum und Zeit, von bedingtem Geist und bedingter Materie.

2. Hinweise aus der Religionsgeschichte

Der geschichtliche Weg, den der menschliche Geist seit seinem Ursprung in einem Zeitalter eines vornehmlich magisch-religiösen Erlebens und Denkens und damit eines entsprechenden Bewusstseins mit einer mythenschaffenden Vorstellungskraft genommen hat, ist zugleich auch der Weg von sinnenhaft vermittelten Grunderfahrungen und ihrer Umsetzung in die Bilderwelt des anschaulichen Mythos und der diese Bilder ausdrückenden Worte sowie einer entsprechenden dichterischen Umsetzung bis hin zu der hochgetriebenen Vergeistigung und Abstraktion im darauffolgenden geschichtlichen Zeitalter der Philosophie und der Wissenschaft. Dieses Zeitalter haben einzelne Griechen zunächst in Ionien, sodann in Unteritalien und dem Mutterland seit dem 7. und 6. Jahrhundert eröffnet. Die naheliegende Frage, ob und wieweit mit dem Gewinn an Abstraktion und Vergeistigung zugleich auch ein Verlust an ganzheitlichem Erfahren verbunden war, sei hier nur gestellt und nicht näher untersucht.

Sinnenhaft vermittelte Erfahrung, anschauliches Bild sowie mitteilbares und damit verstehbares Wort sind der Inhalt vieler Namen der antiken Gottheiten. Diese galten ihrerseits als die Inbilder und Inbegriffe der geheimen Mächte in den mannigfachen

[19] SPEYER, Kosmos a. O. (o. Anm. 10) Reg.: ‚Ruhe'; DERS., Mythos a. O. (s. o. Anm. 6).

Gestalten der Erscheinungswelt. Infolge der langen Zeitdauer, während der die älteren Kulturen und Sprachen der antiken Mittelmeerwelt von jüngeren überformt und gänzlich abgelöst wurden – man denke an die Wanderungen von Nordvölkern im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. –, sind die Namen der Gottheiten in ihrem ursprünglichen Sinn meist nicht mehr verständlich. Nur sehr wenige Götternamen der griechischen und römischen Religion sind in ihrem ursprünglichen Aussagegehalt noch klar zu durchschauen. Zu diesen gehören neben den Namen für Zeus / Juppiter die Namen der Göttinnen Hestia und Vesta. Beide bedeuten den Herd, die hegende Feuerstelle. Die Funktion und der Bereich des Wirkens dieser Göttinnen sind von hier aus erschließbar[20]. Der Herd verweist auf das Prinzip des Weiblichen wie neben ihm auch Höhle/Grotte, Brunnen, Haus, Herberge und Gefäß Sinnbilder des Weiblichen sind[21].

Die anschließenden Ausführungen sollen den eigentlichen Wesensinhalt der mit diesen Göttinnen angedeuteten Wirklichkeit ermitteln und mit Hilfe dieser Erkenntnis Zeugnisse der Antike, die bisher, wie es scheint, noch nicht hinreichend verstanden wurden, sachgemäßer deuten. Damit wird zugleich Licht in die umfassendere Frage gebracht, wie aus dem magisch-religiösen oder mythischen Weltverstehen die rational-wissenschaftliche Bewusstseinsstufe entstanden ist. Dabei wird sich erneut zeigen, in welch hohem Maße die Götter der alten Völker wirklichkeits- und realitätsgesättigt waren. Viele von ihnen waren die ersten vorbegrifflichen Umsetzungen der damals wie auch heute noch wirksamen Kräfte in der sinnenhaft/geistig erfahrenen Wirklichkeit, also in der äußeren und der inneren Welt des Menschen.

Infolge der tiefen geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Wandlungen von der Jäger- und Sammlerkultur zur Ackerbaukultur und damit zur Stufe der Sesshaftigkeit ergaben sich für die Menschen dieser neuen Kulturstufe neue Einblicke in die Wirklichkeit und in die in ihr wirkenden Mächte. Nicht, als ob Leben und Tod die Menschen nicht bereits von ihren ersten Anfängen an bewegt hätten, aber nunmehr gewannen Zeugung und Empfängnis, Austragen und Gebären auf dem Hintergrund von Säen und Ernten sowie der Aufzucht von Vieh und Haustieren eine neue Nähe zu bestimmten zentralen Kräften der Wirklichkeit.

Betrachten wir die großen Feste der Ackerbaukulturen, so zeigt sich in ihnen die Überzeugung, dass Tod und Leben letztlich aus einer Wurzel stammen. Dazu bemerkt

---

[20] F. Bömer im Kommentar zu Ovidius, fasti 6, 291-294 (Heidelberg 1958) 359; H. Hommel, Sebasmata, Bd. 1 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 31 (Tübingen 1983) 238-262: ‚Vesta und die frührömische Religion'; W. Pötscher, Hestia und Vesta. Eine Strukturanalyse: Athlon. Satura Grammatica in honorem F. R. Adrados, Vol. 2 (Madrid 1987) 743-762; M. C. Martini, Art. Vesta: Enciclopedia Oraziana 2 (Roma 1997) 512-514; F. Graf, Art. Hestia: Der Neue Pauly 5 (1998) 512-514; C. R. Phillips, Art. Vesta: ebd. 12, 2 (2002) 130-132; W. Sonntagbauer, Von der Hochzeit der Gegensätze. Zur frühgriechischen Seelenlehre in der ‚Hochzeitszahl' der platonischen Politeia = Spudasmata 145 (Hildesheim 2012) 141-146: ‚Die ‚Große Mutter' als irrationale Mitte' und Reg.: ‚Hestia'. – Ovid deutet Vesta zugleich auch als das Feuer (fasti 6, 291 f.: *nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam*). Damit erscheint bei ihm die Göttin als doppelgeschlechtig und als eine Art Urgottheit; vgl. ebd. 297 f.; Isidorus Hispanus, origines 8, 11, 67.

[21] A. A. Barb, Diva matrix. A faked gnostic intaglio in the possession of P. P. Rubens and the iconology of a symbol: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 16 (1953) 193-238; V. Buchheit, Studien zum Corpus Priapeorum = Zetemata 28 (München 1962) Reg.: ‚κλίβανος'; J. Schmid, Art. Brautgemach: RAC 2 (1954) 524-528, bes. 526 f.; F. Ohly, Art. Haus III (Metapher): RAC 13 (1986) 905-1063, bes. 971-976. – E. Neumann, Der Mond und das matriarchale Bewusstsein: Eranos-Jahrbuch 18 (1950) 339 f. bemerkt: „Wesentliche Teile der Frühkultur der Menschheit wurden von dem Weiblichen und seinem Erfindungsgeist geschaffen. So elementare Leistungen, wie Feuerbewahrung…Sie sind ursprünglich…symbolgesättigte Rituale." – Zur Symbolik des quadratischen Herdes und der Verbindung zu Hestia Sonntagbauer a. O. (o. Anm. 20).

Fedor Schneider: „Manchmal tritt der Gedanke des Vegetationsfestes stärker hervor, manchmal der des Totenfestes. Meist gehen beide ineinander über. Sie sind ja untrennbar: die chthonischen Mächte sind die Seelen, die in der Erde leben und aus ihr ans Tageslicht steigen… Aus der Volksreligion ist der tiefsinnige Gedanke von der Einheit des Todes und des Lebens in die Spekulation der Weisen aller Zeiten übergegangen: Der Orkus ist der Nehmende und Gebende, ein Gedanke, den noch Schopenhauer aufnahm.“[22]

Die neue Gebundenheit der Menschen an den Boden schuf somit ein neues Lebensgefühl, das sich auch in einer vertieften Sittlichkeit aussprach. Wohl erst auf dieser Stufe der Sesshaftigkeit traten das für die späteren Hochkulturen so bedeutungsvolle Rechtsinstitut der Ehe und damit die Familie mehr und mehr in den Mittelpunkt des gesamten Lebens. Die Frau, das Haus und der Herd wurden mehr als zuvor die Lebensmitte, in der nunmehr die neue Stufe der Kultur gründete; die Ackerbaukultur wurde zur Wiege der aus ihr hervorgegangenen antiken Hochkulturen[23].

Wie jeder Fortschritt der Kultur enthielt auch dieser Wandel eine ambivalente Wirkung: Er befreite den Menschen und führte ihn zugleich in neue Bindungen. Die neue Kulturstufe des Ackerbaus befreite den Menschen in hohem Maße von seiner früheren Ausgesetztheit gegenüber den Naturgewalten der Witterung und den Gefahren, die ihm von den wilden Tieren drohten sowie einer regellosen Ernährung auf der Stufe der Jäger und Sammler. Dafür band die neue Kulturstufe den Menschen an den Acker, das Haus und stärker als zuvor an seine Familie. In diesen Bindungen liegen die Wurzeln für die neue seelisch-geistige Beziehung zu Heimat als dem ‚Mutterland‘ oder ‚Vaterland‘. Zahlreiche Vorstellungen der Griechen und der Römer zeigen, dass beide Hochkulturen zeitlich und empfindungsmäßig noch eng mit dem Erleben der Menschen der frühgeschichtlichen Ackerbaukultur verbunden waren. Die Vorstellung einer weiblichen Gottheit des Herdes, Hestia und Vesta, ist dafür aussagekräftig. Der Herd war die Mitte des Hauses, das Haus die Mitte des produktiven Lebensvollzuges, beider Mitte aber war die Frau als die Mutter oder Gemahlin des Bauernkriegers.

Alle charakteristischen Elemente der Ackerbaukultur, der Acker, bestimmte Haustiere, wie das Schwein, das Haus, der Herd, die Frau sowie bestimmte Göttinnen, zu denen neben Hestia und Vesta die ihr verwandten Erdgöttinnen Rhea, Gaia, Demeter / Persephone und Hera, aber auch zahlreiche andere Muttergottheiten bis hin zu den Nymphen und den keltischen Matres/Matronae gehören, gründen in einer archetypischen Vorstellung, dem Weiblich-Mütterlichen, und damit in der Vorstellung des Empfangens und Bewahrens, des Austragens und Nährens sowie des Bergens und Schützens[24].

Die aus der Ackerbaukultur entstandene und als eine weitere geschichtliche Kulturstufe deutbare Stadtkultur, wie die Polis, weist die gleiche Grundkonzeption auf. Auch die Stadt wirkt geistig nährend und entwickelnd, bergend und schützend. Die Antike hat deshalb die Stadt als eine weibliche Größe, als eine weibliche Hypostase gött-

---

[22] Über Kalendae, Ianuariae und Martiae im Mittelalter: Archiv für Religionswissenschaft 20 (1920/21) 82-134. 360-410.

[23] J. CAUVIN, Naissance des divinités, naissance de l´agriculture (Paris 1994).

[24] E. O. JAMES, The cult of the mother-goddess (New York 1959, Ndr. London 1994); W. SPEYER, Art. Nymphen: RAC 25 (2013). – Zu Vesta als Göttin Erde B. CARDAUNS zu Varro, antiquitates rerum divinarum frg. 281-283 (Mainz 1976) 236 f.; ebd. frg. 268; Ovidius, fasti 267-282. 299. Bei dieser Gleichsetzung betont Ovid auch, dass Terra/Vesta sich in der Mitte von allem befinde (fasti 273: *cumque sit in media rerum regione locata*). Deshalb sei auch in Rom ein Rundtempel, *tholus*, für Vesta errichtet worden (fast. 6, 265-282. 296).

lichen Wesens, aufgefasst. So steht in vielen Kulturen des Altertums die Stadtgöttin neben dem menschlichen Stadtherrn. Im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit ist sie oft mit einer Mauerkrone, einem Symbol des Bergenden, auf dem Haupt dargestellt[25].

Die kultische Verehrung des Herdfeuers ist vom Haus der Großfamilie ausgegangen und auf den Herd der Stadt übertragen worden[26]. Sowohl in Griechenland als auch in Rom besaß die Stadt als das ‚größere Haus' eine zentrale Feuerstätte, einen zentralen Herd im Prytaneion[27].

Die Vorstellung einer heiligen Ehe zwischen dem Gott-Herrscher und dem als Göttin oder Hypostase vorgestellten Land lebt weiter in den altisraelitischen Bildern einer geistigen Ehe zwischen Jahwe und Israel oder Juda[28]. Die weiblichen Hypostasen der Länder und Reiche, die bereits in den beiden symbolischen Jungfrauen ‚Persis' und ‚Hellas' im Traum der Atossa, der Gemahlin des Dareios und Mutter des Xerxes in Ais-

---

[25] J. Ch. Balty, Art. Antiocheia: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae 1, 1 (1981) 840-851; J. Engemann, Art. Kranz (Krone): RAC 21 (2006) 1006-1034, bes. 1011. 1014. 1029 f.

[26] Hommel a. O. (o. Anm. 20) 399-403.

[27] Die Griechen verehrten die ‚Allheit der Götter' in der Mitte ihrer Städte, der Agora; O. Weinreich, Art. Zwölfgötter: Roscher, Mythologisches Lexikon 6 (1924/37) 764-848, bes. 837 mit Beispielen von Athen bis Rom. – Besonders bei der Neuanlage römischer Städte war die Mitte als der Schnittpunkt von *cardo* und *decumanus maximus* betont. Dabei war die astronomische Orientierung Nord-Süd und West-Ost wichtig; K. Lehmann-Hartleben, Art. Städtebau C (Italiens und des Römischen Reiches): PW 3 A, 2 (1929) 2016-2124, bes. 2088. – Der Altar der Zwölf Götter galt als Zentralmeilenstein und als Mittelpunkt der Stadt Athen sowie als Ausgangspunkt des Landstraßennetzes; der Altar stand auf der Agora (vor 514 v. Chr.); Herodotus, historiae 2, 7; Inscriptiones Graecae 2, 1078; Weinreich, Zwölfgötter a. O. 773. Das von Aelian mitgeteilte Orakel nannte Athen gegenüber den spartanischen Angreifern den „gemeinsamen Herd von Griechenland" (variae historiae 4, 6). – Im Mittelpunkt der kreisförmigen Insel Atlantis und damit der ganzen Stadt stand im Heiligtum Poseidons auf einer Stele aus Erz das heilige Staatsgesetz (Plato, Critias 116 c. 119 c-d); dazu P. Friedländer, Platon, Bd. 1 [3](Berlin 1964) 327-333, bes. 329 f.; Tafel VIII. IX. – Auch im Alten und Neuen Testament begegnet dieser Gedanke. Wie Psalm 46, 6 mitteilt, wankt die Gottesstadt nicht: „in ihrer Mitte ist Gott" (Leviticus 26, 11 f.; Numeri 5, 3; Sacharja 2, 14 f.). Nach Psalm 87 (86) ist Zion, das ist Jerusalem als die Stadt Gottes, die Mutter der Völker; bei Ezechiel 5, 5 heißt es: „So spricht der Herr Jahwe: Das ist Jerusalem! Mitten unter die Völker habe ich es gestellt und es mit Ländern umgeben". – Im Neuen Testament ist die aus dem Himmel stammende neue Heilige Stadt Jerusalem in einem Viereck angelegt. Sie besitzt keinen Tempel; denn Gott ist ihr Tempel und das Lamm (Apokalypse des Johannes 21, 10. 16 f. 22). Der Lebensbaum aber steht in der Mitte des Platzes dieser Stadt (ebd. 22, 2); vgl. o. Anm. 7; E.- Benz, Die Vision. Erfahrungsform und Bilderwelt (Stuttgart 1969) 353-370: ‚Die himmlische Stadt'. Den Kirchenvätern galt in Jerusalem Golgotha mit dem Kreuze Christi als Mitte der Welt und auch als Mitte dieser Stadt: Melito von Sardes, de pascha 72. 94 (SC 123, 100. 116); Cyrillus Hierosolymitanus, catecheses 13, 28 (2, 86 Reischl / Rupp); Adamnanus, de locis sanctis 1, 11, 1-4 (CCL 175, 194 f.); Carmen de pascha 1 f. (CSEL 3, 3, 305): *est locus ex omni medius quem credimus orbe, / Golgotha Iudaei patrio cognomine dicunt*; Beda, de locis sanctis 2, 6 (CCL 175, 258 f.); Ephräm der Syrer, 3. Rede über den Glauben 2 = Bibliothek der Kirchenväter 37 (Kempten, München 1919) 47: „Gott stellte Jerusalem in die Mitte (der Welt), damit die ganze Schöpfung auf dasselbe merke"; W. Speyer, Art. Kopf: RAC 21 (2005) 509-535, bes. 533 f.: ‚Golgotha / Calvaria'; M. Tilly, Jerusalem – Nabel der Welt (Stuttgart 2002); P. Ciholas, The omphalos and the cross. Pagans and Christians in search of a divine center (Macon 2003). – Auch Konstantinopel galt in byzantinischer Zeit als ‚gemeinsamer Herd' der Oikumene; E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae = Miscellanea Byzantina Monacensia 9 (München 1968) 217 u. Reg.: ‚ὀμφαλὸς τῆς γῆς'. – W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 3 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213 (Tübingen 2007) 153-168: ‚Die Stadt als Inbegriff der menschlichen Kultur in Realität und Symbolik der Antike'. – Im Gegensatz zum Alten und Neuen Testament begegnet die Vorstellung der Mitte erneut in mythischer Weise in der Gnosis: So wohnt Achamoth oder Sophia, die Mutter des Demiurgen und des Kosmokrators, an einem überhimmlischen Ort, das ist ‚in der Mitte'; Irenaeus adversus haereses 1, 5, 4 (Sourc. Chrét. 264, 84 f.); vgl. 1, 7, 1 (ebd. 100). Diese Vorstellung erinnert an die der Hestia / Vesta; s. u. 3. Kapitel. – Zur Mitte in der Gnosis vgl. auch C. Schmidt / W. Till, Koptisch – gnostische Schriften, Bd. 1 [3](Berlin 1962) 413 Reg.: ‚Mitte'.

[28] J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: RAC 2 (1954) 528-564, bes. 543 f.; G. Delling, Art. Ehebruch: RAC 4 (1959) 666-677, bes. 668.

chylos‘ ‚Persern‘ begegnen, blieben bis in unsere Zeit lebendig[29]. So begegnen ‚*Britannia*‘, ‚*Gallia*‘, ‚*Germania*‘, ‚*Hispania*‘, *Italia*‘ und andere in der europäischen Literatur, in Denkmälern und in der Malerei der Neuzeit sowie auf Münzen und auf Briefmarken.

Wie eng die Menschen der Ackerbaukultur die Identität von Erde und Frau erlebt haben, ergibt sich aus dem Lob Attikas im Dialog ‚Menexenos‘ Platons. Hier teilt Sokrates eine angebliche von Aspasia, der zweiten Frau des Perikles, gehaltene Rede mit, in der sie die für Athen Gefallenen und die Autochthonie der Athener preist. Dabei parallelisiert sie die gebärende Frau mit der gebärenden Erde und bemerkt über dieses Verhältnis: „Denn nicht ahmt die Erde die Frau bei der Schwangerschaft und beim Gebären nach, sondern die Frau die Erde“[30]. Hier ist der Gedanke deutlich mit ausgesprochen, dass dem Menschen in der Kette der Ursachen eine nachgeordnete Rolle zufällt. Der Mensch erscheint bei Platon als Hervorbringung oder Geschöpf eines umfassenden Ganzen, wobei dieses Ganze und der Mensch in einer Art Entsprechung zueinander stehen. Dieser Einsicht gehört die Vorstellung von der Entsprechung des Makrokosmos, Welt oder Universum, und des Mikrokosmos Mensch an. Dabei hat der Mensch seine Abhängigkeit, seine völlige oder, wie Friedrich Schleiermacher sagt, seine „schlechthinnige Abhängigkeit“, anzuerkennen. Hier geht es letztlich um das Vorgedachtsein des Menschen von einem geheimnisvollen, im Ganzen der Wirklichkeit wirkenden Urgrund, der alles, was im Weltenraum und in der Weltenzeit schwebend erscheint, wie die Erde und ihre Geschöpfe sowie die Sterne, als wahres und letztes Fundament trägt. Im geistig-seelischen Erfahren der Bedingtheit seiner selbst, des Vorgedachtseins seines Wesens, kann der Mensch so zum Erfahren des alles tragenden Weltgrundes geführt werden. Bei allen Fragen nach dem Ganzen der Wirklichkeit ist und bleibt der Mensch als mit Fühlen, Wollen und Denken ausgestattetes Wesen der Ausgangspunkt für eine Antwort. In diese Richtung weist bereits das Wort des Delphischen Apollon: „Erkenne dich selbst“, ein Satz, der in typologischem und individuellen Sinn verstanden werden kann[31]. Der in sich und in seinem Selbst zentrierte Mensch vermag sich, indem er sich selbst denkt und mit sich zu Rate geht, dahin zu führen oder auch geführt zu werden, dass er ein entsprechendes in sich selbst zentriertes Selbst für den Makrokosmos annehmen muss. Das ‚Ich bin‘ des Menschen führt zum ‚Selbst der Welt‘, ja, geradezu zum ‚Jahwe‘ des Mose: „Ich bin da, der ich da bin“, das heißt, das mikrokosmische Selbst des Menschen verweist auf das makrokosmische Selbst[32]. Diesem begegnen wir bei Platon als der ‚Weltseele‘ und dem ‚göttlichen Demiurgen‘, bei Aristoteles dem ‚unbewegt Bewegenden‘ und auf weitere dieses Zentrum von allem andeutende Denkvorstellungen. Zu dieser für den Menschen gründenden Einsicht kann er nur aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem tragenden Weltgrund gelangen. So wird der alte metaphysische Satz bestätigt: „Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden“[33].

---

[29] Aeschylus, Persae 176-199.

[30] Plato, Menexenos 238 a.

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

[32] Exodus 3, 14; M. RÖSEL, Die Übersetzung des Gottesnamens in der Genesis-Septuaginta: Ernten, was man sät, Festschrift K. Koch (Neukirchen-Vluyn 1991) 357-377; W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus, [2](Frankfurt a. M. 2004) 5-82, bes. 9-12: ‚Deus est esse – esse est Deus‘.

[33] C. W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens = Klassisch-Philologische Studien 31 (Bonn 1965).

Für den frühen Menschen mit seinem unmittelbaren Erfahren können die zuvor genannten Grundvorstellungen des Weiblichen, die sich in Natur und Kultur gleichermaßen offenbaren, füreinander eintreten. Das ergibt sich auch aus der sogenannten Bildersprache für die Vorstellung und den Begriff ‚Frau'[34]. Der Ausdruck ‚Bildersprache' ist ein Ausdruck der neuzeitlichen Literaturwissenschaft und damit eines Denkens, das dem ursprünglichen Erfahren und den Anfängen der Sprache ferne steht. Für das Verständnis der literarischen Aussagen und der bildnerischen Gestaltungen des Altertums kommt es darauf an, mit den Augen und Ohren der antiken Menschen die Welt wahrzunehmen. Viele der uns heute als Bildworte oder Bildersprache erscheinenden antiken Aussagen gründen in einer Anschauung und Erfahrung der Wirklichkeit, die für die Antike weit einheitlicher, ganzheitlicher und konkreter war. Erde, Acker und Frau waren nicht so voneinander getrennt wie für unser Empfinden, sondern gründeten in einer tieferen Einheit des Weiblich-Mütterlich-Gebärend-Hervorbringenden. Diese Erfahrung der Antike und wohl aller frühen Ackerbaukulturen gilt wohl für alle grundlegenden Daseinsbezüge des Menschen. Während für das neuzeitliche Erfahren und Erleben Bild und Gemeintes mehr und mehr auseinanderfallen, ist für das ursprüngliche Empfinden beides noch eine untrennbare Einheit.

Diese Einheit, die der frühe Mensch zwischen dem eigenen Ich und dem eigenen Leben und dem Du der Physis-Natura und deren innewohnenden übermenschlichen und alles umfassenden Macht wahrnahm, zeigte sich deshalb auch in dem damals weit verbreiteten Glauben, dass menschliches Handeln nicht ohne Folgen für das eigene Leben und die engere oder weitere Umwelt bleiben könne. Nach diesem Erfahren antworten die Mächte der Wirklichkeit in Segen und Fluch, in Heil und Unheil dem Menschen, der sich weitgehend auch als Spiegel und Echo jener Mächte verstanden hat[35]. Im Gegensatz von Handeln, *actio*, und Erleiden, *passio*, und im Rhythmus von Handeln mit Erfolg oder Misserfolg, von Gutes oder Böses Bewirken, erlebte der Mensch den Dialog mit den Mächten über ihm. Die Analogie beherrschte so die Erfahrung und das Denken der noch tiefer in der Physis / Natura stehenden und im Vergleich zu den späteren mehr und mehr geschichtlich bedingten Epochen noch weniger aus dem Ganzen der Wirklichkeit emanzipierten Menschen.

Deshalb waren die Menschen auch damals wesentlich auf ein Nachbilden der ganz als vorbildhaft erfahrenen Wirklichkeit der Physis / Natura oder des göttlichen Kosmos angelegt. Der Kosmos als himmlische Stadt, die sich in der Ordnung der Sterne zeigte, galt vor allem den Stoikern, dann aber auch Philon aus Alexandrien als das Vorbild der irdischen Siedlung oder Stadt[36]. Die Ordnung der Welt, eben des Kosmos, war das nachzuahmende Vorbild jeder menschlichen, jeder gesellschaftlichen Ordnung. Der Mensch war damals noch nicht fast ganz auf sich allein zurückgefallen. Er begegnete zwar einerseits sich selbst in dem ihm entsprechenden Kosmos, andererseits war er in seiner größeren Abhängigkeit von diesem demütiger und versuchte sich dem großen Ganzen unterzuordnen. Hier wäre die Kategorie der Ehrfurcht zu entfalten[37]. Diese Unterordnung

[34] V. Pöschl / H. Gärtner / W. Heyke, Bibliographie zur antiken Bildersprache (Heidelberg 1964); H. Weinrich, Art. Metapher: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980) 1179-1186; E. Eggs, Art. Metapher: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 5 (2001) 1099-1183.

[35] Speyer, Christentum, Bd. 1 a. O. (s. o. Anm. 5) 254-263: ‚Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten'.

[36] Philo, de specialibus legibus 1, 13. 34; de opificio mundi 19; de Josepho 29; de confusione linguarum 106.

[37] W. Speyer, Religionsgeschichtliche Studien = Collectanea 15 (Hildesheim 1995) 125-140: ‚Christliche Ehrfurcht vor dem Leben und antike Scheu vor Leben und Tod'

erfolgte auch, aber eben nicht nur aufgrund der damals gegebenen geringeren Möglichkeiten einer Selbstbestimmung. So sahen Mann und Frau im Kosmos, in der Physis / Natura die Kräfte der eigenen Geschlechtlichkeit, der gegensätzlichen Gepoltheit in mannigfacher Weise wirksam. Wie das weibliche Prinzip für das Leben von Natur und Mensch bestimmend ist, so das ihr zugeordnete männliche Prinzip. Der Same, den als Ackerkorn die Ähre in sich birgt, und der Same des Mannes, der das Kind in sich zu bergen schien, bedürfen des Schutzes der Erde und des weiblichen Schoßes[38]. Wie der Kindessame dem Schoß der Frau anvertraut wurde, so auch vielfach der Tote dem Schoß der Erdgöttin[39]. Das Geheimnis der Mysterien von Eleusis und anderer verwandter Mysterien, wie der der Isis, dürfte im Gedanken der Einheit von Mensch, Same, Erde und weiblichem Schoß liegen. Der symbolisch oder gleichnishaft vollzogene Tod des Mysten war der gleichermaßen vollzogene Akt einer Neugeburt durch die Erdgottheit. Dem weiblichen und dem männlichen Prinzip entspricht das Bild des Herdes und des Herdfeuers[40]. Nur die alles Lebendige bestimmende Einheit des Gegensatzpaares Weiblich / Männlich erschien auf dieser Bewusstseinsstufe auch das Weiterleben des Einzelnen zu garantieren und seinen Tod als die Grenze dieses seines konkreten Lebens in einer Neugeburt aufzuheben und in sie zu verwandeln. Deshalb besteht ein Großteil der antiken Mythen und der sie spiegelnden Riten in der Sicherung dieser Verbindung von weiblichem und männlichem Prinzip. Darauf gründete der Bestand der Ackerbaukultur und hing gänzlich davon ab. Wer gegen diese Verbindung frevelte, also alle, die keine Ehe eingehen wollten, sodann die Ehebrecher und die gleichgeschlechtlich Liebenden, wurde nach diesem Weltbild am Grundgesetz des Lebens schuldig, an der von den Göttern garantierten Mitte, der sie selbst dienten, die sie selbst darstellten und aus der alles Leben auf der Erde stammte, um die alles Leben kreiste und auf die hin alles Leben zielte.

In dem berühmten Unterweltsbild Polygnots begegnen auch die Uneingeweihten, die nicht in Ehegemeinschaft Lebenden und die Danaiden[41]. Nach Polygnot müssen die uneingeweihten Männer und Frauen in zerbrochenen Gefäßen Wasser in ein (durchlöchertes) Fass schöpfen, wobei diese Mühe nie enden wird. Sowohl die in Eleusis nicht Eingeweihten als auch die Danaiden ereilt die gleiche Strafe. Es ist eine Talionsstrafe. Die nicht Eingeweihten und die Danaiden haben das Geheimnis der Hochzeit nicht erfüllt. Da sie ihren Leib nicht als Gefäß für die Zeugung und Befruchtung zugänglich gemacht haben, müssen sie immerwährend das befruchtende Nass in löchrige Gefäße füllen. Nach diesem Denken haben sie das Leben und das alle Erscheinungen bestimmende *mysterium coniunctionis* verraten[42].

3. Hestia / Vesta als Mitte

Von hier aus ergeben sich auch Perspektiven auf das Wesen der Hestia / Vesta und ihren Kult[43]. Hestia / Vesta, Herd, Scham der Frau sowie Feuer und Phallos bilden eine Ein-

[38] E. LESKY/ J. H. WASZINK, Art. Embryologie: RAC 4 (1959) 1228-1244, bes. 1229-1232: ‚Zeugungsanteile'.

[39] Zur Hochzeit mit dem Tode E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6 (Gießen 1910, Ndr. Berlin 1966) 19 f.; R. REHM, The marriage to death. The conflation of wedding and funeral rituals in Greek tragedy (Laurence 1994).

[40] S. o. Anm. 20 und u. Anm. 43.

[41] Pausanias, descriptio Graeciae 10, 31, 9. 11.

[42] Nicht erkannt von E. ROHDE, Psyche, Bd. 1 [3](Tübingen 1903, Ndr. Darmstadt 1974) 327. – S. Anm. 43

[43] Zu Hestia/Vesta s. o. Anm. 20. – Florus, epitoma 1, 2 über Numa Pompilius: *inprimis focum Vestae virginibus colendum dedit, ut ad simulacrum caelestium siderum custos imperii flamma vigilaret.* Hestia/Vesta galt

heit[44]. Die Urverbindung von männlichem und weiblichem Prinzip zeigt sich in der Heiligen Hochzeit der Welteltern, von Himmel und Erde, in der Vereinigung der Gegensätze und in dem *mysterium coniunctionis*[45]. Damit verbunden ist die Vorstellung der Mitte als des Ursprungs[46]. Mitte und Anfang, Mitte und Ursprung gehören zusammen wie Punkt, Gerade und Kreis. Für Parmenides befindet sich die Göttin, die alles lenkt, in der Mitte des Kosmos zwischen Feuer und Nacht; sie ist die Bedingung für die Paarung von Männlichem und Weiblichem[47]. Entsprechend hierzu begegnet bei Philolaos der Herd mit dem heiligen Feuer im Zentrum des Weltenhauses. Hier heißt es von Hestia: „Das zuerst Zusammengefügte, das Eine, in der Mitte der Kugel, heißt Herd (oder Hestia)"[48]. Herd ist genauso wie Haus und verwandte Bezeichnungen, Bild für das bergende weibliche Prinzip, das als die Mutter von allem, als die göttliche Urmutter, zu verstehen ist[49].

Die innere Verbindung zwischen dem griechischen Hestia-Kult und dem römischen Vesta-Kult geht aus einem Text bei Plutarch hervor: König Numa soll das Heiligtum der Hestia / Vesta als Gefängnis für das unauslöschliche Feuer rund umschlossen haben. Dabei hat er nicht die Gestalt der Erde, als ob diese Hestia sei, sondern die Gestalt des gesamten Kosmos nachgeahmt. Als dessen Mitte, so glauben die Pythagoreer, sei das Feuer errichtet, und dieses nennen sie Hestia und Einheit[50]. Dann kreist die Erde, dann kreisen die Sterne, dann kreist alles um das Zentralfeuer. Wenn Platon bemerkt, Hestia bleibe zu Hause, während die übrigen elf Götter ausgehen, so meint dies, dass Hestia das Haus für jene Götter sei, also als eine Art göttlicher Urmutter aufgefasst wird[51]. Macrobius deutet diese Aussage Platons auf folgende Weise: „Dass diese (d. i. Hestia / Vesta) allein, von der wir die Überlieferung besitzen, dass sie die Erde sei, unbeweglich innerhalb des Hauses der Götter, das heißt innerhalb der Welt, verweilt, wie Euripides sagt: ‚…und die Mutter Erde; Hestia, die im Äther sitzt, aber nennen dich die Weisen von den Sterblichen'"[52].

---

zugleich als Jungfrau (Hymnus Homeri in Venerem 27; Varro, antiquitates rerum divinarum frg. 282 Cardauns.; Ovidius, fasti 6, 293 f. Bömer; Isidorus Hispanus, origines 8, 11, 67 f.) und als Mutter (Ennius bei Lactantius, divinae institutiones 1, 14, 2 [CSEL 19, 1, 53]; Vergilius, georgica 1, 498; Ovidius, fasti 4, 828). Darin stimmt Vesta grundsätzlich mit den zahlreichen antiken und vorderorientalischen Muttergottheiten überein.

[44] Dazu bemerkt Plinius, naturalis historia 28, 39: *fascinus…, qui deus inter sacra Romana Vestalibus colitur*.

[45] Orphicorum frg. 175 (Poetae Epici Graeci 2, 1, 159 f. Bernabé); Schmid, Brautschaft a. O. (o. Anm. 28); Jung a. O (s. o. Anm. 10); Sonntagbauer a. O. (o. Anm. 20) 29-38: ‚Von der Hochzeit der Gegensätze, der Mythos von Ares und Aphrodite'.

[46] Bereits die Menschen der Jäger- und Sammler-Kultur haben das Feuer, nach dem Vorbild des Geschlechtsaktes, der Leben erzeugend wirkt, künstlich hervorgerufen; Hommel a. O. (s. o. Anm. 20) 407-413; Speyer, Religionsgeschichtliche Studien a. O. (s. o. Anm. 37) 56-74, bes. 69 f.; 72: ‚Einblicke in die Mysterien von Eleusis'.

[47] Parmenides: Vorsokratiker 28 B 12 (Diels/Kranz).

[48] Philolaos: Vorsokratiker 44 B 7 (Diels/Kranz); vgl. Kannicht zu Euripides frg. 944 (Trag. Graec. Fragm. 5, 2, 938). – Mit zahlreichen Parallelstellen als altorphisch betrachtet von R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. 2 (München 1910, Ndr. Hildesheim 2002) 722 f.; vgl. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (Nürnberg 1962) 280-282. 296 f. 315-335; H. Schreckenberg a. O. (s. o. Anm. 16) 91, Anm. 43.

[49] S. o. Anm. 21 und 24.

[50] Plutarchus, vita Numae 11, 1.

[51] Plato, Phaedrus 246 e – 247 b.

[52] Macrobius, Saturnalia 1, 23, 8; Euripides, frg. 944 Nauck² = Tragicorum Graecorum Fragmenta 5, 2, 938 Kannicht; Ovidius, fasti 6, 267 f.: *Vesta eadem est et terra… significantque deam terra focusque suam*. – Deshalb ist auch Hestia eng mit Zeus verbunden; O. Weinreich, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philaldelphia in Lydien = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Heidelberg, phil.-hist. Kl. 10, 16 (Heidelberg 1919) 10 f.

Hestia erscheint in dieser Sicht als eine Urgottheit, nämlich als der weibliche Anteil der Welteltern. Auch noch in der historisierenden Deutung des Euhemeros von Messene ist Hestia die Frau des Kronos, also Rhea[53]. Kronos und Rhea aber entsprechen dem Weltelternpaar Himmel und Erde wie Uranos und Gaia. Wie Hesiod mitteilt, erzeugten Kronos und Rhea drei Töchter: Hestia (Histia), Demeter und Hera[54]. Hestia konnte auch konkret als der Schoß der Göttin Erde gedeutet werden, während Demeter und Hera die Göttin Erde bedeuten. Ovid geht auf eine derartige Überlieferung zurück, wenn er dichtet: *ex Ope Iunonem memorant Cereremque creatas / semine Saturni; tertia Vesta fuit*[55]. Die Göttin Ops steht für Gaia oder Rhea, Saturn für Kronos, Iuno für Hera, Ceres für Demeter und Vesta für Hestia. In dieser mythischen Genealogie erscheint die Mutter mit der Tochter oder den Töchtern weitgehend identisch zu sein. Die eine Erd- und Muttergottheit in den drei religionsgeschichtlich verschiedenen Gestalten Hestia, Demeter und Hera dürfte zugleich auch auf das Dreieck als weibliches Symbol hinweisen[56].

In Delphi, wo die Griechen neben anderen Orten die Mitte Griechenlands suchten, wie die Verehrung des dortigen Omphalos beweist, stand ein Hestia-Altar mit dem nie verlöschenden Feuer[57]. Dies läuft dort anscheinend auf eine Verdoppelung der Idee des Zentrums hinaus.

Die bei Philolaos und Platon feststellbaren Schwierigkeiten über ‚Zentralfeuer', ‚Hestia', ‚Haus der Götter', lassen sich wohl verstehen, wenn die Grundvorstellung erfasst ist, aus der die mythisch-geschichtlichen Bilder und die philosophischen Deutungen erwachsen sind. Dem gesamten Vorstellungskomplex dürfte die Erscheinung des männlichen und des weiblichen Prinzips zugrunde liegen, wobei diese in der die Erscheinungswelt übersteigenden Dimension wurzeln. Wenn diese beiden Prinzipien verbunden sind in der Hochzeit, in der Nacht der Hochzeit, also in der Verborgenheit[58], dann entsteht Neues, entstehen neue Erscheinungen, dann entsteht diese Welt. Der Mikrokosmos Mensch spiegelt als Mann und Frau das kosmische Geschehen: Die göttlichen Welteltern und die menschlichen Eltern stimmen in ihrem Wirken überein. Nach diesem frühen, auf den Kosmos bezogenen Bewusstseinszustand, bedeutet der Gedamke, ein Mensch zu sein, kosmisch zu empfinden und in dieser Weise zu wirken.

4. Ein Zeugnis für die göttliche ‚Mitte' von Stefan George

Neues Licht auf die göttliche ‚Mitte' werfen folgende Verse von Stefan George:

Wer je die flamme umschritt
Bleibe der flamme trabant!
Wie er auch wandert und kreist:
Wo noch ihr schein ihn erreicht
Irrt er zu weit nie vom ziel.
Nur wenn sein blick sie verlor

[53] M. WINIARCZYK, Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung = Beiträge zur Altertumskunde 157 (Leipzig 2002) 98.

[54] Hesiodus, theogonia 453 f.

[55] Ovidius, fasti 6, 285 f.

[56] R. MEHRLEIN, Art. Drei: RAC 4 (1959) 269-310, bes. 275; A. STUIBER, Art. Dreieck: ebd. 310-313, bes. 311.

[57] H, POMTOW / F. SCHOBER, Art. Delphoi: PW Suppl.-Bd. 5 (1931) 61-152, bes. 123.

[58] G. LANCZKOWSKI, Verborgene Heilbringer (Darmstadt 1977) 44-48.

Eigener schimmer ihn trügt:
Fehlt ihm der mitte gesetz
Treibt er zerstiebend ins all[59].

Der Mensch ist wesensmäßig dem Wirklichkeitsganzen, das sich wie er selbst als Anfang, Mitte und Ende zeigt, nachgeordnet, das heißt *causa secunda* oder gleichsam Planet / Trabant der Sonne als der wahrhaft zentralen Größe. Seit der Orphik wird das Göttliche oder die Gottheit angerufen und gepriesen als Anfang, Mitte und Ende[60]; so auch bei Stefan George im Eingangsgedicht von ‚Der Stern des Bundes', wobei hier der Stern den vergöttlichten Jüngling Maximin meint:

Du stets noch anfang uns und end und mitte
Auf deine Bahn hienieden herr der werke
Dringt unser preis hinan zu deinem sterne[61].

Im wahren Sinne kann der Mensch nur dann Zentrum sein, wenn er dem Zentrum der Welt antwortet und entspricht. Die beiden gegensätzlichen Vorstellungen von der ‚Wiederkehr des Gleichen' und von Teleologie, von Kreis und Pfeil sind bei Stefan George zusammengefügt. Die ‚flamme' ist Mittelpunkt, aber gewissermaßen auch der Mensch; Kreis und Mittelpunkt gehören zusammen und bilden zugleich oder gerade auch deshalb das Ziel. Der *homo viator* geht kreisend zu seinem Ziel oder die Gegensätze Kreis und Pfeil fallen letztlich in eins zusammen. ‚flamme' ist Bildwort für Eros und für den Heiligen Geist – man denke an die Feuerzungen des Pfingstfestes, an die bereits antike Vorstellung vom Seelenfünklein, *scintilla animae*, oder an F. Nietzsches ‚Ecce homo'[62]. Geist ist gleichsam Feuer – man denke an Begeisterung, an Ekstase –; Gott ist gleichsam Feuer, da Feuer und Licht Chiffren für das Göttliche sind.

Der Mensch und die ‚flamme' oder das Göttliche gehören eng zusammen: Der Schein der ‚Geistessonne' bestimmt alles, was erst in der Zeit ins Sein getreten ist. Da der Mensch mit dem Geistzentrum des Wirklichkeitsganzen verwandt ist, bleibt er, wenn er sich selbst treu bleiben will, diesem Geistzentrum treu und verbunden. Nur so kann er sein Wesen bewahren; andernfalls löst er sich auf, verliert seine Gestalt, seine Form

---

[59] Stefan George, Der Stern des Bundes, 3. Buch = Ders., Gesamt-Ausgabe der Werke. Endgültige Fassung, Bd. 8 (Berlin 1928) 84.

[60] Orphicorum testimonia et frg. 14 F 1 f.; 31 F 1-4; 243 F 1 f. (Poetae Epici Graeci 2, 1, 25. 45. 205 f. Bernabé); Tiberianus, versus Platonici de Graeco in Latinum translati: Anthologia Latina nr. 490, 7 f. Riese: *tu primus et idem / postremus mediusque simul mundique superstes*; eine Verbindung zur Orphik dürfte hier vorliegen; O. Kern, Orphicorum Fragmenta (Leipzig 1922) 207 zu frg. 168.

[61] George a. O. (o. Anm. 59) 8; G. Lieberg, Puella divina. Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung (Amsterdam 1962) 322-326, bes. 324. – In Georges Gedichtzyklus ‚Das Jahr der Seele' finden wir im Gedicht ‚Nach der Lese' die Verse: „Im freien viereck mit den gelben steinen / in dessen mitte sich die brunnen regen …". Hier steht ‚brunnen' für den geheimnisvollen Mittelpunkt des Kosmos, wobei das Viereck wie der Kreis auf dessen Einheit und Ganzheit verweist.

[62] P. Heidrich, Art. Fünklein, Seelenfünklein: Historischen Wörterbuch der Philosophie 2 (1972) 1137 f.; ebd. auch zu den antiken Wurzeln dieser Vorstellung der Mystik. – F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft ‚Scherz, List und Rache' Nr. 62: G. Colli / M. Montinari (Hrsg.), Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe, 5. Abt. Bd. 2 (Berlin 1973) 39:

Ja! Ich weiss, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der flamme
Glühe und verzehr´ ich mich
Licht wird Alles, was ich fasse
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich.

und wird am Zentrum und zugleich an sich selbst schuldig. Sünde und Frevel wirken zugleich nach zwei Seiten: Gegen das Zentrum von allem und gegen das eigene Selbst. Was Stefan George die ‚flamme' nennt, ist das eigentliche Prinzip oder die Mitte der Wirklichkeit. Dass sich das Feuer hierfür als Bild anbot, kann aus der Geschichte der Religionen der Antike erläutert werden. So stellte der iranische Religionsreformator Zarathustra das Feuer in die Mitte seines Kultes. Bei ihm liegt bereits ein hoher Grad an Vergeistigung der religiösen Vorstellungswelt vor[63]. Die Sonnenkulte, angefangen von dem des Pharao Echnaton bis in die römische Spätantike und bis zur Vorstellung von Christus als *Sol salutis*, gehören gleichfalls in diesen Zusammenhang, wie überhaupt die antike Stern- und Lichtreligion[64].

5. Rückschau

Wenn der Mensch als vorgegebene, sich in seinem Bewusstsein spiegelnde Gestalt über sich und das Wirklichkeitsganze nachdenkt, kann er zu der Einsicht gelangen, dass die Einheit das ‚unerschütterliche Fundament', *fundamentum inconcussum*, bildet, von dem bei jedem weiteren Schlussfolgern auszugehen ist[65]. Diese bewusst sich spiegelnde Einheit, die der Mensch wesensmäßig ist, drückt sich in der äußeren Gestalt seines Leibes ebenso aus wie in der inneren personalen Gestalt der Seele, die über Fühlen, Denken und Wollen als Wege zur Selbstgestaltung verfügt, wenn sie und indem sie im Dialog mit den Erscheinungen der Wirklichkeit zu sich selbst gelangt. Hierin liegt die Bedingung dafür, dass er als Vorgegebener, als Geschöpf, zugleich auch der sich Aufgegebene ist, gemäß dem antiken Dichterwort: „Werde, der du bist!"[66]. Demnach liegt im Menschen selber die Mitte oder das Zentrum, von dem er als Gestalter seiner selbst und damit der Kultur ausgegangen ist und weiter ausgeht.

Infolge der Einsicht in das Bedingtsein seiner selbst kann der sich als eine Mitte erkennende Mensch zu der weiteren Erkenntnis gelangen, dass nicht er die letzte Mitte von allem ist, sondern dass er als bedingte Mitte auf eine alles umfassende unbedingte Mitte zurückweist. Wie das zu sich selbst erwachte Bewusstsein oder das personale Selbst gleichsam die menschliche Mitte und als *principium* nicht weiter ableitbar ist und deshalb im Geheimen verbleibt, so verweist dieses bedingte Selbst auf die geheimnisvolle unbedingte Mitte, die über allen Anfängen und Enden der geschöpflichen Wirklichkeit steht und sie umfasst[67]. Sowenig die unbedingte Mitte des Göttlichen und die bedingte

---

[63] W. HINZ, Art. Zoroastres: PW 10 A (1972) 774-784, bes. 780: „Die zarathustrischen Tempel waren somit ursprünglich lediglich Stellen der Bewahrung des Feuers; zum Gottesbegriff Zarathustras ebd. 780 f.; K. SCHIPPMANN, Die iranischen Feuerheiligtümer = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 31 (Berlin 1971).

[64] ELIADE, Religionen a. O. (s. o. Anm. 7) 147-179. 549-552: ‚Sonne und Sonnenkulte'; W. FAUTH, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike = Religions in the Graeco-Roman World 125 (Leiden 1995); M. WALLRAFF, Christus Verus Sol . Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg. Bd. 32 (Münster, W. 2001); ST. BERRENS, Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193–337 n. Chr.) = Historia Einzelschriften 185 (Stuttgart 2004).

[65] BEIERWALTES, Hen (ἕν) a. O. (o. Anm. 10) 445-472.

[66] Pindar, Pythische Oden 2, 72.

[67] In diesem Sinne heißt es einem alten orphischen Text: „Zeus wurde als Erster, Zeus ist der Letzte mit dem hellen Blitzstrahl. Zeus Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist alles bereitet. Zeus die Grundlage der Erde und des bestirnten Himmels. Zeus wurde männlich, Zeus unsterblich, er ist Braut" (Orphicorum frg. 14, 1 f.; 31, 1-4. 243, 1 f. [Poetae Epici Graeci 2, 1, 25. 45. 205 f. BERNABÉ]); vgl. Plato, leges 4, 716 a; Proclus, in Plat. Tim. 28 b-c (1, 282 DIEHL); s. o. Anm. 60.

Mitte des Menschen fassbar oder definierbar sind, sowenig sind die zeitlich/unzeitliche Gegenwart des menschlichen Selbst und die die Zeit bewirkende ewige Gegenwart des Göttlichen[68]. In der Reflexion auf Bewusstsein, auf Mitte und Gegenwart begreift der Mensch seine Verwandtschaft mit dem Unbegreifbaren, dem prinzipiell Geheimen oder Göttlichen. Dieses Miteinander der Mitte von Gottheit und Mensch, die nicht nur aufeinander bezogen, sondern von denen das Eine im Anderen ist, hat in der Antike Dion Chrysostomos hingewiesen[69]. So erkennt der Mensch, dass er, wie er Spiegel des Kosmos, genauer der Schöpfung, ist, so auch Spiegel dessen, der das Universum ‚erdacht' hat und gemäß unserer Anschauung täglich neu erdenkt und es in der Ambivalenz der Gegensätze erhält, also auch in der Ambivalenz des Gegensatzes von Offenbarem und Geheimem.

[68] Sonntagbauer a. O. (o. Anm. 20) 23-28. 116-153: ‚Die irrationale Mitte in Hochzeitszahl und Musik als Hestia, Kairos, Ananke u. a.'.

[69] Dio Chrysostomus, oratio 12, 28; vgl. Acta apostolorum 17, 27 f.; K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 (1953) 558-826, bes. 812 f. – J. Lotz, Transzendenz als Mitte: Tenzler a. O. (o. Anm. 7) 58-69.

Philotheos **13** (2013) 48-65

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

Wahrheit des Menschen

Das gestellte Thema lese ich zumindest zweifach, nach den beiden Möglichkeiten des Genetivs und den beiden bekannten Wahrheits-Definitionen bei Augustinus.[1] Deren erste lautet: „Verum mihi videtur esse id quod est – wahr sei, was ist."[2] Sie ruft nach Präzisierung; denn die Wörter ‚wahr' und ‚seiend' besagen doch nicht das selbe. – ‚Wahr' hat klassischerweise zwei Bedeutungen. Zunächst meint es die Qualität einer Behauptung. Eine Behauptung heißt wahr, notiert Aristoteles, wenn sie sagt, was ist (bzw. verneint, was nicht ist).[3] Und das meint wohl auch, wenngleich verkürzt, Augustinus.[4] Zugleich ist für die Tradition ‚wahr' auch eine Qualität des Seienden selbst, nämlich seine Erkennbarkeit für uns – aufgrund seines Erkanntseins durch den Schöpfer.[5] Doch auch und gerade in dieser Bedeutung fällt es nicht einfach mit ‚seiend' zusammen. Wahrheit meint vielmehr das Offenbar-sein, oder (noch knapper und radikaler) das Da-sein einer Wirklichkeit – für jemanden.

Entsprechend findet sich bei Augustinus dann auch die folgende Definition: „Veritas est qua ostenditur id quod est – Wahrheit ist, wodurch sich zeigt, was ist."[6] Und theologisch wäre nicht Gott-Vater Wahrheit zu nennen; dessen Erscheinung, „Bild" (Kol 1,14) und Für-uns-da-sein ist vielmehr der Sohn: das *Wort*. Er weiß sich „dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" (Joh 18,37), wobei Wahrheit jetzt als bezeugter Sachverhalt zu lesen wäre. Aber dieser Wahrheitszeuge (Tim 6,13) steht nicht etwa bloß neben oder unter der Wahrheit: Er ist *der* Zeuge, weil in ihm das Bezeugte – und so *der* Bezeugte – selber da ist: „Ich bin die Wahrheit..." (Joh 14,6).

Da ist – in der Wahrheit – die Wirklichkeit im Gewusstsein: im Wissen ihrer. So ergeben sich die beiden Kapitel meiner Wortmeldung. Zunächst soll die Wahrheit des

---

[1] J. Sp., Es gibt die Wahrheit. Profilierungen eines philosophisch-theologischen Grundbegriffs, in: H.-G. Nissing (Hg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2010, 35-55.

[2] Sol. II, 8.

[3] Met IV 7 (1011 b 27).

[4] Das erklärt, warum oft gar nicht zwischen Wirklichkeit und Wahrheit unterschieden wird. So bestimmt Aristoteles Philosophie als Untersuchung über die Wahrheit, „wobei ἀλήθεια als Inbegriff der grundlegenden Verfasstheit des Wirklichen (Seienden) fungiert". Z. B. Phys I, 8, 191 a 24f.; Met I, 3, 939 b 1-3 (HWP 12, 52f. [J. Szaif]). Augustinus nennt in diesem Sinn des öfteren Gott selbst (= Gott-Vater) die Wahrheit, und wie er auch andere Kirchenlehrer.

[5] Siehe dazu J. Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters (1947), in: Werke (B. Wald) 5, Hamburg 1997, 99-179; sowie ders., Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*, in: Werke 2, Hamburg 2001, 58-111.

[6] De vera religione 66.

Menschen als die für ihn (Genetivus subiectivus) bedacht werden. Gibt es Wahrheit für ihn oder nicht. Und wenn ja, in welcher Gestalt? Als Stichworte bieten sich hier Zweifel, Skepsis, Glauben, Wissen und Nichtwissen an. Danach wird es um seine Wahrheit gehen (Genetivus obiectivus). Die Wahrheit über ihn. Auch die bestreitet ja ein anti-essentieller Relativismus. Oder man weiß sie nur zu genau: Der Mensch als Illusion seiner selbst, ja als Untier.

A. Wahrheit für den Menschen?
Glauben – Wissen – Negative Theologie

Aus der Fülle der Themen und Fragen, die sich hier stellen, seien drei herausgegriffen. 1. die Thematik von Einheit und Vielheit der Wahrheit(en), 2. Die Spannung von Wissen und Glauben, 3. Die Beliebtheit negativer Theo- wie Anthropologie.

I. Die Breitenwirkung des Relativismus trotz seiner Selbstwidersprüchlichkeit wird für seine Gegner zur Versuchung, der Meinungsvielfalt fundamentalistisch eine einzige Wahrheit entgegenzustellen. Das ist nur ein Sonderfall der Tatsache, dass Wahrheitsbestreitung die Verteidiger der Wahrheit ihrerseits in die Gefahr häretischer Abirrung bringt. Schematisch gesagt in zwei Richtungen: entweder durch zu weit gehende Anpassung an den Irrtum oder durch übertriebene Ab- und Entgegensetzung ihm gegenüber.

1. In seiner großen Enzyklika *Fides et Ratio* von 1998 nun spricht Johannes Paul II – zur Wahrheitssuche des Menschen (Nr. 28f) – unbefangen von Wahrheiten im Plural. – Ich möchte die Stelle als ganze zitieren (Nr 30):

> Es mag nützlich sein, die verschiedenen Formen der Wahrheit im folgenden kurz zu erwähnen. Am zahlreichsten sind jene Formen, die auf unmittelbarer Einsicht beruhen oder durch Erprobung Bestätigung finden. Es handelt sich dabei um die Wahrheitsordnung des Alltagslebens und der wissenschaftlichen Forschung. Auf einer anderen Ebene sind die Wahrheiten philosophischen Charakters anzusiedeln, zu denen der Mensch durch die spekulative Kraft seines Verstandes gelangt. Schließlich gibt es die religiösen Wahrheiten, die in gewissem Maße auch in der Philosophie verwurzelt sind. Enthalten sind sie in den Antworten, welche die verschiedenen Religionen in ihren Traditionen auf die letzten Fragen geben.
>
> Was die philosophischen Wahrheiten betrifft, gilt es klarzustellen, daß sie sich nicht allein auf die mitunter kurzlebigen Wahrheiten der Berufsphilosophen beschränken. Wie ich schon gesagt habe, ist jeder Mensch auf eine gewisse Art ein Philosoph und besitzt seine philosophischen Auffassungen, nach denen er sein Leben ausrichtet. Er bildet sich auf die eine oder andere Weise eine Gesamtanschauung und eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Daseins: In diesem Licht deutet er sein persönliches Schicksal und regelt sein Verhalten. Hier müßte er sich die Frage nach dem Verhältnis der philosophisch-religiösen Wahrheiten zu der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit stellen...

Eingangs ist von Formen der Wahrheit die Rede; aber der Plural kehrt innerhalb der Formen selber wieder: es gibt philosophische Wahrheiten.

2. Damit ist zunächst nur ein Faktum benannt. Es gilt darüber hinaus, die Unumgänglichkeit, die Notwendigkeit dieses Faktums zu erkennen: Sogar zu sich selbst verhält sich keiner nur „an und für sich [selber]“. Wie nämlich sollte ich für mich allein mich sehen und schätzen? Dies wird erst möglich angesichts von Blick und Urteil eines anderen über mich. Um sich selbst im Spiegel zu entdecken, benötigt ein Kind nicht bloß Hilfe von außen, darüber hinaus geht ihm auf, dass es überhaupt eine „Außenseite“

besitzt und anderen einen „objektiven Anblick“ bietet. Daher jener Verlust an Unbefangenheit, den KLEIST in seinem berühmten Marionetten-Aufsatz beklagt.

Und das gilt nicht bloß für die Erstentdeckung. Wie es grundsätzlich zweier Augen bedarf, um räumlich zu sehen, so taucht Wirklichkeit als solche erst aus gemeinsamer Schau auf. – Meine Ansicht bezüglich einer Gegebenheit kann sich durchaus der Ansicht verdanken, die diese Gegebenheit mir bietet. Es ist also mehr als meine Ansicht: meine Wahrheit. Aber solange ich sie nicht mit anderen Ansichten konfrontiere, werde ich sie für *die* Ansicht, für die Wahrheit anstatt der meinen halten. Und unter diesem Betracht verlöre meine Wahrheit ihren Wahrheits-Charakter. Weil jede (Möglichkeit einer) Differenzierung zwischen Sein und Schein, Ansicht und Realität fehlte, ist meine Wahrheit zum Schein. Geworden.

Darum berufe ich mich hier gern auf eine Notiz FRIEDRICH NIETZSCHES: „Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit.“[7]

Es versteht sich, dass Wahrheiten dieser Art einander nicht widersprechen. Das unterscheidet die hier vertretene These unmissverständlich vom Relativismus, gegen den sie sich wendet. Wichtig scheint mir aber der Hinweis, dass vom Widerspruch klar abzuheben wäre: Unvereinbarkeit. Diese Differenzierung unterbleibt nach meiner Erfahrung nicht selten, mit schlimmen Folgen. Dabei könnte man diese Konstellation geradezu als die Logik von Mysterium und Geheimnis bezeichnen: Rational mit- und nachvollziehbar führen zwei Gedankengänge zu Ergebnissen, die man ihrerseits nicht mehr rational vermitteln kann. Nicht nur erlaubt, sondern geboten ist es dann, an beiden (unter Überprüfung der Denkwege selbstverständlich) festzuhalten – solange man Versuche, einen Widerspruch zwischen den beiden Sätzen zu erweisen, abweisen kann. (Handelt es sich um Glaubenssätze, dann wird zum Glauben als solchem die Überzeugung und Zuversicht gehören, dass ein Erweis hier nie erreicht werden kann).

3. Für das Ethos des Disputs folgt daraus die Forderung einer doppelten Tugend. Einmal der Belehrbarkeit. Sie stellt klassischerweise die erste Hilfstugend der Klugheit dar.[8] Sodann der Entschiedenheit und des „Muts vor dem Freund“. In der Praxis hat man mitunter „fünf gerade sein zu lassen“;[9] doch verbietet sich das angesichts der Wahrheit. BERNHARD WALDENFELS hat 1971 seine große Untersuchung über das Zwischenreich des ‚Dialogs unter einen Gedanken von MAURICE MERLEAU-PONTY gestellt:

> Notre rapport avec le vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n’est pas au vrai que nous allons. Mais le comble de la difficulté est que, si le vrai n’est pas une idole, les autres, à leur tour, ne sont des dieux. Il n’y a pas de vérité sans eux, mais il ne suffit pas, pour atteindre au vrai, d‘être avec eux.[10]

„Amicus Plato, magis amica veritas.” – Andererseits wird, wie gesagt, gerade die Liebe zur Wahrheit nach Lehrern ausschauen lassen, aus der Einsicht in eigene Inkompetenz. Mit

---

[7] Fröhliche Wissenschaft III, 260 (Sämtl. Werke [KSA] 3, 517).

[8] J. PIEPER, Traktat über die die Klugheit, in: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: das Menschenbild der Tugendlehre (Werke [B. WALD] Bd. 4), Hamburg 1996, 1-42, 14: docilitas.

[9] J. SP., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheitsliebe, Frankfurt/M. 1996, 45-56 (Erster Exkurs): „Fünf gerade sein lassen“ oder „Der Wahrheit die ‚Ehre“?

[10] Unser Bezug zur Wahrheit führt über die anderen. Entweder gelangen wir mit ihnen zur Wahrheit oder es ist nicht die Wahrheit, wozu wir gelangen. Aber die Schwierigkeit spitzt sich darin zu, dass zwar das Wahre nicht ein Idol ist, doch auch die anderen keine Götter. Es gibt keine Wahrheit ohne sie; doch die Gemeinsamkeit mit ihnen genügt nicht, um zur Wahrheit zu finden. B. WALDENFELS, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl, Den Haag 1971, V (aus Èloge de la philosophie).

AUGUSTINUS gesagt: Wie der Glaube nach Einsicht sucht, will Einsicht glauben – zum Ziel tieferer Einsicht. Die berühmte Briefstelle sei ausführlich zitiert [11]

… du sagst, dass man die Wahrheit mehr aus Glauben als aus der Vernunft erfassen solle... Ausgeschlossen, so zu glauben, dass wir auf Vernunftgründe und die Suche danach verzichten, könnten wir doch auch nicht glauben, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. – Wenn also in einigem..., das wir noch nicht mit der Vernunft zu erfassen vermögen, aber dereinst, der Glaube der Vernunft vorangeht – zur Reinigung des Herzens... dann entspricht eben dies der Vernunft. Vernunftgemäß daher das Wort des Propheten: ›Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen‹ (Jes 7, 9)... Hier wird uns geraten, erst zu glauben, um das Geglaubte verstehen zu können. Dass also der Glaube der Vernunft vorausgehe, erscheint vernünftig. Denn ist diese Weisung nicht vernünftig, ist sie unvernünftig, was nicht sein kann. Ist es also vernünftig, dass bei gewissen uns noch nicht fasslichen großen Dingen der Glaube der Vernunft vorangeht, so geht ohne Zweifel das bisschen Vernunft, das dies rät, dem Glauben voraus.

Damit sind wir zur unserem zweiten Thema gekommen: Wissen und Glauben.

II. Unausrottbar, auch und gerade unter Theologen, scheint die Entgegensetzung von Glauben und Wissen: Glauben heißt Nicht-Wissen. Natürlich will dazu geklärt sein, was diese Begriffe bedeuten.

1. Beginnen wir mit dem Glauben. Dass hier nicht Vermuten gemeint ist, sei vorausgesetzt. Es geht um Überzeugung. Nach einem verbreiteten Abschied vom Rationalismus, im Zeitalter „emotionaler Intelligenz“, kommt für viele indes – dafür wie auch für ethische Einstellungen und Verhaltensweisen nur eine emotionale Begründung in ‚frage.

Dann wird – nicht bloß entgegen-, sondern vorangestellt dem Rationalen das Emotionale, dem „Geist“ die „Seele“, dem „Kopf“ der „Bauch“, dem Denken das „Fühlen“.

Vom Fühlen ist auf anspruchsvollem Niveau bei MAX SCHELER die Rede: als (Er-) Fühlen der Werte – „Wertfühlen“[12], mit der These, dass ein auf Wahrnehmung und (pures) Denken beschränkter Geist absolut wertblind wäre (87).[13] – Tatsächlich können Qualitäten, also auch die von Werten, nur in einem Einschauen (intuitus) erfaßt werden. Doch welcher Art ist dieses Erfassen? Wird es nicht selbst im SCHELERSCHEN Fühlen noch zu „theoretisch“ und „optisch“ verstanden?

Auch JOHN HENRY NEWMAN hat unermüdlich gegen den Rationalismus gestritten, in dem er „das große Übel des Tages“[14]erblickte; aber nicht minder entschieden gegen die Gefühlsmoral eines SHAFTESBURY.[15] Beidem gegenüber war es ihm um die Gesamt- und Grundgestalt des Humanen zu tun. Und die kommt nicht zu Gesicht, versucht man menschliches Verhalten nur mit der Dichotomie von „rational“ und „emotional“ zu erfassen. Mehr als dies und auch mehr als beider Verbindung ist die Vernunft, der Schönheitssinn, Sittlichkeit ebenso wie Religion. Und völlig unzugänglich bleibt der Quellpunkt all dessen: das Gewissen.

---

[11] Epist. CXX 1, 2 f.

[12] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern-München [5]1966, 87 u. 263.

[13] Vgl. M. HORKHEIMER, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 60: +Rein wissenschaftlich betrachtet, ist der Haß, bei aller sozial-funktionellen Differenz, nicht schlechter als die Liebe. Es gibt keine logisch zwingende Begründung dafür, warum ich nicht hassen soll, wenn ich mir dadurch im gesellschaftlichen Leben keine Nachteile zuziehe.*

[14] Apologia pro vita sua, Mainz 1951, 165.

[15] Vom Wesen der Universität, Mainz 1960, 195ff. Siehe J. SP., Denken vor Gott (Anm. 9), Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

Dies aber: Gewissenhaftigkeit ist die Voraussetzung jedes grundsätzlichen Disputs, nicht bloß über den Glauben, doch hier unbestreitbar. - Hier ist also niemand „*als* Naturwissenschaftler“, doch ebenso wenig als Soziologe, Psychologe, Pädagoge, Philosoph oder Theologe angesprochen, sondern als Mensch, als Person, oder vielmehr: als er selbst. (So nämlich nur hat er, auch in [Ausübung von] Beruf und vielleicht Wissenschaft, ein Gewissen.) Gewiss besitzt er als Mensch Verstand und Emotionen; doch weder jener noch diese bilden die Mitte des Personalen.

Diese Mitte nun heißt in der Bibel (die kein Wort ‚Gewissen‘ kennt) - und so auch später, über AUGUSTINUS noch bis BLAISE PASCAL – das *Herz*. Damit sind wir „als solche“ gemeint, jenseits, oder besser: inseits aller Rollen und Positionen: jeder Einzelne als er selbst, nicht als ein Ich, sondern als je ich.

Und das Fühlen? Was ich in SCHELERS Bestimmung vermisse, ist die Rolle des Willens. Das Herz nämlich lebt nicht schlicht in Gefühlen; die leben auf, wenn es von ihnen sich *ergreifen* lässt, genauer: sobald *wir* im Herzen uns ergreifen lassen, und zwar nicht bloß von den Gefühlen, sondern von jener Wirklichkeit, die sie in uns weckt.

2. „Um begreifen zu können, muss man Herz haben“, sagt der General zu Fürst Myschkin, dem „Idioten“. Es geht dabei nicht um Entgegensetzung. Kopf und Herz (in diesem Sinn) sind keine Gegensätze (das wären Kopf und Gefühl); es geht um Vertiefung. „Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert“ (SØREN KIERKEGAARD).[16]

Den Punkt, in dem über diesen „tiefsten Sinn“ entschieden wird, nichts Nebuloses oder Vages, bin ich doch hier am schärfsten, unverwechselbar und unvertretbar ich, meint die Rede vom Herzen. Hier liegt der innerste Ort meiner Begegnung mit dem Licht.

Werte erfassen wir in Willensstellungnahmen, und nur so: nicht bloß „affiziert“, sondern aktiv („setzend“) bejahend. „Eben aber weil es derselbe Geist ist, der den Wert setzt und fühlt, darum ist es auch notwendig, die aktive und passive Seite des Aktes der Wertsetzung in eins zu fassen und von einem *medialen Vorgang* zu sprechen... Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür... den Terminus *Sazienz* (von sacire, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen“ (REINHARD LAUTH).[17] Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *lässt,* sie seinerseits aktiv ergreift.

Man muss, scheint mir, den Vorgang derart kompliziert *beschreiben*, will man Fehldeutungen ausschließen: den *Dezisionismus* privater Setzung ebenso wie verschiedene *Intuitionismen*, ob rationalistisch oder emotional (wobei letzterer nochmals individualistisch oder/und gruppengeprägt begegnet). Der Vollzug selbst indes ist ganz einfach und ursprünglich: ein Sich-ergreifen-lassen. Im Gewissen wirkt also nicht Evidenz = rein theoretische Einsicht, erst recht nicht eigene Setzung und Satzung, sondern das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheits-Wesens, das sich hat ergreifen lassen.

Auch die klassische Metaphysik scheint nur Aktiv und Passiv als Aktionsarten zu kennen (bis hinein – nicht folgenlos – in die Geschlechtermetaphysik), während es in den klassischen Sprachen noch das Medium gibt. Es sei hier nicht als die dritte, sondern

[16] F. DOSTOJEWSKI, Der Idiot IV 3, München (E. K. RAHSIN) 1977, 743. S. KIERKEGAARD, Der Begriff Angst IV 2, 2 (SV IV 405).

[17] Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31.

erste und ursprüngliche Vollzugsform eingebracht. Im Deutschen lässt es sich nur durch eine Reflexiv-Konstruktion mit ‚Lassen' ausdrücken: Das Paulinische „καταλλάγητε – seid versöhnt" heißt in der Übersetzung (2 Kor 5,20): „Laßt euch mit Gott versöhnen."

Solches Sich-Erfassen-Lassen ist – dies meine These – vor Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben in allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall steht am Anfang ein Ergriffenwerden, das man nicht (autonom-aktiv) „machen" kann, dem man jedoch auch nicht rein passiv ausgeliefert ist; denn man kann sich verweigern.

Im Sinn nun dieses *Sazienz*-Begriffs möchte ich „Erfahrung" zu denken vorschlagen - mit der zweiten These, alle (ernstliche) Erfahrung sei Glaubenserfahrung.

3. Und die nun soll kein Wissen sein. Was also wäre Wissen? Begründete, bewiesene Überzeugung, erhalte ich in der Regel zur Antwort. – Und frage zurück, ob Hingerichtete, die nach ihrem Tod durch eine DNA-Analyse rehabilitiert worden sind, nicht gewusst haben sollten, dass sie unschuldig waren.

Wir müssen also zwischen Wissensformen unterscheiden. Im Rückgriff auf die klassische Tradition benenne ich aufsteigend drei Gestalten: gewusst, dass – gewusst, wie (τέχνη, ars, Kunst/Kunde) – gewusst, warum (ἐπιστήμη, scientia, Wissenschaft). Aufsteigend, weil mit jeder ‚Stufe die (Ein-)Wirkungsmöglichkeiten steigen. Hingewiesen sei immerhin darauf, dass interpersonal die höchste Form das Dass ist (man kann wissen, warum jemand verliebt ist, doch nicht, warum er liebt).

Und was ist nun das in diesen Formen Gemeinsame: Wissen „als solches"? Mein Vorschlag: Sagen können, dass man sagen könne, was der Fall sei. Definitionen haben „schlank" zu sein. Ob man seine Behauptung beweisen könne, gehört ebenso wenig in die Definition wie die Frage, woher man es wisse: ob durch eigenes Erblicken (*vid* ist die indogermanische Wurzel zu ‚sehen') oder durch Hören. Und wieder gilt hier, dass eigene Einsicht (wörtlich wie übertragen) unmittelbarer und sicherer ist als ein längerer „Informationsweg". Wie aber weiß ich vom Wohlwollen eines anderen Menschen?[18]

Dass selbst der Aquinate Wissen und Glauben distinguiert,[19] sehe ich darin begründet, dass er 1. vom aristotelischen Wissenschafts-Wissens-Begriff ausgeht; dass für ihn 2. der Vorrang des Sehens gilt; und dass ihn 3. noch die frühe (neutestamentliche) Ungeschiedenheit von Glauben und Hoffen bestimmt (siehe Röm 5 und Hebr 12,1 – Norbert Baumert verdeutscht die Paulinische πίστις hauptsächlich durch ‚Trauen'). Während nämlich Glauben ein Wissen ist (der Glaubende weiß, dass Gott sein Heil will), ist Hoffnung dies nicht (wer *wüsste*, ohne besondere Offenbarung, dass er zu den Geretteten zählt?) Korrekt wäre demgegenüber die Kontraposition von Glaube und *Einsicht*.

III. Auch bei Thomas ist von Gottes Unerkennbarkeit die Rede[20] – wo ich lieber von Unbegreiflichkeit läse. Hier soll sein radikalster Gewährsmann dafür zu Wort kommen: Moses Maimonides.[21]

---

[18] Oder wüsste ich gar nicht, sondern hätte nur eine Hypothese, wie man ja lesen kann, christlicher Glaube sei ein Leben „mit der Hypothese Gott"?

[19] Siehe J. Sp., Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln (2001) [5]2010, 102.

[20] W. J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin, Berlin 1988, 117-139, 118.

[21] Im Rückgriff auf J. Sp., Mit Mose ben Maimon im ‚Gespräch: Gottesbild und Gottesdienst, in: ThPh 80 (2005) 75-91. Zitate aus: Führer der Unschlüssigen (More Nebuchim), Buch und Seitenzahl der zweibändigen Ausgabe (A. Weiss / J. Maier), Hamburg 1972.

1. „Die verneinenden Aussagen von Gott sind die wahren Aussagen“ (I, 196). Verneinungen schließen mit Genauigkeit aus und situieren so eine Wirklichkeit, ohne sie positiv inhaltlich zu bestimmen. Derart erkennen wir, daß Gott „existiert, nicht aber, was er ist“(I, 198). Mit „Eigenschaften“ Gottes meint man, wenn nicht seine Wirkungen, nur die „Verneinung ihres Nichtvorhandenseins“ (I, 200). Wachstum in der Gotteserkenntnis besteht demnach in der Vermehrung der Verneinungen.

> „Es ist also klar, daß du, so oft es dir gelingt zu beweisen, daß etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, daß du hingegen, so oft du etwas ihm Hinzugefügtes bejahend aussagst, ein Phantast wirst“ (I, 205).

2. „Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.“, schreibt IMMANUEL KANT.[22] „... kein Gottesbildnis“, heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4 / Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: „Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen...“ So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts.[23]

Es muss darum, wie CHRISTOPH DOHMEN anmerkt, „von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‚Bild‘ abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden.“[24]

Seinerzeit hat FRANZ ROSENZWEIG scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert.[25] Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zugeschrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben“(528).

Den „innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)“ sieht er in der „Verirrung der Frühkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“ (531). – Für die biblischen „Anthropomorphismen“ (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, dass Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie „für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet.“(533).

Darin, dass ROSENZWEIG auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muss man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick sieht auch

---

[22] I. KANT, KU B 124 (AA V, 273 f.).

[23] Ex 20, 23: „keine Götter aus Silber... und Götter aus Gold nicht“; Ex 34, 17; Lev 19, 4: „keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall“ Lev 26, 1: „keine Götzen (Nichtse)...“; Dtn 27, 15: „Gottesbildnis, das dem Herrn ein Gräuel ist, ein Künstlermachwerk...“

[24] Religion gegen Kunst?, in: CH. DOHMEN / TH. STERNBERG (Hg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 11-23,14; vgl. CH. DOHMEN, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. 51987. - Nähere Untersuchung ergibt, dass ebenso wenig die „bildende Kunst“ als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so dass es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. „Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden“ (21).

[25] Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525-533.

hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Versuch, ihr – angefochten, gegen den Augenschein der Widerlegung – treu zu bleiben.[26] Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst die Philosophie nicht herum. Erst recht nicht die Sprache alltäglichen Lebens.

Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zurück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das bekannte SCHILLER-Distichon gesagt: „Spricht die Seele, so spricht" sie sehr wohl – nämlich (anstatt sich beschreibend) sich aus – und sich jemandem zu.[27]

3. Wenn aber Worte, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muss man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Doch geht es jetzt nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muss (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus LUDWIG WITTGENSTEINS *Tractatus* zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlass FRIEDRICH WAISMANNS begegnet (zu HEIDEGGER ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. „Das hat schon der heilige AUGUSTINUS gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!"[28]

Menschen der Bibel wissen nicht bloß (wie die griechischen Philosophen) den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.[29] Denn in JESUS CHRISTUS wurde nicht das Schweigen Wort, vielmehr das

---

[26] Warum sollen Allmacht, Allwissenheit, Allgüte „unerfahrene Hirngespinste" sein (530), bloß weil der „Versuch, sie aus- und zusammenzudenken," in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in „Gottesfinsternis" doch denen Rede stehen will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: „Wo ist nun dein Gott?" (Ps 42,4.11; 79,10 [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).

[27] Sämtl. Werke (G. FRICKE / H. G. GÖPFERT), München [5]1973, I 313: „Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr." (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! ‚Und warum keine?' Aus Religion." Warum dann nicht gleichermaßen: „Welchen Menschen ich liebe..."?)

[28] Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt/M. 1967, 68f. Gemeint ist wohl Conf. I 4, 4: „et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt." 1931 notiert er (Über Gewissheit [wa 8], Frankfurt/M. [4]1990, 472): „Das Unaussprechbare... gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt." – Ein Hinweis M. HEIDEGGERS selbst: „Statt das oft gesagte ‚individuum est ineffabile' immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‚fari' haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‚Gesamtpersönlichkeit' gründet..." Wegmarken (GA 6), Frankfurt/M. 1976, 39f (Anmerkungen zu K. JASPERS' *Psychologie der Weltanschauungen*).

[29] IGNATIUS V. ANTIOCHIEN, Ad Magnesios 8,2 (nach Weish 18,14 u. Röm 16,25).

ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs „unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Nicht nur wurde alles Gewordene durch das Wort (Joh 1,3),[30] sondern obendrein hat Gott „viele Male und auf vielerlei Weise... zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1,1 – die Lehrer nennen dazu die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann HANS URS V. BALTHASAR entschieden klarstellen, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; braucht Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren..., um sich besser, göttlicher zu bekunden.“[31] Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie.

B. Die Wahrheit über den Menschen?
Gewollt – gefallen – zur Liebe gerufen – in Gottes dreieines Leben

BLAISE PASCAL hebt in seinen „Gedanken über die Religion und einige andere Themen“ immer wieder Größe und Elend des Menschen hervor, sein Schwanken zwischen Hochmut und Minderwertigkeitsgefühlen, seine Unfähigkeit zu Selbstsituierung zwischen dem unendlich Großen und unendlich Kleinen, um auf den Gott Jesu Christi zu verweisen, vor dem allein der Mensch seinen Ort und seine Wahrheit findet.

Der Begründer der philosophischen Anthropologie MAX SCHELER hat vor fast hundert Jahren geschrieben:[32]

> Wir sind in der ungefähr zehntausend- jährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos ›problematisch‹ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er es nicht weiß.

Heute, nach Entschlüsselung unseres Genoms und den Fortschritten in der Hirnforschung gilt seine Feststellung erst recht. Es fehlt nicht an Wissenschaftlern, die, wie sie erklären, „Gott spielen“ wollen. Zugleich aber erscheinen Titel einer geradezu wollüstigen Selbstabwertung. Nicht bloß die Menschenwürde, sondern sein Ich wird als Illusion denunziert.

Im Sinn PASCALS hat ROMANO GUARDINI zur Vorbereitung des 75. Deutschen Katholikentages in Berlin 1952 einen Vortrag gehalten: Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen.[33] Demgemäß will ich jetzt nach der Wahrheit über den Menschen bei der Offenbarung anfragen.[34] Und zwar zunächst über ihn an seinem Wesen und natürlichen ‚Stand – was ihm grundsätzlich bereits seine Vernunft zeigen könnte, wäre er nicht geneigt, diese Wahrheit „niederzuhalten“ (Röm 1,18).

---

[30] W. KERN, Gott schafft durch das Wort, in: MySal, Einsiedeln 1965ff, II 467-477. CUSANUS, De visione Dei 10: „Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen.“ Philosophisch-Theologische Schriften (L. GABRIEL / D. u. W. DUPRÉ) I-III, Wien 1964-1966, III 136f.

[31] Bibel und negative Theologie, in: W. STROLZ (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984, 13-31, 13; vgl. DERS., Theologik, Einsiedeln 1985-87, II 80-113. Wie auch soll man durch Verneinungen zur Göttlichkeit Jesu Christi und zum Dreieinigkeitsglauben gelangen? Siehe neuerlich: A. HALBMAYR / G. M. HOFF (Hg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (Quaest. Disp. 226), Freiburg i. Br. 2008, und meine Rezension in: ThPh 86 (2011) 143-145.

[32] MAX SCHELER, Mensch und Geschichte, in: DERS., Philosophische Weltanschauung, Bern ²1954, 62.

[33] Würzburg 1952; in erweiterter 4. Auflage: Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß, Würzburg 1965.

[34] In Aufnahme von: J. SP., Die Kirche kennt den Menschen. Sie verkündet keine Utopien, in: Der Fels 41 (2010) 316-319, 350-353.

I. Eine alte Formel *Lex orandi – lex credendi*[35] sagt, was wir glauben dürfen, sei an den Gebetstexten abzulesen. So greife ich für die Frage nach dem Menschen auf das *vierte Hochgebet* zurück. Sein Originaltext nämlich entfaltet die Antwort besonders schön und prägnant.

1. Aus dem Nichts zur Weltstatthalterschaft gerufen:

> Den Menschen hast du zu deinem Bild (ad tuam imaginem) geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. Über alle Geschöpfe sollte er herrschen und allein dir, seinem Schöpfer, dienen.

Völlig ungenötigt ruft Gott uns aus dem Nichts. Ungefragt sind wir da, in der Tat; denn wie soll man jemanden fragen, den es noch nicht gibt? Aber aus reiner Zuvorkommenheit; denn Er bedarf der Schöpfung nicht. Er ist in seiner Dreieinigkeit ewig erfüllt und glücklich in sich. Schafft Er uns also nicht seinetwegen, dann bleibt nur übrig, dass er uns unseretwegen ins Sein ruft.

In Mesopotamien, dessen Mythen-Material die Schrift benutzt, werden die Menschen – aus dem Blut eines getöteten schuldigen Gottes – geschaffen, um den Tod der begnadigten Aufrührer zu sterben und vor allem, um den Opferdienst zu versehen; denn die Götter nähren sich vom Opferrauch, wollen aber nicht selbst die Mühe von Bodenkultivierung und Tierzucht auf sich nehmen.[36]

Dass Gott uns unseretwegen schafft, ist derart unglaublich, dass noch ein Augustinus nach anderen Gründen ausschaut. Er denkt an die Auffüllung der durch den Sturz der Engel dezimierten Himmels-Chöre.[37]

Andere sehen in Gott selbst die Notwendigkeit zur Schöpfung, da er alle seine Möglichkeiten verwirklichen müsse, so auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Doch wie stünde es dann um seine Absolutheit? (Und um unsere Würde?)[38]

Schließlich wird die Notwendigkeit unserer Erschaffung darum vertreten, weil man als Alternative nur Beliebigkeit sieht, die weder Gottes würdig noch mit der Würde des Menschen vereinbar wäre. In Wahrheit offenbart sich hier der Ernst freier Liebe, einer Liebe, die sagt und tut: „Volo, ut sis“[39] Es soll dich geben, und ich will mit dir verbunden sein.

Es war ein Verhängnis, dass dieser erste Glaubensartikel in der Neuzeit fast gänzlich vergessen wurde. Dass Sein Gewollt-sein bedeutet, dass – was immer Menschen sagen mögen – keine und keiner „passiert“ ist, sondern jede und jeder gerufen, bildet das Fundament unserer Sicht von Welt und Mensch und würde, wirklich lebendig geglaubt, alles und alle verwandeln.

Das gilt von der Schöpfung als ganzer, vor allem von der belebten. Doch in besonderer Weise vom Menschen. Während traditionell Schaffen ohne Abwandlung als „Ma-

---

[35] Siehe dazu ²LThK 6, 1001f.: Eigentlich: „legem credendi lex statuat supplicandi“ Tiro Prosper v. Aquitanien (5. Jh.) greift damit ein Argument Augustins auf.

[36] Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten (ohne Hg.), Darmstadt 1977, 129f. u. 132f.

[37] De Civitate Dei XXII, c. 1.

[38] a) J. Sp., Wie absolut ist der Hegelsche „Absolute Geist“? in: P. Ehlen (Hg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 157-184. – b) Nötig waren auch den Griechen die Sklaven, und hießen doch ἀνδράποδον = Mannsfüßiges.

[39] Hannah Arendt fasst so in ihrer Dissertation geglückt die Liebes-Lehre Augustins zusammen. Siehe in ihrer letzten Schrift: Vom Leben des Geistes. II. Das Wollen, München/ Zürich 1979, 102. Genannt sei auch J. Pieper, Über die Liebe, in: Schriften zur Philosophischen Anthropologie… (Anm. 8), 296-414, 314f.

chen“ gedacht wurde (Röm 9,20-24), hat GUARDINI den Unterschied zwischen den Geschöpfen schon in der Weise ihrer Erschaffung aufgezeigt: [40]

> Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfach hin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, dass Gott sie zu seinem Du beruft – richtiger, dass er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt.

Gerufen aber sind wir nicht einfach zum Sein, sondern zum Leben. Und Geist/Freiheits-Wesen sind nicht bloß zum animalischen, sondern zu sittlichem Leben gerufen: zum Gut-sein, zur Liebe.[41] Gewürdigt des Rufes dazu, der Wahrheit die Ehre zu geben und der Wirklichkeit gerecht zu werden, nach je ihrem Rang, zuhöchst Gott dem Schöpfer und dann den von ihm in das Licht gerufenen Personen.

In diesem Gewürdigt-sein gründet die Würde des Menschen mitsamt ihrer Unverlierbarkeit. Dies aber nicht etwa, nochmals betont, weil Gott uns nötig hätte. Um einen zweiten Gebetstext heranzuziehen: [42]

> Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil.

Er schafft uns „zum Bild“. „*Nach* seinem Bild“ wäre doch wohl auf Jesus Christus hin zu lesen. Und bei ihm geht es erst recht nicht um Abbildung, sondern um Repräsentation, Präsenz. Nach NORBERT LOHFINK ist der Mensch als Gottes-Statue in das Tempel-Haus seiner Welt gestellt, als königlicher Statthalter und Hirte der übrigen Geschöpfe auf Erden.[43]

2. Zum Bund gerufen, auch nach dem misstrauischen Nein zu Gott: – Das Hochgebet setzt fort:

> Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verwarf (amisisset)[44] und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten ...

Hat die neuzeitliche Kirche die Schöpfung zu sehr vergessen, so vergisst nicht, sondern bestreitet die außerkirchliche Neuzeit die Lehre vom Ur-Fall. In der großen deutschen Philosophie, von IMMANUEL KANT bis GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, wird der Sündenfall als Aufstand zur Menschwerdung aufgefasst.[45] Der Mensch müsse den Tiergarten verlassen. – Ganz deutlich wird es bei HEGEL. Für ihn ist das Böse zwar die „Existenz des Widerspruchs“,[46] „ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben

---

[40] Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg (1939) [2]1940, 114.

[41] Nach KANT ist „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (Grundlegung... AA IV, 447). Und das ist ebenso definitiv und definitorisch zu lesen wie der bekannte Aristoteles-Satz, dass für Lebewesen Leben Sein, Sein Leben bedeute (De an. II 4, 415 b13 – Eine tote Katze ist nicht eine Katze, die tot ist, sondern eine gewesene Katze).

[42] Präfation für die Wochentage IV.

[43] N. LOHFINK, Die Gottesstatue, in: ders., Im Schatten deiner Flügel, Freiburg 1999, 29-48. Gemeint ist hier zunächst nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch, geschaffen als männlich und weiblich. K. H. SCHELKLE: „Erst von Gen 4,25 an sind Adam und Eva eindeutig Eigennamen“ (Schuld als Erbteil?, Einsiedeln 1968, 16).

[44] „*Amittere*“ heißt zwar auch „verlieren“. Doch verlieren könnten wir die Freundschaft Gottes nur dadurch, dass Er sie kündigt. Und nicht Er, wir haben sie in „Kleinglauben“ = Misstrauen verletzt: ganz wörtlich: weggeschickt, weggeworfen. Die Übersetzung des Messtextes ruft hier dringend nach Korrektur.

[45] E. LÄMMERZAHL, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934.

[46] Zu GÖSCHLS Aphorismen: WW in 20 Bd.en, Frankfurt/M. 1970, 11, 373.

werden soll, – aber nicht ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, indem Bewusstsein der Mensch ist.“[47]

Damit wird das Böse zum „sogenannten“, die sittliche Entscheidung also „naturalisiert“. Das misstrauische Nein zur Liebe (indem man an sich reißt anstatt das Geschenk zu erwarten) wird mit dem unerlässlichen Werdeschritt pubertärer Ablösung von den Eltern verwechselt. – Das aber verfehlt das Wesen sittlicher Erfahrung.

Dabei besteht deren Kern nicht im fordernden, gar überfordernden „Du sollst“, sondern darin, dass wir, wie gesagt, Würde verleihend gewürdigt werden des Anrufs, zu lieben. Nicht im Sinn von zu Leistendem, sondern als Antwort auf ein bedingungslos und unbedingtes Gemeint-sein. Gott will von jedem Menschen, dass er sei und liebe, weil er ihm „des Lebens Leben“ (Goethe) gönnt, und dies reuelos, unwiderruflich, „vor aller Leistung, trotz aller Schuld“.[48]

Wo diese Grund-Wahrheit nicht bewusst ist, wird die unvermeidliche Endlichkeit alles Geschaffenen zur Versuchung. (Endlichkeit wird hier nicht bloß zeitlich gemeint, was auch für todlose Geschöpfe immerhin bzgl. ihres Anfangs gilt, sondern vor allem [gleichsam räumlich] seinshaft-gehaltlich: Begrenztheit.)

Was ein endliches Seiendes positiv ist und hat, kann stets nur begrenzt sein. Buchstäblich grenzenlos aber ist, was es nicht hat/ist. An solcher „Frucht“ die Liebe messend, der es sich verdankt, empfindet es diese unvermeidlich als karg. An der begrenzten Gabe die unbegrenzte Zuwendung zu erkennen vermag nur jenes Auge des Herzens (Eph 1,18), das der völligen Freiheit solchen Gebens vertraut.

Dass der Mensch in dieser Anfechtung sich durch die Schlange hat vom Misstrauen einnehmen lassen, ist die zweite – dunkle – Komponente biblisch-christlicher Anthropologie. Er hat den Schritt aus der Frage zum Zweifel getan, statt sie offen zu halten. Wer indes den Zweifel ins Vertrauen zieht, hat das Vertrauen in Zweifel gezogen (das macht den – heute kaum noch bedachten – Unterschied zu Anfechtung und Glaubensschwierigkeit). Damit aber ist die Basis zerstört, auf der allein Herz zu Herz zu sprechen vermag. Vertrauen sei gut, „Kontrolle besser“, heißt es seither, und sobald Schönes begegnet: es sei „zu schön, um wahr zu sein“. (Der biblische Ausdruck dafür ist „Kleinglauben – ὀλιγοπιστία“ – Mt 17,20).

Umso verblüffender ist das Selbstvertrauen des Menschen zu Neuzeitbeginn. Erst die Gräuel des 20. Jh.s, für die Namen wie Auschwitz, Gulag, Hiroshima stehen, werden ihn aus seinen Illusionen und (auch moralischen) Fortschritts-Träumen wecken. – Aber statt sich seiner Schuld zu stellen, im *Reue*-Bekenntnis, beklagt und *bedauert* er nur seine Schwäche. Sein Selbstruhm schlägt in Selbstverachtung um. „Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch“, schreibt der Berliner Hautarzt Gottfried Benn.[49] Vom Menschen als „Untier“, und seiner Würde als eitel Illusion war oben die Rede.[50] (Schon

---

[47] Die absolute Religion, Leipzig 1929 (Nachdruck Hamburg 1966), 123 (vgl. WW 17, 250-261). – Siehe E. Bloch, Subjekt-Objekt, in: Ges.ausg. 8, 335: „Der antimythische Rat: Wage zu wissen, hat seinen mythischen Archetyp: – die Paradiesesschlange ist gleichsam die Raupe der Göttin Vernunft.“ Vgl. Atheismus im Christentum (Ges.ausg. 14) 116f. u. 231-237. Aber man kann es auch bei theologischen Kollegen lesen: G. Langenhorst, „Nackt, vegetarisch, unsterblich“. Nachdenken über das Paradies, in: Zur Debatte 7/2005, 26-27.

[48] K. Kliesch, Spuren des Geistes, in: Bibel u. Leben 28 (1989) 28-30, 29 („des Lebens...“: Buch Suleika, Nimmer will ich... SW [Artemis] 3, 356).

[49] Der Arzt II: Ges. Werke in zwei Bd.n (D. Wellershoff), Wiesbaden 1968, 12

[50] U. Horstmann, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien / Berlin 1993; F. J. Wetz, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart 2005.

im Paradies tritt an die Stelle der Bitte um *Verzeihung* die *Entschuldigung* – unter Beschuldigung anderer: „Die Frau, die du mir gegeben hast,... die Schlange“ – Gen 3,12f.)

Selbstentschuldigung und Schuldzuweisungen an andere bestimmen in der Tat unsere Gesellschaft, nicht bloß außerkirchlich, sondern bis in die akademische Theologie hinein.[51]

3. Hinsichtlich nun der Größe des Menschen wie seines Elends ist es die christliche Botschaft, die – jenseits ideologischer Einseitigkeiten – die Wahrheit des Menschen kennt und bewahrt.

Sie traut und mutet ihm zu, auf sein Mensch- und Menschlichsein angesprochen zu werden, weil er sich diesem An-Spruch Gottes verdankt. Das heißt grundsätzlich: sie erinnert ihn daran, dass nicht das Leben „der Güter höchstes“ ist. So hat es – „idealistisch“ – FRIEDRICH SCHILLER mit den Schlussworten seines Dramas *Die Braut von Messina* ausgedrückt:

> Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*,
> Der Übel größtes aber ist die *Schuld*.

Worauf – „realistisch“ – damals HEINRICH HEINE erwidert (Zeitgenossen sprächen heute wohl von Gesundheit und Krankheit):[52]

> Das Leben ist der Güter höchstes, und das schlimmste Übel ist der Tod.

In der Tat ist Leben ein/das Grundgeschenk, und ich widerspreche HEINE nicht (ebd.): „Alle kräftigen Menschen lieben das Leben“, nicht bloß „GOETHES Egmont scheidet nicht gern“, sondern auch der „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2), im Ringen bis zum Blutschweiß. Aber wäre es deshalb das Höchste? Wie könnte dann ein Mensch sich fragen, wozu er lebe? Eben dies unterscheidet das spezifisch Humane von der Seins-Sphäre des Animalischen – und gibt dem Menschen seinen Rang gegenüber Göttern und Engeln: dass er für etwas oder jemand zu sterben vermag.

Das Höchste ist nicht das Leben, sondern dessen Wozu, sein Sinn. Und der Mensch ist jenes seltsame Wesen, dem sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben. So werfen Menschen ihr Leben fort, wenn sie kein Wozu, keinen Sinn für es sehen. – Sinn (Wozu) ist mehr als Zweck und das Leben fraglos mehr als ein Mittel. Sinn ist jene Wirklichkeit, *woraus* man lebt, indem man *dafür* lebt. Wofür jemand aber wirklich *lebt*, dafür ist er dann auch bereit zu *sterben*. Nicht nur im Christentum ist das ideale Wahrheitszeugnis das Martyrium (worunter ich allerdings nicht Selbstmordattentate auf Frauen und Kinder verstehe).

Darum traut und mutet die Kirche dem Menschen Identität in der Zeit zu, also Treue, Stehen zum eigenen Wort. Bei FRIEDRICH NIETZSCHE liest es sich so: [53]

> Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?

---

[51] Siehe etwa: R. RIESS (Hg.), Abschied von der Schuld?, Stuttgart 1996 (meine Rez. in ThPh 72 [1997] 622-624); P. BRUCKNER, Ich leide, also bin ich, Weinheim [2]1997.

[52] F. SCHILLER: Schluss der *Braut von Messina*: Sämtl. Werke (G. FRICKE / H. GÖPFERT), München [5]1973ff., II 912; HEINE im Buch Le Grand, Kap. III: Sämtl. Schriften (K. BRIEGLEB), München 1968ff., II 253.

[53] Zur Genealogie der Moral, 2. Abh. SW (KStA) 5, 291.

Versprechen begründet eine Erwartung, ja einen Anspruch.[54] Setzt der ersten die Erfahrung („realistisch") Grenzen, so besitzt („idealistisch"?) dieser „eine eigentümliche Unbedingtheit". Nicht aufgrund einer zusätzlichen Selbstverpflichtung (man muss/kann nicht noch eigens versprechen, sein Versprechen zu halten) oder dank einer erreichten „Letztbegründung", vielmehr – im Verzicht darauf, sich aus der Situation hinaus zu reflektieren – aus dem Vollzug von Person-sein als solchem; denn (237) „Person *ist* ein Versprechen... Die Autonomie der Person ist selbst nicht autonomen Ursprungs."

> „Das Versprechen entzieht den Entschluss, der in ihm ausgedrückt wird, der Veränderung" (240), und zwar so (241), „dass wir den Inhalt des Versprechens [das wir geben] unmittelbar mit jenem Versprechen verknüpfen, das wir als Person *sind*. Um jenes Versprechen zu brechen, muss ich dieses brechen. Ich bringe mich als Person zum Verschwinden."[55]

So verlangt die Treue zum Versprochenen „Charakter": Eheversprechen wie religiöse Gelübde setzen (243) die „Fähigkeit voraus, unabhängig von allen unvorhersehbaren Widerfahrnissen dem eigenen Leben eine Struktur zu geben, die über die Weise des Umgangs mit diesen Widerfahrnissen ein für allemal vorentscheidet und sich darin vom Zufall unabhängig macht."

Anderseits gibt im Versprechen das Ich sich gerade auch aus der Hand: es vertraut und anvertraut sich: der eigenen Freiheit wie der Freiheit des Gegenüber, und zugleich den natürlichen Voraussetzungen ihrer beider. Dies eingegangene Risiko kann zur Zerreißprobe werden. Mit Paul Ricœur kann man *Charakter* bestimmen als die „Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale", woran man jemand als denselben (*idem*) erkennt (sozusagen das Was eines Wer).[56] Die Freiheit ordnet er dem *Selbst* zu (*ipse*, Wer).

Für die moderne Literatur beobachtet Ricœur nun eine „Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit" (184), deren Stärke den Helden ausgemacht hat. Und gilt das bloß für die Literatur? Die Selbigkeit der Figur wird von ihrer Selbst-Ständigkeit getragen, so dass andere auf sie zählen können (202 – Verlässlichkeit in der Spannung [205] zwischen dem stolzen „Hier bin und stehe ich" und der Demut des: „Wer bin ich, dass du auf mich zählst?"). – Wobei eben die Erwartung (409) das Wort-Halten mitträgt.

Gleichwohl (Robert Spaemann 247): „Es gehört zum Wesen des Versprechens, dass es gebrochen werden kann". – *Der* Denker der Treue im vergangenen Jahrhundert, Gabriel Marcel, hat darum Programme eigenmächtiger Lebensverfügung nicht bloß Hochmut, sondern unmöglich genannt.[57] In solchem Gelöbnis „behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im voraus, den anderen zu belügen." Aus dem Dilemma befreit nur die Einsicht:

---

[54] R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996, 235f..

[55] Nicht schon – wäre zu differenzieren – durch den Bruch als solchen, den ich ja – als ausdrücklichen Widerruf – mir zurechnen kann (bekräftigend wie dann auch bereuend), sondern durch die Verweigerung der Verantwortung dafür, mit der bloßen Feststellung, man „sei inzwischen anderen Sinnes geworden", ja überhaupt „ein anderer Mensch".

[56] Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 148 (150, 152).

[57] Sein und Haben, Paderborn 1954, 54

„Jedes Engagement ist eine Antwort“ (49). An die Stelle hochmütigen Ehrgeizes treten Gehorsam, Geduld und Demut (59f).[58] Und darauf verweisen die geistlichen Lehrer.

Damit kommt die zweite Seite christlicher Menschenkenntnis zum Zuge. SPAEMANN sieht im Bruch des Versprechens den „Sieg der Entropie über die Freiheit. Wie ist ein solcher Sieg möglich? Wenn die Schwäche nicht letzten Endes eine ‚selbstverschuldete’ wäre, also [nicht bloß Schwäche, sondern] aus Freiheit stammte, dann wäre so etwas wie Versprechen gar nicht möglich,[59] aber es wäre auch jener Akt nicht möglich, der wiederum nur Personen gegenüber möglich ist: das Verzeihen“ (247).

Die christliche Tradition weiß um die Freiheit wie die Schwäche des Menschen. Sie hat ihn darum jahrhundertelang die Demut gelehrt, sich vor der „Gelegenheit zur Sünde“ zu hüten, weil Hochmut vor dem Fall kommt. Sie hat ihn anderseits davor gewarnt, sich so auf die eigene Schwäche hinauszureden, dass von Freiheit, also auch von Umkehr, Reue, Buße und Neubeginn nicht mehr die Rede sein könne.

Und Christi Kirche verwaltet das Ostergeschenk ihres Herrn, das Beichtsakrament. Aber natürlich steht auch diese Gemeinschaft in dieser Welt und Zeit. Täuscht darum mein Eindruck, dass im heute vorherrschenden Verständnis von Ehe, Priestertum und Ordensleben *ipse,* das freie Selbst-sein zu wenig Aufmerksamkeit findet? Im Blick scheint mir vor allem das *idem,* in GUARDINIS Sprache: die Persönlichkeit statt der Person, *idem* also als Ganzheit. Und dies im „griechisch“ weisheitlichen Sinn von „τέλειος“ = unverkürzt, nicht fragmentarisch, vollumfassend – „rund“, statt im biblischen von „*tam/tamim* (תמת/מת)“ = ungeteilt und rückhaltlos (sein) im Gegenüber – womit *ipse,* das Selbst ins Spiel käme.

Das richtet sich nicht gegen eine vertretbare, ja gebotene Rede vom Glück.[60] Wohl aber dagegen, dass – obzwar nicht ohne Grund – (100) „in der moraltheologischen Literatur das Wort von der Selbstverwirklichung die Runde macht“.[61] Wobei es jetzt nicht um dies Wort geht, das man inzwischen seltener hört. Gemeint ist die Frage: „Was bedeutet das Wort Glück eigentlich im Munde eines Christen, und wie wirkt es sich auf seinen ethischen Diskurs aus?“ (ebd.)[62]

Nicht von ungefähr spitzt sich die Problematik vor allem bei der Geschlechtlichkeit zu; denn dort suchen die Menschen in besonderem Maße „Ergänzung“ (PLATON).[63] Als besonders utopisch gelten die unauflösliche sakramentale Ehe wie der Zölibat, die ich im übrigen nicht einfach gleichgestellt sehen kann (Zölibat setzt Ehefähigkeit voraus, nicht umgekehrt).

Aber damit sind wir schon vor das neue und tiefere Wissen vom Menschen geraten, das die Christenheit ihrem Herrn und seinem Geist verdankt.[64] Gottes besondere Offenbarung zeigt uns eine neue übernatürliche Wahrheit über den Menschen.

---

[58] K. DEMMER, Treue zwischen Faszination und Institution, in: FZPhTh 44 (1997) 18-43, 26 zur Berufung (in jeden Stand): „sie ist alles andere als eine dumpfe Last, sollte sie auch Leiden an ihr und um ihretwillen mit sich bringen. Wie auch immer das Blatt des Lebens sich wendet, eine Berufung wird zur Quelle des Glücks, sie lädt dazu ein, in immer neuen Anläufen daraufhin bedacht und erschlossen zu werden. Man gelangt mit ihr an kein Ende, sollte sich auch Müdigkeit einstellen, die alles andere als Verdrossenheit ist.“

[59] So in der neuen „Leichtigkeit des Seins“ jener „Humanisten“, die uns die Willensfreiheit absprechen.

[60] K. DEMMER, Das vergeistigte Glück, in: Gr. 72, 1 (1991) 99-115.

[61] J. SP., „Selbstverwirklichung“ – christlich?, in: NOrd 56 (2002) 359-368.

[62] RICŒUR (Anm. 56: 362[50]): Geglücktes Leben „bewegt sich in dem engen Zwischenraum, in dem der Satz, dass es keine Ethik ohne Glück gebe, wahr bleibt, aber der Satz, dass das Glück das Leiden ausschließt, falsch ist.“ DEMMER (Anm. 60: 102f.) verweist 1. auf die Leiden des Gerechten und die Freude in der Trübsal (Seligpreisungen), 2. auf das Ziel der ewigen Seligkeit, das/die auch von sublimstem Egoismus reinige.

[63] Siehe J. SP., Leibhaftig lieben. Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person, Köln [3]2008.

[64] Das gilt zwar auch für die Ehe und ihr „Geheimnis“ (Eph 5,32), doch gehört sie schon zur Schöpfungsordnung; nicht so die evangelischen Räte und der Zölibat.

II. In Christus.

1. Leider reduziert man heute weithin Religion auf Moral. Das tun Staat und Gesellschaft, siehe die Parallelisierung von Religions- und Ethikunterricht; und es geschieht auch kirchlicherseits, siehe ein Großteil sonntäglicher Predigt. Auf hohem Niveau hat Kant diese Sicht etabliert, in unserer Generation dann Emanuel Levinas. Für Kant ist Religion die Deutung des sittlichen Du-sollst (des „kategorischen Imperativs") als Gottesgebot.[65] Gotteslob weist er als „Gunstbewerbung", „Hofdienste", ja Afterdienst" ab. Und noch rigoroser – nach der Schoa – fordert Levinas eine Religion für Erwachsene ein.[66]

Damit steht er durchaus in biblischer Tradition, die die Liebe vor allem in Taten verortet. „Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten" sagt Jesus im Abendmahlssaal (Joh 14,15). Aber kann man, können wir sie halten? Für viele stellt ja die Bergpredigt die Mitte des Christentums dar – anstatt Leben, Sterben und Auferstehung unseres Herrn. Und von der ist immer wieder zu lesen und zu hören, sie sei völlig utopisch. Ihr Sinn bestehe gerade darin, uns unserer Ohnmacht und Unfähigkeit zu überführen. Søren Kierkegaard schreibt vom „Erbauliche[n], welches in dem Gedanken liegt, dass wir Gott gegenüber allezeit unrecht haben", als Scheiternde voll Freude daran, ihm so ihm alle Ehre zu geben. [67] Doch wenn Jesu Worte ernst zu nehmen sind, dann auch jenes, das erklärt: „Mein Joch ist sanft und meine Bürde leicht" (Mt 11,30).

Immer noch zu wenig, aber doch spricht sich herum, dass der Grundtenor der Verkündigung kein Imperativ ist, sondern der Indikativ. Uns wird ein neues Sein und Können zugesagt.

Jesus ist nicht einfach ein Lehrer. Er erklärt uns, er sei der Weinstock, wir die Reben Joh 15,1-8). Macht man sich klar, was er damit sagt? Clive Staples Lewis hat völlig recht, wenn er uns angesichts dieser Ungeheuerlichkeit vor ein Trilemma gestellt sieht:[68]

> Du kannst ihn einen Narren nennen, du kannst ihn anspucken und ihn töten als einen Dämon, oder du kannst ihm zu Füßen fallen und ihn Herr und Gott nennen. Doch kommt mir nicht mit irgendeinem herablassenden Gerede darüber, er sei ein großer Morallehrer gewesen.

In der Tat: Verrücktheit, Bosheit – oder Gottesanruf? Paulus prägt dafür die Formel „ἐν Χριστῷ – in Christus".[69]

2. Christ ist nicht jemand, der sich „christlich" verhält, z. B. christlich teilt,[70] sondern Christ ist jemand, schreibt Paulus, der Jesus Christus den Herrn nennt (Röm 10,9; 1 Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11). „Herr" aber – κύριος – steht in der griechischen Bibel für den unaussprechlichen Gottesnamen.

---

[65] Religion innerhalb... Viertes Stück, Vom Dienst und Afterdienst... (AA VI 229): „Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." „[O]hne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Principien werden, den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten"(KpV [AA V 129]).

[66] Schwierige Freiheit, Frankfurt/M. 1992, 21-37; 29: Ethik: „eine Optik des Göttlichen." „Gott kennen: wissen, was zu tun ist."

[67] Abschließende Predigt in *Entweder/Oder*.

[68] Christentum schlechthin, Köln 1956, 78 (Ende von Buch 2, Kap. 3, – hier nach der Übersetzung von N. Feinendegen, Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne, Regensburg 2008, 473).

[69] Ähnlich R. Guardini, Die Offenbarung, Würzburg 1940, 107f.; Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn, Mainz-Paderborn 1991, 45-62, (166: rein menschlich „schauerlicher Unsinn und krankhafte Hybris, von der Peinlichkeit nicht zu reden"); Welt und Person, Mainz 1988, 145-160.

[70] Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1976ff, I, 463: „sie hat die Schokolade c[hristlich] (so, dass der andere ein größeres Stück bekam) mit ihm geteilt."

So müssen wir zum Schluss nochmals auf den Glauben zurück kommen.[71] Wir haben erwogen, dass er keineswegs ein Nichtwissen ist. Schon gar nicht ist er – wie in dem oft berufenen indischen Gleichnis von den Blinden, die einen Elefanten betasten – eine Art Blinde-Kuh-Spiel zu Vermutungen über die Ganz-Gestalt des Göttlichen. Statt um Beschreibungen Seiner, hat ROSENZWEIG geklärt, geht es um das dankbare Zeugnis von Erfahrungen mit Gott. Diese Erfahrungen sind indes nicht immer eindeutig und klar; sie verwirren, verstören, machen Gewissheiten fraglich. So hört und liest man heute auch von Theologenseite, Ehrlichkeit und Menschlichkeit des Glaubens bekunde der Zweifel.

Gewinnt man nicht bei mancher Osterpredigt den Eindruck, als „Vater des Glaubens" trete an Abrahams Stelle der zweifelnde Thomas?[72] Nun lassen wir uns von JOHN HENRY NEWMAN sagen, dass „zehntausend Schwierigkeiten nicht *einen* Zweifel" machen.[73] Ohne Frage sind wir angefochten. Aber was steht hinter dem Bemühen, diese Not in eine Tugend zu verwandeln? Dass zu zweifeln besser sei als zu glauben, – glaubt der Zweifler – und sollte auch an diesem Glauben zweifeln. Wie jedenfalls nähme er es auf, wenn jemand es vorzöge, an seiner Geistigkeit und »intellektuellen Redlichkeit« zu zweifeln? Bei LA ROCHEFOUCAULT steht die beherzigenswerte Maxime: „Es ist beschämender, den Freunden zu misstrauen, als von ihnen getäuscht zu werden."[74] Wenn aber schon Menschen gegenüber, warum dann nicht ebenso und erst recht vor Gott? Verdienen nicht auch Seine Ehre und Name Respekt? Im Timotheus-Brief lesen wir (2 Tim 1,12): „Ich weiß, wem ich geglaubt habe."

Zweifel als Anfechtungen offenbaren unsere „*Kleingläubigkeit*". Sie zu verleugnen, wäre Unehrlichkeit; doch welchen Namen verdient der Versuch, die Skepsis unserer Herzenskargheit zu realistischer Reife und Geschöpfes-Demut hochzustilisieren?

Etwas anderes ist das Eingeständnis eben dieses Mangels: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben" (Mk 9,24). Statt also am Geglaubten – bzw. an dem, dem ich (nicht recht) glaube, - hätte ich an meinem Gläubig-sein zu zweifeln. *Wem* ich glaube, sollte ich eigentlich wissen; was ich tatsächlich nicht weiß, ist, *ob* ich ihm glaube. Wer die beschämende Last dieses Nicht-Wissens zu verdrängen sucht, wird fanatisch – entweder im Einsatz für sein Bekenntnis oder – nicht minder „fundamentalistisch" – im Nein zu jeder Glaubens-Überzeugung.

In Christus sein besagt: sich von ihm tragen zu lassen. – Vom (sich) Lassen war bereits die Rede, und davon, dass dieses Medium nicht die dritte, sondern eigentlich die erste „Aktionsart" darstellt. Kommen wir zum Handeln, ohne dass uns eine Wirklichkeit ergreift – indem wir uns von ihr ergreifen lassen? Man kann sich nicht ergriffen werden machen; doch man kann sich gegen das Ergriffen-werden wehren. Wer sich nicht überreden oder überzeugen *lässt*, ist nicht zu überzeugen. Außer dieser etwas umständlichen Grammatik gibt es freilich mediale Wörter wie z. B: „dulden" (wir können niemand dulden machen, nur leiden; der Leidende selber dann mag dies dulden).

Im Abendmahls-Saal geht es darum, sich die Füße waschen zu lassen. Und solches Sich-Überlassen meint der „kleine Weg" THERESES VON LISEUX. Im Oktober 1997 hat JOHANNES PAUL II. diese junge „unstudierte" Ordensfrau zur Kirchenlehrerin erhoben.

---

[71] J.Sp. (Anm. 19).103 f.

[72] Während Mose noch ob seines Zweifels nicht in das Gelobte Land kam – Num 20, 10-12.

[73] Apologia (Anm. 14), 276; Vgl. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit, Mainz 1957, 524: „Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausend Ponys ein Pferd; wenn auch ein *gewisses Maß* von Einwänden, wie meine *phrónesis* mir sagt, auf meine Entscheidung einwirken und meinen vorhandenen Glauben beeinflussen müsste.

[74] F. SCHALK, Die Französischen Moralisten, Leipzig 1938, 14.

Während die „großen“ Heiligen oft gewaltige Buß-Werke verrichten, um von Stufe zu Stufe dem „heroischen Tugendgrad“ entgegenzusteigen, schreibt THERESE vom damals erfundenen Lift – und findet ihren in den Armen Jesu, der sie emporträgt.[75] Das ist freilich alles andere als passiv; man darf sich von dem religiösen Französisch des späten 19. Jhdt.s nicht beirren lassen. Gemeint ist vielmehr: vorbehaltlos großherzig sich aussetzen und überliefern.[76]

Bei PAULUS hieß das: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir“ (Gal 2,20). AUGUSTINUS betet (Conf. 10, 40) „Da quod iubes et iube quod vis – Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst.“

3. Das widerspricht natürlich dem Zeitgeist, der vor allem Selbstbestimmung will. Ob nun in Gestalt von Leistung oder von Sich-Gehen-Lassen. Also weckt es Aggressionen, Widerspruch. Und mit Häme stürzt man sich auf entdeckte (Un-)Menschlichkeiten,[77] um so unter Einsatz sträflicher Verallgemeinerungen und Pauschalverdächte die lästige Mahnerin mundtot zu machen. (Der aber könnte es helfen, von neuem ihre Hauptaufgabe zu erkennen: nicht Moral zu predigen; sondern den Gott und Vater Jesu Christi!)

Verbietet schon der Schöpfungsgedanke dem Menschen den Selbsthass, so erst recht die Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus. Tatsächlich erklärt sich sogar noch einmal das unerlaubte Wegschauen und Verschweigen kirchlicher Autoritäten auch aus falscher Barmherzigkeit dank jener Menschenkenntnis. – THOMAS VON AQUIN behandelt einmal die Frage, ob die Sünder mit *caritas* zu lieben seien. Dabei meint er mit „Sünde“, heute oft verharmlosend verwendet (von der Sahnetorte im Café bis hin zur Steuerflucht), jede Art von Unmenschlichkeit. – Nach Aufzählung von Gründen für ein Nein folgt seine Antwort: [78]

> Man hat bei ihnen [den Sündern] zwischen Natur und Schuld zu unterscheiden. Nach ihrer Natur, die sie von Gott haben, sind sie der Glückseligkeit fähig, auf deren Gemeinsamkeit die Liebe gründet.

Mit der Glückseligkeit meint THOMAS die Anschauung Gottes, die nicht mehr verborgene, sondern sichtbare Teilnahme an seinem eigenen inneren Leben. So spannt er im Blick auf den Menschen den Bogen vom Schöpfungsbeginn bis zu dem Ende ohne Ende der uns angebotenen Hineinnahme in das Dreieine Mit-Eins Gottes selbst.

* * *

Wahrheit des Menschen? – Alles hängt daran, ob er bereit ist, sich jemand anderem zu glauben. Zu glauben, dass es gut sei, dass es ihn gibt. Es? Dass Er ihn gibt, vor aller Leistung, trotz aller Schuld, in jedem Augenblick. Begreifen lässt sich das natürlich nicht (erst recht nicht übernatürlich). Darum findet der Mensch sich im Geheimnis. Aber Geheimnis ist etwas anderes als Rätsel und Probleme. Während die, solange noch ungelöst, quälen – und belanglos werden, wenn gelöst, kann man im Geheimnis end-gültig daheim sein.[79]

---

[75] THERESE V. KINDE JESUS, Selbstbiographische Schriften (O. ISERLAND / C. CAPOL), Einsiedeln [8]1978, 214 f. (geschrieben 1897, unter der Last der sie seit Monaten quälenden Glaubens- und Hoffnungsanfechtung – 219-223).

[76] H. U. V. BALTHASAR, Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung, Köln, 1950,209-273, bes. 258-271.

[77] Um nur das Spiegel-Heft zum sexuellen Missbrauch zu nennen, angefangen beim infamen Titelbild. („Missbrauch“ übrigens sollte man hier durch „Misshandlung“ ersetzen; denn wie wären Jugendliche und Kinder sexuell recht zu „gebrauchen“?)

[78] STh II-II 25, 6. – Den Gedanken eines Grundes oder Fundaments der Liebe entnimmt THOMAS der ARISTOTELISCHEN Freundschafts-Lehre: NE VIII, 5 (1157 b 19).

[79] Ge-heim-nis = Mitsamt-daheim-sein. J. SP. (Anm. 19), 136-137 (Ausblick: Umfasst vom Geheimnis).

Philotheos **13** (2013) 66-79

Erich J. Heindl
Tegernheim

Ist das sich selbst reflektierende Ich des Menschen nur eine Fiktion? Erkenntniskritische Anfragen an die Neurobiologie

Im Folgenden soll zunächst die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen gestellt und beantwortet werden[1]. Diese Frage besitzt prinzipiellen Charakter. Ohne ihre Berücksichtigung bleibt der Wahrheitsanspruch jedweder Hypothese über die Wirklichkeit fraglich.

Die folgenden kritischen Überlegungen sollen dem Vergleich mit den später mitgeteilten gegenteiligen Ansichten dienen.

1. Der Mensch kann Geist und Materie ihrem Wesen nach nicht verstehen, sondern nur bewusst erleben und dadurch erfahren. Alle Denkanstrengungen über Geist und Materie enden in einem hermeneutischen Zirkel, da die Begriffe der beiden Phänomene zwangsläufig für deren Erklärung herangezogen werden müssen. Der Mensch erlebt gezwungenermaßen beides, weil er selbst diese beiden Größen, in Form bestimmter Strukturen, die ihn in seiner Gesamtheit kennzeichnen, an sich selbst wahrnimmt. Ihm sind Materie und Geist eigen, ohne dass er deren Wesen und deren Zusammenwirken zu verstehen vermag.

2. Der Mensch ist in die Strukturen seiner Welt und damit auch in die des Universums eingegliedert und vermag deshalb nicht, sich außerhalb dieser Welt zu stellen und deren tatsächliches Wesen zu erkennen.

3. Trotzdem ist er von dem Drang beseelt, sein eigenes Wesen und das der Welt zu entschlüsseln. Deshalb betreibt er seit dem Erreichen eines bestimmten geistigen Entwicklungszustands wissenschaftliche Forschung.

4. Um nicht irre zu gehen, muss er sich zunächst deren Voraussetzungen vergegenwärtigen und kritisch reflektieren, unter denen es überhaupt möglich ist, Wissen zu erlangen.

5. Deshalb sind alle Komponenten herauszustellen, die den wissenschaftlichen Betrachtungen zugrunde liegen. Sodann ist zu fragen, welche Möglichkeiten sie bieten und welche Art von Wahrheitsgehalt die erzielten Forschungsergebnisse aufweisen und worauf sie hinweisen können.

6. Dabei sind die unterschiedlichen Forschungsmethoden und deren Erkenntnismöglichkeiten sowie deren Grenzen bewusst zu machen. Entsprechend den beiden grundsätzlichen Forschungsthemen, Geist und Materie, sind die Geistes- und die Naturwissenschaften entstanden.

---

[1] Dazu ausführlicher E. J. Heindl, Der Mensch. Situation und Sinnfrage. Grundriss einer medizinisch-philosophischen Anthropologie (München 2001).

7. Die Forschung verfügt über die Strukturen des menschlichen Organismus und des sich in diesem äußernden menschlichen Geistes. Dieser erkennt sich als geistige Einheit, die sich selbst zu reflektieren vermag. Zusammen mit seiner jeweiligen Leiblichkeit empfindet und versteht sich der einzelne Mensch als Person.

8. Die weitere Frage ist, was können alle diese Personen mit ihren Möglichkeiten, was kann also die Menschheit überhaupt, über sich und ihr Wesen sowie über die Welt aussagen? Hier beginnt die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten und den Erkenntnisstrukturen des Menschen.

9. Von wesentlicher Bedeutung sind die komplizierten materiellen Strukturen des menschlichen Leibes als unverzichtbare Komponenten menschlichen Daseins. Vor allem den Sinnesorganen und dem Gehirn kommen dabei hohe Bedeutung zu, wobei erstere nur von einem kleinen Teil des Seienden affektiert werden, die diese Empfindungen an das Gehirn weiterleiten, wo sie modifiziert die geistige Entität des Ich erkennt. Alle für den Menschen erkennbaren Gegebenheiten der Umwelt werden dem Ich auf diese Weise nur selektiert und entsprechend verändert präsentiert. Das Selbst bzw. Ich erfährt demgemäß nicht, was die erfahrbaren Gegebenheiten ihrem Wesen nach wirklich sind, sondern nur die Art wie die spezifischen Strukturen der Sinnesorgane und des Gehirns diese selektiv und modifiziert wiedergeben.

10. Demnach sind die speziellen Strukturen der menschlichen Sinnesorgane sowie seines Gehirns dafür entscheidend, was und auf welche Weise Gegebenheiten aus der Fülle des Seienden dargestellt und erkannt werden können. Die Art sowie die Funktionsmöglichkeiten dieser Organe sind demnach ausschlaggebend für den Umfang und die spezifische Erkenntnisweise des Leib-Geist-Wesen Mensch, der sich reflektierend als Person erlebt und mit einer an sich unerkennbaren Welt kommuniziert.

11. Sowohl die menschlichen Betrachtungsweisen als auch die Strukturen des Verstandes und dessen Möglichkeiten bieten die Grundlage für wissenschaftliche Forschung. In diese ungenügenden Erkenntnisvoraussetzungen eingeschlossen, ist der forschende Mensch gezwungen, anthropomorphe Forschungsmodelle zu erstellen, die wegen der oben angegebenen Gründe der Wirklichkeit nicht entsprechen können, wie dies beispielsweise die sogenannte Komplementarität des Lichtes zeigt. Um sowohl die beobachtbare Brechung als auch die Beugung des Phänomens Licht zu erklären, muss dem Licht zugleich Strahlen - aber auch Wellencharakter zugebilligt werden, was unseren Anschauungsweisen zuwiderläuft. Aus menschlicher Sichtweise bedeutet ein linearer Strahl etwas anderes als eine Welle.

12. Beachtet man diese erkenntniskritischen Überlegungen, dann ist jede Wissenschaft eine jeweilige Theorie mit mehr oder minder großem Wahrscheinlichkeitscharakter und kann nur in bestimmten Grenzen eine Annäherung an die Wirklichkeit erzielen, mit Grenzen, die nicht überschritten werden können. Unser relatives Wissen gleicht einem elastischen Ring, der zwar dehnbar ist, jedoch nicht überschritten werden kann.

13. Das Gehirn präsentiert der psychischen Entität des Ich aus der Fülle des Seienden nicht nur eine bestimmte Sicht der Welt, deren Spezifität aus den Strukturen dieses Organs resultiert, sondern darüber hinaus ist das Gehirn auch ein Beziehungssystem, mit dessen Hilfe das Ich auf alle Gegebenheiten des Menschen körperlich und geistig zu antworten vermag.

14. Soll der ganze Umfang dieser Problematik verstanden werden, so setzt dies eingehende naturwissenschaftliche und auch geisteswissenschaftliche Kenntnisse voraus. Lediglich einseitiges Wissen führt in die Irre. Speziell gefragt ist hierbei in erster Linie neben der Neurologie und Wissenschaftstheorie auch die Erkenntnistheorie, um die Problematik des Erkennens sichtbar zu machen.

15. Auszuloten sind daher zunächst die neurobiologischen Strukturen der Sinnesorgane und des Gehirns. Dies geschieht heute bereits in einem umfangreichen Maße. Sodann ist nach der Art dieser Forschungsmethoden zu fragen mit dem Ziel, sich den Wahrheitsgehalt und damit den Aussagewert der erzielten Forschungsergebnisse klar zu machen, einschließlich der eventuellen Anwendungsmöglichkeit dieser Art von Wissen auf andere Fachgebiete. Wie sich erweist, sind auch die naturwissenschaftlichen Methoden trotz experimenteller Prüfung auf anthropomorphe Vorstellungen angewiesen, auf menschlich determinierte Anschauungsmodelle also, welche die in der Natur gefundenen Gegebenheiten erklären sollen. Zwar können dadurch gewisse Gesetzmäßigkeiten nachgewiesen oder wenigstens angenommen werden, das Wesen jener Realitäten, die Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung sind, kann jedoch ebenso wenig erfasst werden, wie dies auf geisteswissenschaftlichem Gebiet der Fall ist. Kein Naturwissenschaftler weiß beispielsweise was Magnetismus oder Elektrizität wirklich ist, um nur ein Beispiel zu nennen. Lediglich das Verhalten, die Zusammenhänge und die Effektivität dieser Gegebenheiten können festgestellt werden, nicht aber deren Wesen.

Hier stellt sich jetzt die Frage nach dem tatsächlichen Potential des menschlichen Erkenntnisvermögens: Was vermag der Mensch zu erkennen? Welche Art von Erkenntnis ist dies und welche Weise von Wahrheitserkenntnis hat dieses Erkennen zum Inhalt? Ferner ist danach zu fragen, wo die Grenzen der Erkenntnis liegen und worauf diese Begrenzung beruht. Auf welche Weise und in welchem Umfang kann der sich selbst reflektierende Mensch sich und die Welt verstehen?

Der Mensch findet sich demnach als lebendiges duales Gebilde vor, bestehend aus einem materiell strukturierten Leib, der innerhalb bestimmter Grenzen mit mehr oder minder großen Fähigkeiten ausgestattet ist, und anderseits dem Ich des Menschen als einer geistigen Entität, die sein eigentliches Selbst bildet. Beide Gegebenheiten reifen im Verlauf der Zeit heran. Sie stehen in einer engen, uns unverständlichen, Wechselwirkung. Gewisse genetisch bedingte Veranlagungen, die sich in den spezifischen Strukturen des Gehirns des Einzelnen widerspiegeln, haben je nach deren Art und Gebrauch auch Einfluss auf den Charakter des Menschen. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind außerdem die schicksalhaften Komponenten des sozialen Umfeldes, der in einer bestimmten Kulturepoche vorherrschende Zeitgeist sowie die entsprechende Religion als bestimmende Faktoren, in die der jeweils Einzelne hineingeboren wird. Diese Bedingungen sind wohl ebenso wichtig wie die jeweils schicksalhafte genetische Veranlagung. Insofern bestimmt nicht allein der genetische Code den sich bildenden Charakter der Person, sondern alle angeführten Faktoren haben mindestens gleiche Bedeutung, da die Strukturen des Gehirns sich im Verlauf des Erwachsenwerdens ständig entsprechend entwickeln. Deshalb tritt jeder Mensch mit seinen genetischen Determinanten schicksalhaft in bestimmte Verhältnisse dieser Welt ein, die ihn mehr oder minder prägen.

Unter diesen Bedingungen kommt es zur Ausformung des jeweiligen Gehirns als der organhaften Grundlage des zur Person heranreifenden Menschen, wobei wiederum schicksalhafte Fügungen von grundlegendem Einfluss sein können.

Bei der Betrachtung der angeführten Fakten ist die Einsicht wesentlich, dass das Ich oder das Selbst alle gegebenen Möglichkeiten innerhalb der Grenzen des Menschen willentlich frei zu nutzen vermag und darüber entscheidet, was es tut oder wenigstens was es tun möchte oder was es unterlässt. Seinen Intentionen nach ist der Mensch frei; denn dies erst macht ihn zur Person.

Im Gegensatz zu dieser Position vertreten heutige Neurobiologen eine völlig andere Auffassung. Sie halten ihr eigenes Ich für eine Systemeigenschaft ihres Gehirns. Sie meinen, das Gehirn sei das eigentliche Selbst des Menschen und täusche das eigene Ich nur vor. Dieses sei als solches nur fiktiv. Nicht ich denke und entscheide, sondern das Gehirn denkt und entscheidet, täuscht jedoch dem erlebbaren Ich vor, es existiere und entscheide wirklich. Tatsächlich treffe das Gehirn Millisekunden vorher bereits die Entscheidung, bevor das Ich glaubt, dies zu tun. Diese Aussagen beruhen auf einer Versuchsanordnung von B. Libet[2]. Deren Ergebnisse können aber auch völlig anders interpretiert werden. Neuere Experimente von C. S. Herrmann 2008 und anderen legen nahe, dass das gefundene Libet'sche Potential lediglich auf ein Bereitschaftspotential, also eine unspezifische Erwartungshaltung des Probanden hinweist. Dieser Ansicht war bereits der Physiknobelpreisträger J. C. Eccles in seiner Publikation „The self and its brain" 1977[3].

Die Folgerungen aus dieser Art neurobiologischer Ansichten sind in erster Linie die Leugnung der Personalität und dessen intentionaler Willensfreiheit mit schwerwiegenden vielfältigen, geradezu katastrophalen Folgen. Wie soll beispielsweise ein Rechtswesen, das persönliche Verantwortung voraussetzt, mit nur physikalisch-chemischen Gesetzen folgenden gehirngeleiteten Biomaschinen verfahren, die notwendig über keine Willensfreiheit verfügen und daher auch keine Personen sind, die verantwortlich gemacht werden können? Wie soll, so fragt man sich, ein derartiges „neurobiologisches Rechtswesen" beschaffen sein?

Wie katastrophal sich der nicht zuletzt auf die Ansichten der Neurobiologen gestützte Materialismus unserer Tage in der Medizin auszuwirken beginnt, zeigt die Tatsache, dass eine rein somatische Therapie, die sich allein auf pharmakologische Präparate und medizinische Geräte stützt, unter Vernachlässigung der Psyche des Patienten immer mehr in den Vordergrund tritt. Das ärztliche Gespräch hingegen, das für den Patienten gemäß seiner dualistischen Struktur unerlässlich ist und erwiesenermaßen zu dessen Gesundung mit beiträgt, wird nicht mehr honoriert. Besonders schlimm ist dieser Umstand für Patienten der Psychiatrie. Wenn der Mensch nur noch als ein von seinem Gehirn geleitetes unfreies Biosystem gilt, das ausschließlich physikalisch-chemischen Gesetzen folgt, sind psychiatrische Erkrankungen allein mit Psychopharmaka erfolgreich zu behandeln, also nur durch Verabreichung chemischer Substanzen, die entsprechend in die Stoffwechselvorgänge des Gehirns eingreifen. Eine psychotherapeutische Behandlung des Patienten ist dann nicht notwendig, ja sogar sinnlos, da nach dieser Auffassung die Geist-Seele nur ein Epiphänomen der Gehirntätigkeit ist.

Wie hilfreich die somatische Behandlung mit Psychopharmaka auch ist, so entspricht sie, allein angewendet, nicht der dualistischen Struktur des Menschen. Die ausschließliche Anwendung von Psychopharmaka kann die Symptomatik des Patienten lediglich unterdrücken, jedoch nicht beseitigen. Wie sollen Psychiater die heute laufend

---

[2] B. Libet, Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, Behavioral and Brain Sciences 8 (1985) S. 529-566.

[3] J. C. Eccles / K. R. Popper, Das Ich und sein Gehirn, 2. Auflage, München 1982, S. 315-319.

zunehmenden depressiven Erkrankungen ohne Gesprächstherapie erfolgreich behandeln? Psychopharmaka können dabei nur unterstützend sein, weil deren Verabreichung allein dem Menschen als Person nicht entspricht, sodass man die anstehenden Probleme damit höchstens unterdrücken, aber nicht beseitigen kann.

Je mehr die neurobiologischen Hypothesen in der Medizin Fuß fassen, desto verheerender sind die Folgen für den kranken Menschen. Besonders dem Psychiater bereiten diese Ansichten erhebliche Schwierigkeiten, weil er von der Notwendigkeit somatischer und psychotherapeutischer Behandlung weiß, er jedoch für letztere äußerst zeitaufwendige Behandlung keine oder keine angemessene Vergütung erhält. Auf diese Weise soll die Behandlung der Psyche als überflüssig und sogar unsinnig unterbunden werden, weil diese nach Ansicht vieler heutigen Neurobiologen ein Epiphänomen der Materie sei.

Zur Widerlegung dieser neuen Weltanschauung lässt sich kritisch Folgendes anführen: Vertretern der Auffassung, ihr eigenes Ich sei lediglich eine Systemeigenschaft des Gehirns müssten bei Berücksichtigung des menschlichen Erkenntnismodus einsehen, dass eine Systemeigenschaft keineswegs das System, aus dem sie hervorgegangen ist, zu durchschauen vermag.

Um sich den bedingten Erkenntnisbereich bewusst zu machen, muss man sich zunächst die formale Logik vergegenwärtigen, die bereits Aristoteles in seinem Organon darlegte, um sich danach das kategoriale Denkvermögen und dessen Folgen vor Augen zu führen, die dann Kant in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft' offengelegt hat. Schlussfolgerungen aus vorangegangenen Urteilen sind demnach stets nur Vermutungen. Der Mensch vermag nur linear-kausal zu denken. Dies führt zu einem immerwährenden Regress, indem stets erneut, nach einer scheinbar gefundenen Lösung, nach einer weiteren Ursache gefragt werden muss, was zu keiner wirklichen Erkenntnis führt. Tatsächlich vernetzen sich die Kausalitäten. Deshalb kann der Mensch nicht mit dem ihm eigenen Anschauungs- und Erkenntnisvermögen die der Wirklichkeit zurundeliegenden Bedingungen durchschauen. Das ist bereits bei relativ einfachen Biosystemen so. Sogar vom Menschen selbst erstellte Systeme wie die der Wirtschafts- oder der Finanzwelt werden, ab einer bestimmten Größe, undurchschaubar. Deshalb sind Voraussagen auch kompetenter Vertreter nur Vernutungen, die sich nicht selten als völlig falsch erweisen. Ebenso ist auch eine erfolgreiche Planwirtschaft auf die Dauer unmöglich. Wie die Geschichte lehrt, sind alle Versuche in dieser Hinsicht gescheitert, da der defizitäre menschliche Verstand die anstehenden Notwendigkeiten vor allem wegen deren Vernetzungen nicht erkennen kann.

Auch auf einem unvermuteten völlig anderen Gebiet, nämlich dem der Mathematik, der einzigen anerkannt apriorischen Wissenschaft, erweist sich das Ungenügen des Verstandes. Der Wahrheitsanspruch der Mathematik stützt sich auf die vermeintliche Widerspruchslosigkeit dieses Systems. Dahinter verbirgt oder verbarg sich der Gedanke, dass unser Denken, logisch formuliert und dadurch widerspruchslos, die absolute Wahrheit erfassen könne.

Mathematik ist ein reines Produkt des Verstandesvermögens. Sie stellt ein System logischer Leerformen dar, denen nichts weiter entsprechen muss. Die Widerspruchslosigkeit der Mathematik wurde jedoch von dem genialen Mathematiker K. Gödel widerlegt[4]. Die Quintessenz dieser Veröffentlichung lässt sich etwa so formulieren: In jedem

[4] K. GÖDEL, Über formal unentscheidbare Sätze der principia mathematica und verwandter Systeme, in: Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931) S. 173-198.

formalen System, das eine Theorie natürlicher Zahlen enthält, findet sich eine Formel, die weder beweisbar noch widerlegbar, d. h. weder verifizierbar noch falsifizierbar ist. Demnach lässt sich unter der oben genannten Voraussetzung in derartigen Systemen keine Widerspruchslosigkeit erzielen.

Dieses Resultat ist nicht nur für die Naturwissenschaftler wichtig, um u. a. die Aussage ihrer eigenen Forschungsergebnisse kritisch abzuwägen, sondern sie hat auch enorme erkenntnistheoretische Bedeutung.

Soll der Ursprung des mathematischen Denkens aufgedeckt werden, so findet sich dieser in den a priori vorhandenen Anschauungsformen von Raum und Zeit, die, wie alle a priori vorkommenden Formen des Verstandesinventars, gemäß der neueren Evolutionsforschung vermutlich genetisch fixierte a posteriori der Evolution sind. Unserem dreidimensionalen Anschauungsvermögen entspricht der dreidimensionale Raum unserer unmittelbaren Umgebung. Das aber ist ein hier nicht zu besprechender Sonderfall im Universum. Diese Anschauungsform setzt die Euklidische Geometrie voraus, durchaus anwendbar für die Anschauung in unserer Welt, nicht aber im Hinblick auf die andersartigen Verhältnisse im Universum.

Getrennt vom Anschauungsvermögen des dreidimensionalen Raumes ist unsere Anschauungsform der Zeit. Diese verläuft im Nacheinander gleichsam auf einer endlosen Linie. Aus dieser Anschauungsform der Zeit hat sich die Arithmetik entwickelt. Dadurch, dass wir Gegenstände nur zeitlich hintereinander betrachten können, entwickelte der Mensch eine Theorie der Zahlen. Diese enthält jedoch insofern einen ganz erheblichen Mangel, als sie zu keinem definitiven Ende führt, sodass man den nicht vorstellbaren Verlegenheitsbegriff „unendlich“ einführen musste, gekennzeichnet durch eine liegende Acht. Das kollektive Ich formte auf diesen Grundlagen Möglichkeiten, welche die Strukturen seines Gehirns boten, sein mathematisches Vermögen, als Hilfsmittel, in der Hoffnung, die Welt besser zu verstehen. Dabei zeigte sich, dass Mathematik nur auf bestimmte Phänomene erfolgreich anwendbar ist. Dies ist keineswegs verwunderlich, da sie in den menschlichen Anschauungsformen ihren Ursprung hat und in erster Linie der Quantifizierung dient. Hinsichtlich rein geistiger Phänomene, wie Liebe, Hoffnung, Verzweiflung und ähnliche, versagen hingegen mathematische Begriffe.

Berücksichtigt man nur die oben angeführten Argumente, so wird deutlich, wie ungenügend unser Erkenntnisvermögen tatsächlich ist. Naiv erscheint dann die immer noch vertretene Meinung, der Mensch könne die Wirklichkeit absolut erkennen und die von ihm für Grundbegriffe gehaltenen Axiome müssten nicht immer aufs Neue hinterfragt werden. Daher ist jegliche Wissenschaft nur Theorie, also Vermutung, die sich den wahren Verhältnissen zwar etwas annähern kann, die vollständige Wahrheit jedoch nie zu Gesicht bekommt.

Für die Naturwissenschaften ist der Mensch aufgrund seiner Struktur neben seinem Verstandesinventar stets auch auf sein Vorstellungsvermögen angewiesen, konkretisiert durch eine dreidimensionale Raumanschauung und einen zeitlichen Verlauf. Daher muss der Mensch das vorgefundene gesetzmäßige Verhalten seiner Forschungsgegenstände in Vorstellungsmodelle kleiden, welche die wahren Verhältnisse keineswegs wiedergeben, wie beispielsweise das Atommodell zeigt. Unter diesen Voraussetzungen entsteht ein dauernd sich im Umbau befindliches naturwissenschaftliches Lehrgebäude, in das nach Möglichkeit alle neuen Forschungsergebnisse eingebaut werden, überholte Theorien jedoch nicht mehr vorkommen. Ist der Einbau neuer Forschungsergebnisse

nicht mehr möglich, dann kommt es zu einem Paradigmenwechsel, wie das in der Physik durch die Relativitätslehre und die Quantenphysik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Fall war, sodass die klassische Physik nur noch einen Spezialfall darstellt. In diesen physikalischen Theorien hatten die menschlichen Vorstellungsmodelle, gestützt auf eine dreidimensionale Anschauungsform und einem linearen Zeitverlauf, keinen Platz mehr und auch die Logik erfuhr eine Einschränkung.

Was die methodologische Grenze der physikalischen Forschung betrifft, so sei hier der Physiknobelpreisträger P. A. M. Dirac erwähnt: laut Dirac gibt es eine Grenze für die Feinheit unserer Beobachtungskraft und die Kleinheit der begleitenden Störung – eine Grenze, welche in der Natur der Dinge liegt und die niemals durch verfeinerte Techniken überschritten werden kann. Die kritische Untersuchung der klassischen Logik hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit im Bereich quantenphysikalischer Gegebenheiten hat gezeigt, dass sie nur im eingeschränkten Maße sinnvoll verwertbar ist. Es ist nicht möglich, mit Hilfe unserer Logik die inkommensurablen Eigenschaften eines quantenphysikalischen Systems zu objektivieren, da die Objektivierung nicht nur wahrscheinlichkeitstheoretische Widersprüche hervorruft, sondern auch zum Verlust des Kausalgesetzes und damit zu allgemeinen logischen Widersprüchen führt. Bei einem derartigen Vorgehen werden einige Gesetze der Logik ungültig. Entsprechendes gilt für die Wahrscheinlichkeitstheorie. Diese restriktive Logik, d. h. diejenigen Gesetze der Logik, die auch unter den oben angeführten quantenphysikalischen Gegebenheiten ihre Gültigkeit behalten, bezeichnet man in ihrer Gesamtheit als Quantenlogik. Analog spricht man im Hinblick auf die restriktive Wahrscheinlichkeitstheorie von der „Wahrscheinlichkeitstheorie inkommensurabler Aussagen“. An diesen Tatsachen lassen sich deutlich die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens ablesen. Dazu bemerkt Werner Heisenberg: „Einer bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache zuzuordnen hat nur dann einen Sinn, wenn wir Wirkung und Ursache beobachten können, ohne gleichzeitig in den Vorgang störend einzugreifen. Das Kausalgesetz in seiner klassischen Form kann also seinem Wesen nach nur für abgeschlossene Systeme definiert werden. In der Atomphysik ist aber im Allgemeinen mit jeder Beobachtung eine endliche, bis zu einem gewissen Grade unkontrollierbare Störung verknüpft, wie dies in der Physik der prinzipiell kleinsten Einheiten auch von vornherein zu erwarten war“[5].

Auch im Makrokosmos gibt es bekanntlich eine methodologische Grenze. Diese wird im Universum deutlich. Es sind jedoch vor allem die Ergebnisse der Quantenphysik, die der Mensch hinnehmen muss, ohne sie wirklich zu verstehen. Die tatsächlich vorliegenden Gegebenheiten sind mit unserem Vorstellungs- und Verstandesvermögen, insbesondere mit Hilfe unserer linear-kausalen Denkweise nicht zu durchschauen.

Reflektiert man lediglich diese Ergebnisse, so erscheint es seltsam, dass Verstreter der Neurobiologie sowie auch die der analytischen Philosophie diese wesentlichen Gesichtspunkte nicht berücksichtigen. Entweder wurden die unbedingt notwendigen fachübergreifenden Kenntnisse nicht erarbeitet, was besonders Gebiete der Medizin, der Philosophie und die der modernen Physik betrifft, oder diese Kenntnisnahme wird bewusst außer Acht gelassen, um in einem erneuten Anlauf einen deduktiv gewonnenen Materialismus als wahre Erkenntnis durchzusetzen, ein Versuch, der im Verlauf von 2500 Jahren immer wieder unternommen wurde. Wie schon zuvor soll alles Seiende monokausal auf die materielle Ursache zurückgeführt werden. Das könne durch einen radikalen, wenn

[5] W. HEISENBERG, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie (Leipzig 1930) S. 48.

auch zwangsläufig nur linear-kausal verlaufenden Reduktionismus erreicht werden. Bei dieser Anschauung gelten geistige Erscheinungen nur als Epiphänomene der Materie. In unserem materialistisch geprägten Zeitalter, in dem vorwiegend nur der Erwerb materieller Güter – als Glücksbringer – im Vordergrund steht, ist es nicht verwunderlich, dass diese neurobiologischen Theorien Anklang finden und unreflektiert auch auf andere Fachgebiete übergreifen, wie auf Philosophie, Pädagogik und mit Hilfe von Bildverfahren sogar auf die Theologie. Das Ergebnis dieser Art von Neurobiologie ist die Zerstörung der Person mit ihrer intentionalen Entscheidungsfreiheit.

Trotzdem muss jedoch dem Gehirn, das, wie Neurobiologen und deren Anhänger, beispielsweise G. Roth, W. Singer, T. Menzinger, behaupten, alleine denkt, auch eine Art von Personalität zugebilligt werden. Ein derartiger Vorgang ist auch in anderen Zusammenhängen oft zu beobachten. So wird beispielsweise ‚die Evolution', die einen Vorgang ausdrückt, als handelndes Subjekt ausgegeben, das wirkt oder beobachtet, oder auch ‚die Natur' wird wie eine Persönlichkeit behandelt. In dieser Weise wird auch ‚das Gehirn' personalisiert.

Zu der irrtümlichen Pseudopersonalisierung des Gehirns haben zweifellos die bildgebenden Verfahren spezifischer Gehirnaktivitäten beigetragen, die sich am lebenden Gehirn beobachten lassen. Diese Möglichkeit suggerierte nicht nur Wahrnehmungen und Denken in bestimmten Hirnarealen zu lokalisieren, sondern sogar mit diesen zu identifizieren. Die Lokalisationstheorie gewann sicherlich auch durch zurückliegende Entdeckungen der sensorischen und motorischen Zentren sowie der Sprachzentren und die Kenntnisnahme spezifischer Funktionsausfälle als Folge von lokalen Hirnläsionen oder tumorösen Erkrankungen einen erneuten Antrieb[6]. Der fundamentale Fehler dabei ist, dass Möglichkeiten, die das Gehirn bietet, für Ursächlichkeiten gehalten werden. Doch weder im motorischen noch im sensorischen Zentrum findet sich Bewegung oder Empfindung, noch in den Sprachzentren Sprache, sondern diese Zentren geben lediglich die Möglichkeiten dazu. Wichtig ist es, die Beschränkungen der bildgebenden Technik zu kennen. Gemessen wird dabei nicht die neuronale Aktivität, sondern nur individuelle Parameter, wie der erhöhte Sauerstoffverbrauch und der Blutfluss in bestimmten Hirnarealen. Daraus wird dann auf neuronale Aktivitäten geschlossen. Auf Einzelheiten dieser Schlussfolgerungen soll hier nicht eingegangen werden. Hierbei liegen nicht Bilder des Gehirns als solche vor, sondern, wie Th. Fuchs zu Recht feststellt, nur Visualisierung statistischer Berechnungen[7].

Auch die Entdeckung W. Penfield´s hinsichtlich der neurokonstruktivistischen Theorie überzeugt nicht, worauf auch Fuchs zurecht hinweist[8]. Penfield konnte bei Gehirnoperationen durch Elektrostimulierung bestimmter Regionen der Hirnrinde bei wachem Zustand des Patienten Wahrnehmungen auslösen: unmotivierte plötzlich auftretende Angstattacken, depressive Zustände, in seltenen Fällen auch Rückerinnerungen von Erlebnissen, die lange Jahre zurücklagen. Diese Versuche sollten beweisen, dass Erlebnisvorgänge Gehirnprozesse sind, obwohl Patienten bei der Operation im Wachzustand sehr wohl zwischen den induzierten Erinnerungen und ihrer Gegenwartssituation wäh-

---

[6] Heindl, Mensch a. O. (s. o. Anm. 1) Kap. II.

[7] Th. Fuchs, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart 2010, S. 73.

[8] Ebd. 74 f. .

rend ihrer Gehirnoperation unterscheiden konnten. Wie außerdem zu betonen ist, dienen einzelne im Gehirn lokalisierbare Zentren der Person in seiner Lebenswelt vor allem dem intentionalen Verhalten und Rückerinnerungen durch Stimulierung deuten auf neuronale Speicher für zurückliegende persönliche Erfahrungen hin[9].

Demnach lassen sich die Hypothesen der Neurobiologie nicht aufrechterhalten. Subjektivität kann nicht auf Eigenschaften oder Strukturen neuronaler Prozesse zurückgeführt werden. Im kategorialen Denken, dessen sich auch die Neurobiologen zwangsläufig bedienen müssen, ist es unmöglich, dass das Gehirn ein Ich vortäuscht, dieses vorgetäuschte Ich jedoch diese Täuschung erkennt und seinerseits das System erforschen kann, das es hervorgebracht hat. Eine Systemeigenschaft eines Systems vermag mittels der genetisch vorgegebenen Denknormen dieses nicht zu durchschauen. Das Ich kann sich nicht selbst als ein Es betrachten, ohne sich selbst in diese Betrachtung mit einzubeziehen[10]. Neben dem Ich gibt es nur ein Du, die beide als Wir mit Hilfe des uns gemeinsamen kategorialen Denkens neben der jeweils eigenen Selbstreflexion das Es erleben und dieses bis zu einem gewissen Grade verstehen. Aus dieser Intersubjektivität heraus sind u. a. auch die Wissenschaften mit ihren unterschiedlichen Methoden entstanden, die ihrerseits jeweils einen Methodenkonsens erfordern. Hierdurch ergibt sich auch der spezifische Geltungsbereich wissenschaftlicher Aussagen, der aus unterschiedlichen Gründen allzu häufig überschritten wird, wie das u. a. auch die Wissenschaft der Neurobiologie zeigt.

Metaphysischen Charakter gewinnen die neurobiologischen Aussagen durch die Annahme, mit Hilfe eines linear-kausalen Reduktionismus könne die anstehende Problematik des vorliegenden Leib-Geist / Seele-Dualismus durchschaut und damit die Wahrheit an sich erkannt werden. Der Mensch vermag nicht die von ihm erlebte Dualität seines Wesens zu verstehen, also jene an sich selbst feststellbaren, zu einer Einheit zusammen geschmolzenen Erscheinungen von Geist und Materie. Unverständlich ist die Behauptung, die subjektive Lebenswelt des menschlichen Geistes werde durch physikalisch-chemische Prozesse im Gehirn erzeugt. Das Gehirn ist Hilfsmittel des Subjekts und nicht das Subjekt selbst, es ist materielles Konstrukt, jedoch keineswegs eine psychische Entität, die wir als unser Ich bezeichnen und erlebend wahrnehmen.

Unleugbar ist der Mensch eine sich selbst transzendierende Kreatur, ein spezielles lebendes Gebilde, welches jenen Teil des von ihm erlebbaren Seienden nur auf die ihm gegebene Art des Verstehens zu deuten vermag. So repräsentiert der Mensch nur eine von vielen Möglichkeiten lebendiger Wesen, Seiendes speziell zu beobachten, ohne jedoch die eigentliche Wirklichkeit je zu Gesicht zu bekommen.

Diese Realität erzwingt vor allem die Frage nach dem Aussagewert der vom Menschen betriebenen Wissenschaften im Allgemeinen, angesichts des hier vorliegenden Themas jedoch, vor allem den der Naturwissenschaften im Besonderen. Dabei müssen mindestens alle eingangs angeführten nummerierten Feststellungen berücksichtigt und gegebenenfalls nochmals begründet werden.

Vor allem ist der dort geforderte Standpunkt des forschenden Beobachters zu berücksichtigen. Dazu sei der Physiknobelpreisträger E. Schrödinger zitiert: „Ohne es zu

---

[9] HEINDL, Mensch a. O. (s. o. Anm. 1) Kap II.

[10] E. J. HEINDL, Hat die Menschheit Zukunft. Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende (München 2006), S. 84-86.

beabsichtigen, ja fast ohne es zu merken, vereinfacht sich der Naturforscher das Problem, die Natur zu verstehen, dadurch, dass er in dem angestrebten Weltbild seine eigene Person, das erkennende Subjekt, unbeobachtet lässt und daraus entfernt. Fast ohne es zu merken, tritt der Denker zurück in die Rolle eines außenstehenden Beobachters. Das erleichtert die Aufgabe außerordentlich. Aber es zeigen sich sehr große Lücken, blinde Flecken, und es führt stets zu Paradoxien und Antinomien wenn man, des anfänglichen Verzichts nicht gewahr, sich selbst in diesem Weltbild auffinden, oder sich selbst, sein eigenes Denken und Fühlen in das Weltbild wieder einfügen möchte"[11]. Auch E. Schrödinger teilt damit grundsätzlich den oben S. 1 unter Nr. 2 aufgestellten axiomatischen Satz[12].

Der Mensch vermag nicht, beide Erscheinungen, Geist und Materie, aus denen er besteht, zu durchschauen; er kann sie nur an sich selbst erfahren und erleben. Aus erkenntniskritischen Gründen führt kein Weg von einer Seite des menschlichen Wesens zur anderen. Auch naturwissenschaftliche Theorien sind außerstande, die Wirklichkeit abzubilden, sondern nur ein unseren Möglichkeiten entsprechendes vereinfachtes Modell vermuteter Wirklichkeit aufzuzeigen. Dazu bemerkt C. F. Weizäcker: „Das wissenschaftliche Experiment unterscheidet sich von der Alltagserfahrung dadurch, dass es von einer mathematischen Theorie geleitet ist, die eine Frage stellt und fähig ist, die Antwort zu deuten. So verwandelt sich gegebene Natur in eine manipulierbare Realität"[13]. Wenn A. Einstein in seinem Aufsatz „Physik und Realität" 1936 äußert, die Begriffe und Grundgesetze der Physik seien lediglich freie Erfindung des menschlichen Geistes, so ist das insofern richtig, als der menschliche Geist dem Zwang unterliegt, erfahrene Phänomene mit Hilfe seiner ungenügenden Möglichkeiten zu erklären. Noch fünf Jahre vor seinem Tod schrieb A. Einstein, der sich anfänglich mit den Ergebnissen der Quantenphysik nicht abfinden konnte, an E. Schrödinger: „Du bist neben Laue unter den zeitgenössischen Physikern der einzige, der sieht, dass man um die Setzung der Wirklichkeit nicht herumkommen kann – wenn man nur ehrlich ist"[14]. Damit ist das erwähnte Faktum gemeint, dass Naturwissenschaft nur der Versuch ist, mit Hilfe von Hypothesen sowie Vorstellungsmodellen, die unseren Anschauungsformen und unserem Verstandsinventar entsprechen, beobachtbare Gegebenheiten der Natur zu deuten.

Die Neurobiologie benutzt bei der Erforschung des Gehirns bisher lediglich die mechanistische Denkweise. Bei dem Forschungsobjekt Gehirn, welches das komplexeste und am meisten kausal vernetzte Gebilde ist, das wir kennen, genügt eine derartige Vorgehensweise absolut nicht. Sicherlich spielen im Gehirn quantenmechanische Prozesse eine erhebliche Rolle. Zu Recht mahnt daher H. Pietschmann dieses Versäumnis in einem Vortrag 2008 im Rahmen des Symposiums „Homo Neurobiologicus" an der Univ. Wien an: Ob und wo im Gehirn quantenmechanische Prozesse mitspielen, ist, so Pietschmann, sicher noch nicht genügend überlegt worden. Wo der Heisenberg'sche Schnitt anzusetzen ist, kann nicht einmal in der Grundlagenphysik theoretisch entschieden werden, umso schwieriger ist die Lage bei so komplexen Objekten wie dem Gehirn. Wenn es sogar in der Physik der Materie Bereiche gibt, in denen eine Messung

---

[11] E. Schrödinger, Die Natur der Griechen (Wien, Hamburg 1987), S. 159, bzw. Fuchs a. O. (s. o. Anm. 7), S. 90.

[12] Heindl, Der Mensch a. O. (s. o. Anm. 1), Kap. V.

[13] Weizäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, 1976, S. 107 f.

[14] E. Schrödinger/M. Planck/A. Einstein/A. H. Lorentz, Briefe zur Wellenmechanik, hrsg. von K. Przibram (Wien 1936).

die beobachteten Ergebnisse erzeugt und nicht einfach feststellt, dann sollte auch in der Hirnforschung die Frage nicht ausgeklammert bleiben, inwieweit die experimentelle Beobachtung des Gehirns ihre Resultate selbst erzeugt. Zusätzlich bemerkte Pietschmann treffend, wenn in der Hirnforschung weitreichende Konsequenzen aus einer bestimmten Interpretation eines einzigen Experiments, dem Libet Experiment gezogen werden, dann hat das mit Naturwissenschaft nichts mehr zu tun, sondern muss als Ideologie eingestuft werden.

Alle Wissenschaft bleibt trotz vordergründiger scheinbarer Richtigkeit stets nur Vermutung. Seiner dualistischen Struktur gemäß erlebt der Mensch aus der Fülle des Seienden nur einen geringen Anteil artspezifisch. Trotzdem glaubt er zunächst, alles Seiende zu erkennen, solange er in einem naiven Realismus verharrt. Dem Menschen entsteht ebenso wie jedem Tier, ja jedem Lebewesen, eine Welt, die Ganzheit vortäuscht. Wie jedes Lebewesen repräsentiert der Mensch, hierauf sei noch einmal mit Nachdruck hingewiesen, nur eine von vielen Möglichkeiten, bestimmte Ausschnitte aus der Fülle des Seienden spezifisch wahrzunehmen.

Reflektiert man noch einmal das bisher Gesagte, so wird klar, dass wir auch nicht wissen können, was Leben eigentlich ist. In diesem Zusammenhang werden wir von unlösbaren, aber nicht zurückweisbaren Fragen bedrängt. In unserer dualistischen Struktur finden wir uns als verleiblichte geistige Einheit vor, nämlich als Ich, welches das eigentliche Selbst bedeutet, verbunden mit einem materiell strukturierten Körper, dem Leib des einzelnen Menschen. Hierbei einen Unterschied zwischen menschlichem Körper als Forschungsobjekt und dem individuellen Leib zu machen ist insofern sinnvoll, als innerhalb eines bestimmten Rahmens der genetische Code bei jedem Menschen geringe Variationen aufweist, als Ausdruck jeweiliger Vererbung durch das Elternpaar, die schicksalhaft bestimmte Vor- oder Nachteile geistiger und körperlicher Art enthalten.

Wir erfahren Leben nur in Verbindung von Geist und Materie. Der Mensch kann seinen Geist in Form von Information der Materie aufmodulieren wie beispielsweise den materiellen Strukturen eines Buches mittels eines vereinbarten Codes, nämlich einer Sprache. Der genetische Code ist im Wesentlichen nichts anderes, so dass der Geist das Höhere zu sein scheint. Das Wesen der Materie ist jedoch damit nicht entschleiert, wenn auch die Umkehrung des soeben geschilderten Vorgangs nicht möglich ist. Sind diejenigen Realitäten, die wir als Geist und Materie erleben, nur zwei Seiten ein- und desselben und für uns nur unterschiedliche Reflexe einer höheren Lebensentität? Diese den Menschen bedrängenden metphysischen Fragen sind essentielle Fragen, die auch den Sinn des menschlichen Daseins und dessen Tod betreffen. Sie sind u.a. Spekulationen theologischer Art und demnach unbeantwortbar. Der Mensch ist sich nur dessen bewusst, dass er sich nicht selbst erschaffen hat, sondern sich einer Macht verdankt, die über ihm steht. Aus diesem Erlebnis heraus und aus der persönlichen Stellungnahme gegenüber dieser Macht entstanden Religionen und nicht etwa durch autonome Gehirnprozesse. Es steht dem Ich, seinem eigentlichen Selbst, frei, auf welche Weise es sich mittels seines Gehirns diese über ihn waltende Macht vorstellt, ob als eine sich selbst reflektierende frei handelnde Einheit oder in naiver Weise, unter dem Menschen stehend, als blinde zur Selbstreflexion und Entscheidungsfreiheit unfähige Macht.

Der Mensch entsteht wie alle Lebewesen durch die Strukturen eines auf materieller Basis aufgebauten genetischen Codes. Durch eine bestimmte Anordnung der materiellen Einheiten des Codes, kommt der Bauplan zum Ausdruck, in welchem alle Einzelheiten

des werdenden Lebewesens bis ins Einzelne festgelegt sind. Die Art der Anordnung der materiellen Sequenzen enthält die Information für den vor sich gehenden Entwicklungsvorgang und die zukünftigen Eigenschaften des Einzelnen. Bereits hier wird die undurchschaubare Verschränkung von Materie und Geist in Form von Materie und seinem Äquivalent Energie einerseits und der geistigen Komponente in Form von Information andererseits sichtbar. Es besteht demnach die Dreiheit Materie-Energie-Information, die aufgrund des Äquivalentprinzips von Materie und Energie eigentlich eine Dualität ist.

So gesehen, ist der Mensch ein verleiblichtes geistiges Subjekt, entstanden aus einem auf materieller Basis codierten Plan, dem genetischen Code, einem bis in jede Einzelheit bestimmten Entwurf, verbunden sowohl mit der materiell strukturierten Welt als auch mit dem Bereich des Geistigen. Um bestimmte Beziehungen nach beiden Seiten zu ermöglichen, ist im genetischen Code neben den Sinnesorganen das Gehirn als Beziehungsorgan oder Vermittler dieser beiden dem Menschen unterschiedlich in Erscheinung tretenden Größen vorgesehen. Das Gehirn endet streng genommen nicht mit der *Medulla oblongata*, dem sogenannten verlängerten Mark, sondern es ist über sämtliche Nerven, aber auch auf endokrine Weise, mit dem gesamten menschlichen Organismus verbunden. Auf diese Weise ist der Mensch über seinen Leib in die materielle Welt eingebunden und seine leibliche Substanz befindet sich mit dieser in einem Fließgleichgewicht, wobei die Identität des Ich oder des Selbst als psychische Einheit gleichbleibt. Ein Metabolismus als Stoffaustausch bzw. Stoffwechsel mit der Umgebung des Organismus besteht unter fortgesetztem Ein- und Ausfluss in Form von Materie, welcher der Energiegewinnung bzw. der Aufrechterhaltung des Fließgleichgewichts dient. In diesem Kontext entsteht ein langsamer Wandel des materiell-strukturierten Leibes, wie die Veränderungen der Gestalt und des Aussehens im Verlauf des gesamten Lebens zeigen.

Zusammenfassend lässt sich noch einmal Folgendes gegen die skizzierte Auffassung der Neurobiologie vorbringen: Die Sinnesorgane, deren Zentren sich im Gehirn befinden, reagieren aus der Fülle des Seienden nur auf wenige Reize, die sie, artspezifisch verändert, an das Gehirn weitergeben. Dort, weiter verarbeitet, werden sie gemäß dessen Strukturen dem geistigen Subjekt des Menschen, also seinem Ich bzw. seinem Selbst, präsentiert. Durch Zahl und Struktur der involvierten Sinnesorgane, zusammen mit den Strukturen des Gehirns, entsteht dem Ich jene erwähnte, scheinbar wirkliche in sich geschlossene spezifische Welt. Darin erschöpfen sich jedoch keineswegs die Möglichkeiten des Gehirns als eines Organs. Es ermöglicht dem Ich des Menschen als geistigem Subjekt, seine geistigen Ideen anderen Menschen mitzuteilen und auf diese Weise mit Ihnen nicht nur leiblich, sondern auch geistig in Beziehung zu treten, indem es seine geistigen Errungenschaften der Materie aufmoduliert und in den allen Menschen gemeinsamen geistigen Raum zu stellen vermag. Dies wird durch die Schaffung eines gemeinsamen sprachlichen Codes ermöglicht, der dann in unterschiedlicher Weise, wie in Form von Worten, Büchern, Tonträgern und ähnlichen materiellen Gegebenheiten, aufmoduliert in Erscheinung tritt. So entsteht die geistige Welt der Menschheit. Jeder Mensch hat so auch die Möglichkeit, seine geistigen Ideen und seine geistigen Produkte zu einem allgemeinen geistigen Objekt zu machen. Auch der menschliche Geist unterliegt auf diese Weise, gleich der Natur, einer Evolution, wie die Geistesgeschichte zeigt. Der Mensch bleibt jedoch sowohl in seine geistige als auch in seine allen gemeinsame materielle Welt eingeschlossen.

Durch Kooperation des Ich mit dem menschlichen Du und damit dem menschlichen Wir entstehen, ermöglicht durch das Beziehungsorgan Gehirn, Wissenschaft und Kunst sowie die übrigen Arten von Kultur vor allem auch die Ethik. Sie sind Ausdruck der geistigen Welt, die der Mensch trotz seiner leiblichen Eingebundenheit in die materielle Natur entwickelt, Ausdruck seiner geistigen Eigenwelt, die unabhängig von der Natur existiert. Das Gehirn ist bei alledem immer nur Vermittler von Tätigkeiten jeder Art zwischen Personen. Es kann diese nur vermitteln, jedoch nicht selbst erzeugen. Nichts ist im Gehirn enthalten, das nicht vorher in dessen Matrix eingeprägt worden wäre.

Der Mensch ist ein dualistisches Gebilde: er gehört einer materiellen und einer geistigen Welt an. Er ist ausgestattet mit einem bestimmten materiell strukturierten Körper, seinem Leib. Diesem eignet ein bestimmtes Gehirn als Beziehungsorgan zur Welt und zu den anderen Menschen.

Da jeder Mensch auf der Grundlage eines bestimmten genetischen Codes entstanden ist und damit einen spezifisch geformten Leib mit dessen Fähigkeiten besitzt, ferner ein in Grenzen variiertes Gehirn mit besonderen Möglichkeiten, macht ihn dies zur unverwechselbaren Person. Die verwirklichten, aber auch die vernachlässigten Möglichkeiten seiner leiblichen und geistigen Fähigkeiten, kennzeichnen die jeweilige Persönlichkeit. Die Summe dieser Möglichkeiten, die Art seines Entscheidens und Handelns, zusammen mit den Zielvorstellungen seines Lebens, kennzeichnen die Einmaligkeit der einzelnen Person und damit deren Historizität.

Wenn auch der Mensch wegen der eingangs angeführten Gründe sich selbst transzendent ist, also nicht weiß, wer er ist und wozu er eigentlich existiert, so kann er infolge seines Personseins – anders als das Tier – als teilweise Freigelassener unter den gegebenen Alternativen frei wählen, wer er sein möchte.

Da die Ergebnisse der Neurologie spektakuläre Einsichten ermöglicht haben, verkannten einzelne Neurologen die tatsächliche Situation des Menschen; sie ignorierten den Aussagebereich der eigenen Forschungsmethode und verfielen dem Glauben, man könne auf linear-kausal-reduktionistische Weise eine monokausale Einheitswissenschaft herstellen, die auch die übrigen Wissenschaften einschließen könnte. Diese Auffassung scheitert jedoch am real vorhandenen undurchschaubaren Dualismus der Person. Diese Art von ‚Physikalismus' ist ein Glaube, der unreflektiert neurologisch Beschreibbares für das ausschließlich Wirkliche hält. Das ist ein Teil jenes unkritischen Szientismus, der die in diesem Aufsatz erwähnten Einwände willentlich oder unwillentlich unbeachtet lässt. Das wusste bereits der vorsokratische Philosoph Xenophanes vor weit über 2000 Jahren, als er sagte: „Nimmer gab es den Mann und nimmer wird es ihn geben, der die Wahrheit erkannt von den Göttern und allem auf Erden. Denn auch wenn er einmal das Rechte vollkommen getroffen, wüsste er selbst es doch nicht. Denn nur wähnen ist uns beschieden."

Literaturhinweise

ARISTOTELES, Werke (Hamburg 1995).

DIRAC P. A. M., The Principles of Quantum Mechanics (Oxford 1958).

ECCLES J. C. / POPPER K. R., Das Ich und sein Gehirn (München 1982).

EINSTEIN A., Physik und Realität, in: Journal of the Franklin Institute 221 (1936) S. 313-347.

FUCHS TH., Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, eine phänomenologisch-ökologische Konzeption (Stuttgart 2010).

Gödel K., Über formal unentscheidbare Sätze der principia mathematica und verwandter Systeme, in: Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931) S. 173-198,

Heindl E. J., Der Mensch, Situation und Sinnfrage, Grundriss einer medizinisch-philosophischen Anthropologie (München 2001).

Heindl E. J., Hat die Menschheit Zukunft. Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende (München 2006).

Heisenberg W., Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie (Leipzig 1930).

Herrmann Ch. S. / Pauen, M. / Byoung-Kyong, M. / Busch, N. A., Rieger, J. W., Analysis of a choice-reaktion task yields a new interpretation of Libet's experiments: in: International Journal of Psychophysiology 67 (2008) S. 151-157.

Kant I., Kritik der reinen Vernunft, in: Kants Werke, Bd. 3 (Berlin 1913).

Libet B., Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, Behavioral and Brain Sciences 8 (1985) S. 529-566.

Pauli W., Physik und Erkenntnistheorie (Braunschweig 1984).

Penfield W. / Perot P., A brain's record of auditory and visual experience. A final summary and discussion, in: Brain 86 (1963) S. 595-696.

Pietschmann H., Phänomenologie der Naturwissenschaft (Wien 2007).

Pietschmann H., Drei Grenzen der Naturwissenschaften: Vortrag am Symposium „Homo Neurobiologicus", Univ. Wien, 10. Oktober 2008 (Wien 2008).

Schrödinger E. / Planck M. / Einstein A. / Lorentz A. H., Briefe zur Wellenmechanik, hrsg. von K. Przibram (Wien 1936).

Schrödinger E., Die gegenwärtige Situation der Quantenmechanik, in: Die Naturwissen-schaften 23 (1935).

Schrödinger E., Mind and matter (Cambridge 1958).

Schrödinger E., Die Natur der Griechen (Wien, Hamburg 1987).

Weizsäcker C. F. von, Die Tragweite der Wissenschaft (Stuttgart 1976).

Philotheos **13** (2013) 80-83

Heinrich Beck
Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Fachbereich Philosophie

Gehirndeterminismus oder Willensfreiheit?

Von Seiten der Neurobiologie werden in letzter Zeit schwerwiegende ***Einwände gegen die menschliche Willensfreiheit*** erhoben.[1] Das Argument lautet etwa so:

Nach neuesten *Beobachtungen* geht jeder Willensentscheidung jeweils unmittelbar ein bestimmter Gehirnprozess voraus; der Zeitunterschied ist zwar minimal, aber eindeutig. Daraus zieht man die *Schlussfolgerung*, dass das psychische Ereignis durch das vorangehende physische Geschehen determiniert ist und letztlich nichts anderes als dessen Wirkung und Manifestation darstellt. Der Eindruck, es handle sich um eine „freie Selbstbestimmung", sei also durch objektive naturwissenschaftliche Forschung als subjektive Selbsttäuschung entlarvt.

Sollte es sich hier um eine wahre Erkenntnis handeln, so wäre der Mensch in seinen psychischen Prozessen und in seinen scheinbar freien Handlungen durch technische Manipulationen seines Gehirns und seines Nervensystems beliebig steuerbar und durch Umprogrammierung seines genetischen Codes in seinem ganzen Sein neu machbar; es bestünde letztlich kein Unterschied mehr zwischen Mensch und Maschine. So ist durch den Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik heute Philosophie als Frage nach dem „Sein und Sinn im Ganzen und Letzten" neu herausgefordert.

Die folgende *Auseinandersetzung* soll drei Schritte durchlaufen.

1. Ein *erstes Gegenargument* bewegt sich noch im Rahmen der angewandten Methode und weist darauf hin, dass diese tatsächlich nicht so weit führt wie behauptet wird.

Denn daraus, dass laut Beobachtung den psychischen Entscheidungen regelmäßig bestimmte Gehirnprozesse vorausgehen, folgt nicht, dass dies *naturnotwendig* so sein *muss* und das Psychische ohne die beobachtete Entsprechung im Physischen überhaupt nicht sein könnte; insbesondere wäre der noch weiterreichende Schluss auf eine *prinzipielle Unmöglichkeit einer Existenz der Psyche auch ohne die Physis* (also eines Fortlebens nach dem körperlichen Tode) nicht zulässig.

Ferner ist zu unterscheiden zwischen *disponierenden* und *determinierenden* Bedingungen. Es ist durchaus denkbar, dass psychische Vorgänge von physischen Faktoren abhängen und ohne sie in der Regel nicht möglich sind. Aber daraus kann nicht der Schluss gezogen werden, dass das Psychische durch das Physische total festgelegt ist oder gar ein bloßes Produkt des Physischen darstellt. Der Zustand des Körpers könnte sich lediglich

[1] Beitrag für die internationale Konferenz an der Theologisch-Philosophischen Fakultät der Universität Olmütz vom 5.–7. Okt. 2011: Freiheit des Entscheidens in der Geschichte und Gegenwart der Philosophie.

wie eine begünstigende oder behindernde Bedingung der seelischen Abläufe verhalten; so beobachtet man z. B. nach gesundem Schlaf eine Steigerung, nach starkem Alkoholgenuss aber eine Beeinträchtigung der persönlichen Zurechnungsfähigkeit.

2. Ein *zweites Argument* gegenüber dem angeblichen Beweis einer totalen neurobiologischen Determination des menschlichen Willens zeigt auf, dass hier ein unbegründeter Ausschließlichkeitsanspruch der naturwissenschaftlichen Methode, das heißt der Außenbeobachtung zugrunde liegt, während eine innere Selbstwahrnehmung als legitime Weise von Erfahrung nicht in Betracht gezogen wird.

Nach dieser erlebt sich nämlich der Mensch in der Regel für sein Verhalten selbst *verantwortlich*. Dies setzt aber voraus, dass nicht *die Verfassung seines Gehirns*, sondern *er selbst* sein Handeln bestimmt. Ein Beispiel: Wenn jemand durch rücksichtsloses Verhalten im Straßenverkehr einen Unfall verursachte und sich vor Gericht durch Hinweis auf den momentanen Zustand seines Gehirns zu rechtfertigen suchte, so würde er vom Gerichtsmediziner auf seine Zurechnungsfähigkeit untersucht. Daran zeigt sich, dass der Mensch im Normalfall selbst als der verantwortliche Urheber seines Verhaltens zu betrachten ist und für den Ausnahmefall besondere Gründe erkennbar sein müssen. Zwar ist nicht auszuschließen, dass biologische (wie auch zwischenmenschliche) Faktoren durchaus mit-bestimmend sind, aber letztlich ist es doch der Mensch, der sich unter den gegebenen Umständen selbst bestimmt.

3. In einem *dritten kritischen Schritt* der Betrachtung ist bewusst zu machen, dass bei der Auffassung, die neurophysiologischen Prozesse bewirkten psychische Entscheidungen (und diese wirkten wiederum auf jene zurück), das neuzeitliche *dualistische Menschenbild von René Descartes* im Hintergrund steht. Demnach stellen die räumlich ausgedehnte Körperlichkeit des Menschen und seine geistige Psyche zwei in sich selbst vollständige Substanzen dar, die wechselseitig aufeinander einwirken; die erstere wird als „res extensa et non cogitans“ bezeichnet, die letztere als „res cogitans et non extensa“.

Dieses Konstrukt des Denkens scheitert zunächst schon an der Frage, wie zwei unendlich verschiedene Substanzen überhaupt aufeinander wirken können; denn sie haben ja keinerlei gemeinsamen Berührungspunkt und sind somit füreinander unerreichbar.

Ein solches dualistisches Denkschema widerspricht aber auch der Erfahrung. Denn gemäß dieser ist nicht etwa zu formulieren: „Mein Körper befindet sich an diesem Ort und mein geistig-seelischer Verstand denkt“, sondern: „Ich als dieselbe Person vollführe beiderlei Tätigkeiten – im einen Falle mit meinem lokalisierbaren Körper, im andern Fall mit meinem nicht mit räumlichen Kategorien zu beschreibenden Geist“. Und entsprechend: Nicht: „Mein Körper ist (oder ´tut´ sein)“ und: „Meine Psyche ist, ´tut´ sein“, sondern: „Ich umfasse *mit ein und demselben Akt meines Seins* zwei verschiedene Seinsweisen“, wobei jede eine wesentliche Teilkomponente („substantia incompleta“) darstellt und keine auf die andere reduzierbar ist.

Somit ist nicht zu sagen: *Meine Psyche* trifft eine Willensentscheidung, sondern: *ich* treffe sie. Da ich in meinem wesenhaften Sein als Mensch aber sowohl seelisch-geistig als auch körperlich bin, so folgt: Meine Entscheidungen, *die ich kraft meines Seinsaktes* treffe, haben sowohl eine seelisch-geistige als auch eine körperliche Dimension.

Dies kann dann bedeuten: *Sie bahnen sich in gewissen Gehirnprozessen an, und sie erreichen ihre volle Identität mit meinem seelisch-geistigen Willen, worin ich vollends zu mir selbst komme und mich in bewusster Weise selbst bestimme.*

Meine persönlichen Entscheidungen beanspruchen also jeweils eine gewisse zeitliche Entwicklung, welche die körperliche und die seelisch-geistige Dimension meines Seins umspannt. *Sie sind nichts zeitlich Punktuelles* („Zeit-punkte" gibt es ja realiter nicht, sie sind bloße Abstraktionen), und *sind auch kein ausschließlich „psychisches" Phänomen*. Entscheidungen sind vielmehr als etwas *ganzheitlich Menschliches* aufzufassen.

Hierzu passt auch ein Satz von Blaise Pascal, der sinngemäß lautet: „Das Herz hat Gründe, die der Verstand nicht kennt!"

Um gewissermaßen das „Seinsvolumen" eines solchen Freiheitsverständnisses anzudeuten, möchte ich noch *drei ergänzende Bemerkungen* anfügen, nämlich

a) im Hinblick auf die gegensätzlichen kulturellen Ausprägungen des Menschseins,
b) mit Bezug auf die verschiedenen Etappen des menschlichen Lebens und
c) mit Blick auf einen bedeutsamen philosophiegeschichtlichen Hintergrund.

a) Bei meinen ausgedehnten Vortrags- und Forschungsreisen, auch in andere Kulturkontinente, glaubte ich festzustellen, dass in *Europa* „Freiheit" primär als „individuelle Selbstbestimmung" verstanden wird: Man gibt sich gedanklich verschiedene Möglichkeiten des Handelns vor, entscheidet sich für eine und schließt die anderen aus; Freiheit hat so gewissermaßen „ihren Sitz im Kopf".

In *Afrika* aber wohnt sie mehr im „Herzen": Als wirklich „frei" gilt eine Handlung nur dann, wenn man sie „gern" vollbringt; man handelt weniger aus rationaler Distanz, sondern aus unmittelbarer Spontaneität.

Und nach *asiatischem* Verständnis ereignet sich allein dasjenige in wahrer Freiheit, was „wie von selbst" geschieht; das Individuum artikuliert sich als solches nicht in dem Maße wie in Europa, sondern ordnet sich ein in die umfassende Einheit des Geschehens.

Könnte es sein, dass die kulturspezifisch verschiedenen Akzente in der Auffassung von Freiheit geeignet sind, sich wie in einem „ontologischen Dreiklang" gegenseitig zu ergänzen, indem in europäischer Freiheitsmentalität das individuelle Sein der menschlichen Person aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus- und ihm gegenübertritt, im afro-asiatischen Kulturbereich hingegen die Einheit betont wird – afrikanisch aus dem unmittelbar erlebten Sein, asiatisch aber aus einem die Grenzen der Individualität transzendierenden Bewusstsein? Dabei ist zu sehen, dass die Kulturen längst aus ihren geographischen Ursprüngen herausgetreten sind und sich heute wie ein chemisches Gemisch generativer Elemente gegenseitig durchdringen.

b) Ähnlich wie in den gegensätzlichen kulturellen Ausprägungen des menschlichen Seins drei verschiedene ontologische Akzente am Wesen von „Freiheit" hervortreten, so auch in der *zeitlichen Folge der Lebensetappen*.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die freie Entscheidung nicht ein einzelnes und isolierbares, gewissermaßen „punktuelles" Ereignis darstellt, sondern einen gewissen „Zeitraum" beansprucht und sich nur in einem solchen aufbaut. Durch jede kleine Handlung disponiert oder „prä-determiniert" man sich schon für weitere gleichsinnige Handlungen, und am Ende ist die Gesamtgestalt meines Lebens das Ergebnis meiner freien Selbstbestimmung - wobei sich vielfach auch Entsprechungen zu den erwähnten kulturtypischen Unterschieden finden mögen.

In der ersten Lebensetappe, der *Kindheit,* erscheint der Modus der Freiheit vergleichsweise noch rational wenig differenziert; der Mensch handelt mehr unmittelbar

aus dem Herzen heraus. In der *Erwachsenenzeit* wäre die Aufgabe, die Entscheidungen ausdrücklicher mit Überlegung und in gedanklicher Distanz zu treffen, und im *Seniorenalter* stünde es an, sich in seinem Sein wieder ein-zufalten und im „Einsammeln der Ernte des Lebens" eine letzte und end-gültige Richtung zu gewinnen.

Aber bei diesen altersspezifischen „Modi der Freiheit" kann es sich nur um „sinnvolle Akzentunterschiede" handeln, die realiter in vielen Variationen und immer nur begrenzt vorzufinden sind, die aber doch als „Idealtypen" gewisse Orientierungslinien geben können.

c) Wie wohl spürbar wurde, steht bei dieser skizzenhaften Andeutung einer „Ontologie der Freiheit" eine bestimmte *philosophiegeschichtliche Auffassung* inspirierend im Hintergrund, nämlich ein *nicht dualistisches, sondern ganzheitliches Menschenbild*, das in der Heraushebung des *Seinsaktes* des Menschen wurzelt, wie bei *Thomas v. Aquin*.

Denn nach ihm ist das „Sein" des Menschen eine Tätigkeit, die alle seine Tätigkeiten, die körperlichen wie die seelisch-geistigen, umfasst und ihnen gemeinsam zugrunde liegt. Bei allem, was der Mensch sonst noch tut, wie denken, wollen und fühlen, oder laufen, ruhen und im biologischen Sinne wachsen, tut er im Grunde immer nur das eine, nämlich: „sein". Schon das Wort „sein" lässt sich gar nicht ins Passiv setzten; kein Seiendes kann „ge-seint" werden. So versteht Thomas das „Sein" als den einen sub-stantiellen Grund-akt jedes Seienden, zu dem sich die vielen anderen Akte ak-zidentell verhalten; der Seins-akt ist ihr Ursprung, entfaltet sich in ihnen und ist ihr Ziel. Z. B.: Der Mensch spricht, lacht, atmet, bewegt sich u. s. w., um dadurch und dabei in voll-kommenerer Weise zu *sein*.

In dieser Perspektive bedeutet die freie Entscheidung und Selbstbestimmung des Menschen den *vollendenden Vollzug seines Seinsaktes*.

Zusammenfassung

Im Anschluss an jüngste naturwissenschaftliche Erkenntnisse wird vielfach die Auffassung vertreten, die scheinbar freien Willensentscheidungen des Menschen seien in Wahrheit durch neurophysiologische Prozesse determiniert.

In philosophischer Auseinandersetzung suchte ich zu zeigen, dass hier eine Fehldeutung der Erfahrungsgegebenheiten vorliegt, welche aber die Herausforderung - und die Chance! - bedeutet, eine aktuelle „Ontologie der Freiheit" zu entwickeln.

Literaturhinweis

Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Gustav Siewerth, Düsseldorf 1954.

Heinrich Beck: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, 2. ergänzte Aufl. mit Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins, Frankfurt/M. u.a. 2001.

Heinrich Beck: Dialogik – Analogie – Trinität. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag, mit einer Einführung hsg. von Erwin Schadel, Frankfurt/M. u.a. 2009, vor allem: Kap.5: Freiheit und triadische Struktur des Seins, - im Ausgang von Erich Przywara, und Kap. 7: Der philosophische Begriff der 'Seele'. Seine Begründung und Diskussion in der europäischen Geistesgeschichte, bes. 212-218.

Philotheos **13** (2013) 84-91

Maksim Vasiljević
bishop of Western America, Faculty of Orthodox Theology, Univerity of Belgrade

On the Fear of Death

Theological and Pastoral Reflections

It is a privilege and great pleasure to have been invited to speak at the 2nd International Conference of the Ecumenical Patriarchate for Pastoral Health Care in Rhodes on the theme *"Care before the gates of death"*. I should like to express my thankfulness to the organizers and to congratulate those who have had the initiative to institute this conference. In a culture that both ignores death and is ignorant of its meaning, this conference proves to be very important. I was asked to speak on "the fear of death". This subject, as analyzed and spelled out by the organizers of the conference, includes problems such as *thanatophobia*, death anxiety, and concerns over mortality, all of which constitute a many-faceted subject. Please, allow me to deal with the theological and pastoral (and not the bioethical) aspects of this theme. I am grateful to Fr Stavros Kofinas who presented a clinical case study so that I can develop the topic both theologically and pastorally.

Introduction

Our age is enigmatic. In spite of its resemblance to other epochs and their behaviors, it is distinguished by a *condensed* mode of existence that navigates an ever-increasing velocity, stratification and deluge of information. This new way of life, which is both adopted by and imposed on us, accelerates us toward crisis of the paradigm of the culture of modernity, which no longer meets man's needs, despite all its high gloss accomplishments. The condensed quality of our culture in crisis alters how we perceive the constituent elements of human existence (love, freedom, fear, death, illness, etc) and our sense of both space and time. One aspect of this changing perception is the different way in which the anxiety of death, despite its raw, unaesthetic uniformity, is experienced. As much as death is an unavoidable fact, it is a vexing mystery too, open to different interpretations and experiences; as holiness it is *mysterium fascinandum et tremendum*. As a terror it creates *thanatophobia* in acute cases.

These various modes of perceiving the fear of death in our culture challenges the Church, which proclaims both the scariness of death—the last enemy—and Christ's victory over it (Christ's resurrection). The Church recognizes that *thanatophobia* is a fairly complex and *justified* phobia, since it is a fear of the single enemy–death. All humans, the God-man in Gethsemane included, were afraid of dying. Without any pretense, Christ hated the death and "never preaches acceptance of death", but rather, Pascha, which goes *beyond* death and fear, since there can be no reconciliation between life and death. On the other hand, death was trampled down. From a biological point of view, death opposes, contradicts and denies human beings' primary *eros* (desire) for existence and surviv-

al. It is clear that every generation and age has a similar *fear* of death as its chief feature; there is something constant, unchanging in this phenomenon. Truly, death defines us, and fear is its symptom. This *phobia* is actually the *ruler of history* (ἄρχων τῆς ἱστορίας). Yet, the fear of death is deeper than a mere psychological feeling, for death is above all an ontological fact. Its annihilating hand stretches out and threatens with nothingness our very being, inciting an irresolvable terror leading to a narcissism of death. Is it not the *death penalty* (the sentence of death upon a person by judicial process as a punishment for an offence), one of the most *effective* means in preventing people's criminal behavior and thus maintaining order in society (Although it does raise another question: how can the death penalty serve law when it completely eliminates both the purpose and subject of law: the human person?)? For fear has to do with punishment, and "whoever fears has not been perfected in love" (1 John 4:18).

Having said this, we must immediately add that, when considering the fear of death, the theoretical context must not be divorced from the *practical* aspect. Death is also a tragic practical problem, especially when related to illness. As Feuerbach puts it: "death is never a trick; nature doesn't play a comedy; instead, it's a tragic, colossal and unstoppable drama." Death, fear and illness are the three symptoms of our relation to nothingness. It is not by accident that both philosophers and some Christian ascetics elaborated on *memento mori*, μνήμη θανάτου. Death, always in conjunction with fear and illness, marks and shapes both our organism and our culture. So, all our fears and reflections on death accompany us as if an underlying musical motif, sometimes rising to a crescendo and sometimes quieter. "Μνήμη θανάτου" can be *unwillingly* (and culture *has* to deal with it) or *voluntary* (as in monasticism). Either way, Epicurus captures the unavoidableness of death when he describes it: "against all else it is possible to provide security, but as against death all of us mortals alike dwell in an unfortified city" (*Fragment*, § 31). Although an undetermined and undefinable being, man is clothed in "garments of skins" (δερμάτινοι χιτῶνες, the coats of skins). And his body is the *locus* of this conflict. St Paul fearfully asks, "O wretched man that I am! who shall deliver me from the body of this death?" (Rom 7, 24). We have an impression that our body is "a fortified city" protecting our "self" from any intrusion, but eventually we realize that we use it to protect our "self" from rays of Truth to which even death is subordinate.

It is precisely at this point that our theme acquires decisive significance. Because, the subject "fear of death" is indeed multifaceted. Theologically, there is a great misunderstanding of the "fear", which is often propagated in liturgical texts and homilies. On an existential—emotional—level, this fear is very real. At the same time, the Church propagates the incarnated love of God—which transfigures life—and, thereby, "beautifies" death liturgically through praise of Christ's resurrection. How can one reconcile these two approaches?

In this presentaton I will expand on the theological perspective of the fear of death. This fear is related to the inability to experience the existential meaning of death, very often due to trauma. Our most basic problem is not death itself but rather an erroneous theological criterion (a false belief), which looks at death from an ethical and emotional point of view, not as an ontological threat. I want to present a view of this theme both from a biological-cultural perspective and from an ecclesial-resurrectional perspective. Let us consider both.

Fear of death as a biological fact

I would not be so bold as to venture into the fields of expertise of some of you who honor me with your attention, either as medical doctors or biologists. But I will allow myself a few comments.

Death is deeply connected with our nature (i.e. with the *mode of fallen nature*) and it is not a laughing matter. As the contemporary biologist William Clark observes:

> Human beings, uniquely among all living creatures on this earth, know that one day they will die. It is a painful knowledge. We have spent most of our history as a knowing species devising belief systems that help us either accept or deny that single fact. No human culture ignores it. It colors our experience as individuals, and often influences our collective actions. Death is a subject that simultaneously terrifies us and fascinates us. Understanding that terror and fascination is an important part of human psychology.

It is, therefore, evident that existence is permanently threatened by *death* (nothingness) and is constantly limited by it. Biology assures us (in this case coinciding with patristic thought) that, according to nature, every being is born as "dying," meaning that one begins to die biologically from the moment of conception and birth. The whole created world is dying while it exists and exists while it is dying; the life of the world, as well as our own lives, does not embody "true life." Life is, in fact, a "process of being" on the ultimate straight line of the fall, which permanently comes closer and inevitably ends in death, which is genetically transmitted. The aphoristic *death is inherited through birth* points us toward the realization that the death of every being begins with the initial death of just a few cells. All this allowed Montaigne to exclaim: "If you do not know how to die, don't worry; nature herself will teach you in the proper time; she will discharge that work for you; don't trouble yourself."

If death is natural even at the very inception of life, from whence comes the fear of death? Or, perhaps it is natural to fear death? Is it *natural* to die? If it is, as many assert, why be affraid? How can we understand our nature and is there somehing like a "fallen" nature? 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 ("your creative command was the beginning and hypostasis of my being"), and to thus transcend death and corruption inherent in the nature of the world. His subsequent rejection of this invitation represents the "Fall." After the "Fall", all life within creation has a tendency to avoid death, especially man, who bears the consequences because, as the only free personal being within creation, he in every way, desperately, tries to avoid death, but finally he gives way and succumbs. Wherein lies his failure? It is exactly in his continuous *battle to win life by avoiding death*. He does this by affirming himself as a *self-determinate* and *self-sufficient* entity. The more he attaches himself to life, especially to his individual life, so much more it is confirmed that death is truly inevitable.

However, it is not natural for a person or "ego" to consider life as an *object* to possess or grasp in order to forestall death. In trying to surpass death by loving himself and grasping hold of life, he survives by ignoring others whom he regards as potential enemies or rivals for his freedom. Self-love, in other words, contains the seed of corruption.

Fear of death as a theological fact and "the last enemy"

There is an alternative possibility to viewing man simply as a biological organism. Suspended between *eros* and *thanatos*, man can be measured not only by the world through biochemistry but also with God through his *ecstatic* freedom. The world offers objectivity as a shelter but it, instead, leads him to death, whereas eros for God is not easily quenched. Because, through the *individualistic* way of dealing with the world, this same *eros* when directed to the world consumes man, leading to death. Wherefore, fear and anxiety. When our tissue and organs betray us and we begin to loose the features that make us human beings, how can one believe, preserve faith? "How we gave in to corruption, and became partners with death?"

Now, man is not simply a biological-mortal being ("being-toward-death" in the Heideggerian sense), although mechanistic neurology and determining biochemistry reduces us to a complex system of capacities and links that make us ressemble a dying machine. Illnesses affect persons, God's creation, but they do not tarnish the icon within nature. It is time to cease to look at man as "spiritual" being and to view him as a *theo-bio-cultural* being. This means that we must allow for a transcendent impetus within man that enables him to overcome the fear of death and decide whether he will live in accordance with nature or with God. Whether healthy or ill, man is aware that the choice *with nature* can destroy him with an amoral-uragan power of *thanatos*. The same erotic power is able to "resurrect" him if he exercises his free will to conquer his "self", to mortify his selfish will. If this erotic power (desire for life) is not "incensed" by humility, it is deprived of the grace and dies, generally after a period of panic, fear, and anxiety. Phenomenologically, man experiences a real conflict between biology, theology and culture. In order to be holistic, health must be three-dimensional: bio-theo-cultural.

The theological emphasis of the *bio-theo-cultural* concept of death is developed in the East under the influence of the Greek Church Fathers. In this theology, θάνατος, "death" is seen as a personification of nothingness. However, in the Church Tradition the notion of death was interpreted in most various ways, images and metaphors. Some of the hymnographers tried to "contextualize" death, often *euphemizing* it, giving it a certain "meaning". But they never allowed death to entail (in itself) "being" or existence. St Paul considers death "ultimate enemy" (ἔσχατος ἐχθρός), because he speaks from an ontological perspective and from the prism of the Resurrection. Some of the latter Fathers "soften" и "beautify" death. From a non-resurrectional perspective, there are many interpretations, but Christians should never give up their Paulinian indignation over death, in spite of its later neoplatonic relativizations. Death is, according to Florovsky, a "painful metaphysical catastrophe". As Elder Sophronios used to teach, "Death is not a 'friend' to be embraced". The principal threat for a Christian is not the apocalyptic end of the world but gradual, cumulative decay and dying.

It is inconceivable for the Church to neglect its principles or beliefs concerning the unacceptability of death through the dogma of Resurrection. Iconographical representations of the Last Judgment never have the characteristic of fear. The Church is a place of freedom and love that casts out every fear.

Fear of death as psychological-religious fact

The dominant concept of death in the current speculations in our Western culture, including even modern Orthodoxy, presupposes the idea of life as an *individual possession*. Is

it not said that *we all die alone*? Consequently, one speaks about various fears of death: the fear of physical death, the "religious" fear of eternal separation from God and, equally important, separation from our beloved ones. In all these aspects the focus is, therefore, on an *individualistic* rather than a personalistic view of the life, in accordance with what we described earlier. So, it is not unjustified to seek for the roots of this fear in the reality of the "self".

This is precisely what gives rise to the following fundamental problem. Is the Church a religion? Is She here to meet man's individualistic (romantic, aesthetic, utopian) needs? Or does She represent the gathering at the banquet of life where we partake of the food necessary for *true* existence, the Paschal mystery of Christ?

Religion cultivates the ability of an *individuum* to set boundaries around oneself, thereby affirming oneself or "ego" and thus remaining in death. On the contrary, "we know we have passed from death to life, because we love our brothers. Anyone who does not love remains in death" (1 John 3:14). An ecclesial hypostasis (person) exercises his/her freedom in the ability to "come forward," to overcome boundaries, to take part with others in community, and finally to confirm one's existence and one's own otherness *through someone else*, "our brothers".

Fear of death as cultural (contextual) fact

Modernity is not aware of the fact that if we want to treat death in a decisive way, we have to escape from the category of the individual and enter into the realm of personhood.

Linked to this is the line of thought, which arises out of the tendency to undervalue death, is society's ignorance of death. So, against the fear of death, our culture produced a set of logical arguments undervaluing both fear and death, recalling how Epicurus dealt with this question: "Death, the most awful of evils, is nothing to us, since when we are, death is absent, and, when death is present, we are not any more. It is nothing, then, either to the living or to the dead (…)." A Serbian film director, Emir Kusturica, recently wrote a novel with the Huxleyan title "Death is an untested rumor (hearsay)". Also, Steve Jobs stated: "Death is a useful but purely intellectual concept." He also said:

> "No one wants to die. Even people who want to go to heaven don't want to die to get there. And yet death is the destination we all share. No one has ever escaped it. And that is as it should be, because Death is very likely the single best invention of Life. It is Life's change agent. It clears out the old to make way for the new. Right now the new is you, but someday not too long from now, you will gradually become the old and be cleared away. Sorry to be so dramatic, but it is quite true."

The response to the fear of death: Christology of the Resurrection

The Resurrection is the only key to the problem of death, for only the Resurrection satisfies the thirst for eternity, removes the fear of death, and pacifies the longing to overcome corruption and death, which are innate to createdness. God did not come to merely participate in man's suffering but to abolish death, to destroy it (cf. the church service of the Resurrection). In Christ's triumph over death, the annihilating touch of death is annihilated, vanquished in the instant that the Creator of Life descends to Hell to burst its bonds. It is paradoxical but true that "*life has sprung up from the grave*". The goal of the Incarnation is the abolishment of death and the eternal life of creation. There is no death where He reigns, and so there is no compromise between God and

death. This ontology of love leading to communion justifies the centrality of the Resurrection in the economy of salvation.

There was no salvation from death for man and the creation without God Himself intervening and taking upon Himself the destiny of the world. The Lord, as the incarnate Love of God, did nothing else apart from taking upon Himself *our* death. The life that God gives us in Christ is the life that passes from the death of Christ Himself; it is not an easy life and cannot be gained without *kenosis* and the experience of death.

It is a common *topos* for the Fathers of the Church, who were concerned with these questions, that the root of the fear of death lies in the concept of man as individual because, for them, individualism is intimately linked to death. In this perspective, Christians have only one "holy war" with the ultimate enemy (cf 1Cor.15:26), a sacred battle for their personal resurrection and the resurrection of their fellow humans. Only this existential meaning of the Resurrection changes our perspective on death, for *by accepting death we demonstrate not only freedom but also love*, just as Christ "παραδόξως διά θανάτου πείθων τούς ἐραστάς διαβῆναι πρός τόν ποθούμενον".

How would we have been able to live in the state of our sins if another had not mortified the body of our death—our sins—on the Cross? There is a great truth regarding this topic: For life to begin and to become our reality, death—at least for some—must precede. Only after passing through death do we acquire life.

This resurrectional experience poses several concrete consequences in the life of the Church. It has inspired the Church, for example, to develop its *baptismal* practice (dying and resurrecting into Christ, "put into Christ"), spiritual fatherhood (who die for their children), monasticism ("second baptism" and dying for the world), the Eucharistic transfiguration of the world, which includes such matters as the overcoming of death—not of "spiritual" but of *physical* death—and the insistence on the *conversion of the human individual into a true person* living in the image of the Holy Trinity.

Conclusions: Fear of death in the Ecclesial experience

In the mystery of the Eucharist, the Church preserves the only place where a personal *relationship* with any "other", even with the "deceased other", is maintained and preserved despite death's efforts to disrupt it. In the Church, we are taught that we exist because of the other's "benefactions seen and unseen", because others sacrificed themselves for us, first among whom is the Lord Himself. It is in this network of relationships that we admit that whatever true life we have and are able to receive is owed to the death or sacrifice of others. The Church is the locus where we willingly "drop off the hooks" and die (today people often fear hospitals and doctors more than they fear dying).

Now it should become evident that here we do not compare the Orthodox approach with other religious, philosophical or medical views. Because, the Church *is* the solution to the problem of death. *She* is the victory over death and she has no intention to "tame death." Sadly, contemporary Christians overlook the Church as the place of life where, with Christ and the grace of Spirit, death is conquered and new life begins. Fr. Vasileios Gontikakis says, "After passing through death, all things have a different mode of existence." How is this "new life" possible?

1. In the image of the crucified Christ who "receives the sins of the world" (John 1:29), the Church also receives the tragic and sinful experiences and failures of man, for she is the Body of the Crucified Lord. In order to save the world, the Church must pass

through the reality of death as St. Paul says: "death takes place within us (the Apostles) so that life can begin inside you (i.e., the Corinthians and members of the Church)". (2 Corinth. 4:6-12). This is what the *real* saints do. Without this identification with the tragic destiny of the world, there is no salvation of the world.

2. The great truth that modern ignominous treatments ignore is that fear of death is conquered by taking upon oneself the death of others so that they might live. To live truly means to die and then live. Fearless with regard to death are those who die *daily* by sacrificing for others. If they do not die, everlasting life cannot be born in their beloved ones (for example, spiritual children). The Lord says that if the grain of wheat does not fall to the earth and dies, it cannot bring forth fruit. However, *when it falls to the earth and dies, then the fruit that it brings is hundredfold*. (John 12:24). The logic of the Lord is completely "anti-contextual" and leads to the final victory over every fear: "*He that loves his life shall lose it; and he that hates his life in this world shall keep it unto life eternal*" (John 12:25).

3. Anxiety over death indicates that we are those who seek life without willing to first experience death. As one contemporary theologian puts it, "there will always exist those in every generation who will die for us; there will always exist those who will love us more than we love them, and there will always exist those who will sacrifice themselves for us." The reason for this is because death can be vanished only by something that is equivalent to it, i.e., with love which is "strong as death".

4. This is the mystery of "the power in weakness is shown perfect", but the weakness is not power per se. It is manifest as power only when man accepts his mortality as a "leaven" for the grace of the Resurrection, as a field of the encounter of his freedom with the Love which brought us into being. Because the saints, exactly like Christ, took upon themselves the death of others so that the others might live. This is a reality that applies to all [especially those who have the gift of a spiritual father].

5. The direction of life after the "fall", in fact, has ended up as the individualism where each *individuum* attains its autonomy and self-sufficiency in the most negative way. To be a person in an individualistic way of life, means to be independent and self-sufficient; it means not to be *interdependent* except in matters of social, or collective interests. This tragic state cannot be changed unless one dies as *individuum* and resurrects as a person through *the death of his selfishness*. As Metropolitan John of Pergamon says in one of his homilies, "death conquers us and we are not able to surpass it because we try to surpass it by loving ourselves and putting all of our efforts into grasping hold of life, so that we survive by ignoring others. The reverse, then, is that which will give life to others. To efface your selfishness (i.e. the love for yourself) is a death. It is the *death of my self*. If I do not mortify my selfish self (which is equal to my death), you will not be able to exist; for the other to exist presupposes the death of ourselves for the other".

6. However, mortification of our self via asceticism without *love* can be demonic because, love demands *ekstasis* from the demands of nature. St John exclaims: "We know we have passed from death to life, because we love our brothers. Anyone who does not love remains in death" (1 John 3:14). So we arrive to the crucial point where only true love dismasks the taboos and camouflages of nature, crisscrossed with malign, threatening, uncontrollable forces. Unless our death comes from love for the other, it does not fulfill its destiny.

7. In the language of the Church "to live" means to be ἑτοιμοθάνατος (ready to die); or rather "just born" (ἀρτιγέννητος) and "ready to die" (ἑτοιμοθάνατος). When we are ready to say to ourselves "we are to blame," it means that we mortify our selfish will and take upon ourselves the death of the other. "Anyone who does not love remains in death" (1 John 3:14)

8. Only this way we can understand the Lord's words: "It is to *your advantage* that I go away, for if I do not go away, the Comforter will not come to you." (John 16:7). Likewise, and paradoxically, if our beloved one does not leave we will not find true comfort. If we do not leave others, they will not be comforted. This is the mystery of our humble "hiding," which is advantageous, both for our freedom and for the freedom of our beloved ones: so that it can be tested, tempted and proved. That is the "freedom of absence" that only the Holy Spirit, the Spirit of communion, bestows on those who love.

Thus far we have highlighted what we might call the "*ascetic*" aspect of fear of death, i.e. the struggle of man to liberate himself from "self-referentiality" through his relationships with others. But we also emphasized that, through his relationships, man emerges as a Eucharistic being, which sees other members as unique, unrepeatable, and irreplaceable persons. A Eucharist that offers only "forgiveness of sins" and not also "life eternal" is not an Orthodox Eucharist.

It is out of the Eucharistic perspective that St John the Theologian proclaims: "We know we have passed from death to life, because we love our brothers. Anyone who does not love remains in death" (1 John 3:14). Sanctity cannot exist outside of the "other" because the other serves as the "terminal" or "reference" of holiness. The "other," at the same time, is also the "cause" of my holiness and not a "threat" to it. By cultivating such ethos of free love inside us, we also become prepared, at least to some degree, to die so others may live: "I am whom you seek, leave the others to go free" (John 18:6-8).

Only a person who confesses the words "For me, Your creative command is both cause and hypostasis" (ἀρχή μοι καὶ ὑπόστασις, τὸ πλαστουργόν σου γέγονε πρόσταγμα) has overcome the fear of death. That person has buried the seed of his/her existence and from it a joy has grown able to conquer the death.

Philotheos **13** (2013) 92-97

Bogoljub Šijaković
Faculty of Orthodox Theology, Univerity of Belgrade

Homo patiens: *Philosophy as Wisdom from Suffering*

1.

The modern life-world (*Lebenswelt*) is characterized by both the pressure to abandon the life-giving truth and by the manipulation that leads to the loss of valuable landmarks, and consequently to the disappearance of every existential foothold. The way reality is experienced today is characterized by a discrepancy between *ontology* (the real life of real people) and *semantics* (the establishing of meaning in the field of power), which in turn poses the question whether we have an experience of reality at all and, moreover, are we in need of reality any longer? Oppressed by manipulations of power in the sphere of discourse and entangled in the interests in which they have no say, people no longer say what they really mean (and that is even advised as being prudent) and, in addition to it all, they at all costs refrain from revealing what they do mean while conveying what they don't. The human mind gets entangled in endless interpretations and (de)contextualizations and in an unmanageable world of information and illusive knowledge. These are daily resources of ideas for many lucrative but vain theoretical "strategies" that produce and sell to the modern man the illusion that a static truth is fictitious, that "logocentrism" is an illness in the tradition of the mind, and that solid values are unacceptable. Man is encouraged to be proud of his inability to answer the question of truth, and of his inability to affirm values. It is as if virtue should become stigma.

We know that the genuine philosophical effort is the one to organize the whole of life in accordance with the truth. But, today "truth" has become the possession of the powerful, for it participates itself in the production of power itself. Beside traditional *theoretical responsibility*, which the Greek philosophers understood as the duty to confirm one's own claims by proof, and to give reasons for them (λόγον διδόναι, cf. *rationem reddere*), what we need today, and more and more so, is a *critical responsibility* as a personal aspect of our existence, a dynamic one in the life-world, as well as a dialogical one within the community of the people. Philosophical attitudes no longer oblige us to have an attitude toward life, as was once understood by ancient Greek philosophers, and as was affirmed by the followers of Christ also through their self-sacrificial witness. We have even reached the obvious discrepancy between the teachings of the faith and the practice of faith. We should really strive to enable philosophy and theology to cease being some kind of expert and specialized knowledge and to become a therapeutic art by means of which people should become able to heal their wounds and the illnesses of modern civilization – or at least to cure us from amnesia. Even if we were to procure sat-

isfying answers to the questions of life, which would be purely theoretical, that would not only be insufficient but insulting at times as well. Namely, it is immoral to scholastically expound and elaborate upon the all-present meaningless and the inexplicable human suffering.

That people do suffer remains a fact. Suffering is disturbingly evident, and we defend ourselves from the latter by practicing indifference. Does suffering bear any meaning in itself? Is the question of the meaning of suffering a therapeutic question? Namely, is the pain of suffering relieved in any measure if we assure ourselves that our suffering is meaningful? Or, does that meaning remain unattainable? Can we prepare ourselves for suffering? Is suffering itself preparing us for something? Namely, does suffering itself carry a pedagogical sense? And, does the experience of suffering guide us to wisdom? Is suffering in any way connected to justice? These are universal questions, and primarily so for the fact that suffering itself, as the critical moment in life, possesses a universalism itself.

2.

For the ancient Greek world, the context of contemplating suffering was cosmology, according to which the divinities of cosmic Justice (Δίκη) and Necessity (Ἀνάγκη) were responsible for a cosmos/world order in which everything was to happen justifiably and necessarily in accordance with its destiny. The divinely given destiny is often opposed to human attempts at self-determination. But man, if he is wise enough, can avoid suffering. And, if he still, by his own fault, does get into trouble, it is suffering that can then teach him a lesson. Cosmic governance of the divine powers (whether just or capricious, it does remain the objective reality) does not free man from his own responsibility or from becoming aware of his own guilt (which is the subjective reality), the painful consequences of which he has to endure. The fate of man's mortal nature, his mortal destiny (μόρος), forces this unfortunate being into all kinds of misdeeds, of which Homer says the following:

> ὦ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται:
> ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ᾽ ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
> σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε᾽ ἔχουσιν…"
> Look you now, how ready mortals are to blame the gods.
> It is from us, they say, that evils come,
> but they even of themselves, through their own blind folly,
> have sorrows beyond that which is ordained."[1]

The ancient Greek tragedians are unsurpassed in their description of the tragic irreconcilability between man's transgressive overstepping of the set boundary (ὕβρις) and his envy of divinity (φθόνος). Then, the wisdom would be to avoid the *hybris* (insolence, unruliness, arrogance, haughtiness, wantonness, crime) and to act in due time according to the laws of the ruling justice. Whoever does not do so, becomes forced to bear suffering that nevertheless allows him to gain knowledge and prudence: suffering is instructive.

---

[1] Homer, *The Odyssey*, I 32-34, tr. A. T. Murray, Cambridge, MA.: Harvard University Press, London: William Heinemann 1919.

In order to learn a lot, Homer's Odysseus has suffered a lot (πολλὰ … πάθεν ἄλγεα).[2] Through suffering even the inexperienced and immature one gains knowledge (παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω), as Hesiod states.[3] That suffering is to be credited for prudence, Aeschylus takes as self-evident: Zeus showed to the mortals the way their prudence should follow (τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα) and he established it with the power of law that wisdom (prudence, knowledge) would be obtained through suffering (τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν)[4]; also, the goddess of Justice allots to those who suffer wisdom, learning, and knowledge (Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει)[5]. Aeschylus also knows how to provide encouraging advice: "Be brave: for suffering at its peak does not last long" (Θάρσει· πόνου γὰρ τἄκρον οὐκ ἔχει χρόνον).[6]

This conviction that suffering is instructive is present in the Roman authors as well. Cicero formulates it along the lines of the archaic myth-making view of memory as the most important form of knowledge: "He who is complacent forgets (*Cui placet obliviscitur*), yet he who remembers suffers (*cui dolet meminit*)."[7] That through suffering one gains experience, Ovid says as well: "the pain itself made me eloquent" (*dolor ipse disertum fecerat*).[8]

Hence suffering, even as deserved punishment, bears a didactic meaning. Apart from expressing man's standing in the cosmos, suffering also purposefully leads to knowledge and wisdom.

3.

In the Jewish tradition the meaning of suffering is primarily related to salvation. The way to God leads through suffering, and voluntary suffering is a service to God and a proof of love for God, and hence the suffering of the just martyrs (i.e. the suffering of the innocent as the suffering of the chosen) has a salvific character (cf. the *Books of Maccabees*). If suffering is preceded by a man's sin, then the suffering is causally taken to be the punishment of God's judgment which is to prompt man to consciously reexamine himself and to better himself: that is, to transform himself. However, in the *Old Testament* the causal relationship between guilt and suffering, or suffering and justice becomes problematic, and this open problem cannot be solved by human reasoning (cf. the *Book of Job*). Namely, it would lead us to the question of God's justice (theodicy) and the question we ought to to address, in fact, is the question of the justice of man (anthropodicy).

Something new, entirely novel is Christ, Who gives us a universal experience of suffering and love. Christ's suffering is not only the highest expression of Christ's love for mankind (*1Jn*. 3:16 and 4:8-10), but the central event of the history of sal-

---

[2] *The Odyssey*, I 3-4:
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν
"Many were the men whose cities he saw and whose mind he learned,
aye, and many the woes he suffered in his heart upon the sea."

[3] Hesiod, *Works and Days* 218.

[4] Aeschylus, *Agamemnon* I 176-178.

[5] Aeschylus, *Agamemnon* I 250-251.

[6] Aeschylus, frag. 190.

[7] Cicero, *Pro Murena* 20.

[8] Ovid, *Metamorphoses* XIII 228-229.

vation as well. Christ's suffering, namely, and also his death on the Cross, have a redemptive and salvific importance for man since Christ's sacrifice has an interceding character.[9] Also, Christ's sacrifice, his sufferings, and the passion (*passio Christi*) are not a matter of an unfortunate event or of a misfortune; rather, this *cession* to the mercy of men by God himself ("Delivered into the hands of men", παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, *Mk* 9:31) represents the voluntary passivity (*passivitas*) that motivates an active following (in suffering for the sake of Christ). To do nothing in order to avoid pain, to cede oneself to suffering – does not at all imply that suffering has a meaning in itself (for suffering is in itself both meaningless and purposeless). Rather, this state of enduring, that is to be undergone for it is the will of God and God's Providence, acquires its meaning from the perspective of eschatology. Thus suffering is not an undesirable coincidence but a moment of the fullness of life, and its meaning comes from the intent of salvation and from God's plan in history. Therefore the Apostle Paul says (*Col*. 1:24): "Now I rejoice in my sufferings (χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν) for your sake, and in my flesh I complete what is lacking in Christ's afflictions for the sake of his body, that is, the Church." We need Christ's sufferings in order to be saved, and our "complementary" suffering is synergetic in the same way: it is sympathetic i.e. co-suffering, and grace-imbued if it is the suffering of a just man (*1Pet*. 2:19): "For that is grace (χάρις), if one, mindful of God, endures pain while suffering unjustly (πάσχων ἀδίκως)."

The Christian ontology of pain and suffering has, therefore, the meaning of an ideal of life that man is called to practice (*Mk*. 8:34: "If any man would come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me," and Christians, as children of God, truly are "fellow heirs of Christ (συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ), provided we suffer with him in order that we may also be glorified with him (εἴπερ συνπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν)" (*Rom*. 8:17). Hence the reverence of martyrs for they are similar to Christ. Following in sufferings and passions is not, therefore, mimetic (imitative) in a psychological sense. Rather, participation in Suffering has an ontological (salvific) meaning and it also acquires an epistemic value (*Phil*. 3:10), "that I may know (γνῶναι) him and the power of his resurrection, and may share his sufferings (κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ), becoming like him in his death (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ)…" Suffering enables knowledge.

However, God cannot be identified with passion, suffering, and death regardless of the fact that Christology has allocated suffering to the human nature of Christ. As the one free from passions (ἀπαθής – "dispassionate"), Christ is the paradigm of Christian existence; to Him belong "dispassion" and "impassibility" (*impassibilitas*). Still, on our part, we follow his real historical suffering, which has a meta-historical meaning, even his physical pain which has a meta-physical meaning. Therefore, as Christians, we need to abandon "apathy" as the inability or lack of readiness to experience suffering, and we have to oppose the ignorant indifference taken as conditioned taming and adaptation to bizarre and unacceptable "reality". The capacity for suffering is a hermeneutical precondition for understanding reality.

[9] I have elaborated on this further in "On Sacrifice and Memory" (2000), in: B. Šijaković, *The Presence of Transcendence*, Los Angeles: Sebastian Press 2013 (in print).

4.

Augustine introduces the problem of suffering into the realm of ethics: since God is not the creator of evil (*non esse Deum auctorem mali*), but evil is begotten due to man's abuse of his free will, then suffering is in fact a consequence of man's sin and personal guilt for the evil done, and since the original (ancestral) sin is hereditary – we are not to doubt the meaningfulness of human suffering; evil is an ethical and anthropological phenomenon, whether it is a moral evil – the evil a man does (*malum quod homo facit*) and that which is sin (*peccatum*), or be it a physical evil – the evil a man suffers (*quod patitur*) and which is the punishment for sin (*poena peccati*).[10] However, contrary to Augustine's claim, sin is a personal act of a particular person and not the hereditary guilt or the sin of nature, and we do not participate in Adam's sin but in his mortal nature (which is the consequence of his personal sin). Sin and suffering, therefore, have no guaranteed causal relationship. Namely, suffering cannot be reduced to sin and punishment (cf. *Jn*. 9: 1-7, *Lk*. 13: 1-5).

Relying on the Old Testament and on the Augustinian conception, medieval thought interprets suffering as a pedagogical instrument that God uses to correct man (*correctio*) or to test him (*probatio*). In that case suffering is justified in a general meaningful set of events (it has objectivity) and cannot lead to doubt but rather points to the path to salvation, and so man becomes encouraged to believe that sorrow (*tristitia*) and despair (*acedia* from ἀκήδεια) are groundless, while the subjective experience of suffering in fact represents our attitude toward value. This justification of suffering leads, in the late Middle Ages, to a passion toward suffering in which the focus on Christ's passion and remembrance of the suffering (*memoria passionis Christi*) was to break the hardness of heart and to ignite the flame of love (*ignis charitatis*).

Suffering, however, cannot be justified – and the same applies to evil – by any pedagogy or utilitarian pragmatics of living. Suffering is simply a usurpation and absurdity, and its justification can thus indeed be understood as "the source of all immorality" as Emmanuel Levinas (1906-1995) said[11]. The search for the causes of suffering in God, regardless of its motivation, Dorothee Sölle (1929-2003) called "theological sadism": every attempt to see suffering as directly or indirectly caused by God is in danger of viewing God sadistically.[12] Our need to explain suffering – and to explain by suffering – is an altogether different thing. F. W. J. Schelling (1775-1854) understood the suffering of God as a model for the interpretation of history: without a God who suffers humanly the whole of history remains inconceivable. Theodor W. Adorno (1903-1969), in his *Negative Dialectics* (*Negative Dialektik*, 1966), stresses: the general in history should be defined solely as "the absolute suffering". Therefore, the distinction should be made between interpretative attempts to provide evil and suffering with a metaphysical purpose on the one hand, and the interpretative potential of the phenomenon of suffering in order to understand and interpret the human life-world (*Lebenswelt*) and history on the other.

---

[10] Cf. my text "On the Nature of Evil" (1999), in: B. Šijaković, *The Presence of Transcendence*, Los Angeles: Sebastian Press 2013 (in print).

[11] Emmanuel Levinas, *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, London and New York: Continuum 2006, p. 85 (*Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Bernard Grasset 1991).

[12] Dorothee Solle, *Leiden*, Stuttgart: Kreuz ^{2}1973, p. 37.

5.

Is philosophy, or theology, capable of guaranteeing wisdom? Does wisdom come from ridding ourselves from suffering? Neither science nor medicine have found an answer to the question of the meaning of suffering, but they have invented aids that help us reduce it. At the same time, they prompted an ideal of life that consists of the illusion that man can and should remove every suffering and pain. Reality is very different, however. The fact that evil and suffering are effected and produced intentionally by reason, which became political and separated from all ethics, is the distinctive mark of the twentieth century. And it seems that this fact will remain true. What then does human wisdom consist of?

From its very beginnings philosophy is dedicated to wisdom, to which inseparably belongs ethos as the manner of man's moral and legal existence within a community. In the spirit of this tradition René Descartes (1596-1650) thinks that philosophy is the striving for wisdom, and that the peak and crown of the whole of philosophy and of the whole of knowledge is the highest and the most perfect moral, which is the last stage of wisdom itself. As Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) continues, wisdom is the knowledge of bliss since it teaches us how to reach bliss. And "we by our sufferings learn to prize our bliss" says John Dryden (1631-1700), an English poet.[13] Nor is Immanuel Kant (1724-1804) absent from this discussion: "Moral self-knowledge … is the beginning of all human wisdom" ("Das moralische Selbsterkenntnis … ist aller menschlicher Weisheit Anfang").[14] What then happens to human wisdom if the human mind has lost its moral characteristic?

The Socratic insight that God is the only wise one (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι)[15] and the Christian faith in God who is Wisdom (Σοφία) and Who suffers for man – provide us with the possibility to be touched and illuminated by divine Wisdom while entering into communion with God through human suffering. The latter should teach us one especially important history of suffering and wisdom. Namely, Christ's passion and suffering for man provide us with a new history – History born of suffering, as well as with a wisdom born of suffering. What we have before us is a vitally important possibility to understand life and human history from the perspective of suffering, to view life and history through the eyes of the Victim/Sacrifice, to open the perspective of understanding that Power wants to annul. Both suffering and sacrifice should become the basis of an anthropology that could in turn provide the basis for a new political philosophy. Otherwise, wherein lies wisdom? And to what purpose philosophy?

---

[13] John Dryden, *Astræa Redux* (1660), 1.210.

[14] Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797, § 14 (Akademie-Ausgabe VI 441).

[15] Plato, *Apologia* 23ab.

Philotheos **13** (2013) 98-108

Юлия Сергеевна Обидина
Марийский государственный университет

Учение о метемпсихозе в мистических культах древней Греции

The doctrine of metempsychosis not only played an important role in the formation of a rational concept of immortality in ancient times, but also had an impact on the formation of Christian ideas about the afterlife. The main feature of the concepts of metempsychosis in the ancient Greek world view was to give them the moral and ethical character. First it was clearly expressed in the mystery cults of ancient Greece.

Keywords: immortality of the soul, mystery cults, metempsychosis

Учение о метемпсихозе сыграло не только важную роль в формировании рациональной концепции бессмертия в античности, но и оказало влияние на складывание христианских представлений о посмертии. Главной особенностью представлений о переселении душ в древнегреческом мировоззрении стало придание им морально-этического характера. Впервые это было четко выражено в мистических культах Древней Греции.

Ключевые слова: бессмертие души, мистические культы, переселение душ

Учение о переселении душ (метемпсихозе) оценивалось исследователями с различных позиций. Не ставя своей задачей дать их полное рассмотрение, приведем здесь лишь некоторые из них. А.Ф. Лосев считал, что учение о периодическом переселении и воплощении душ является доказательством отсутствия личности как индивидуальной и никогда неповторимой личной жизни и судьбы[1]. П. Милославский[2], автор классического труда «Древнее языческое учение о странствии и переселении душ и его следы в первые века христианства» отмечал, что универсальный фактор этого учения нельзя объяснить только психологическими причинами, исходя из общих условий человеческого развития. И. Чистович видел в учении о душепереселении у греков традиционный характер[3]. А. Кураев рассматривает идею переселения душ как частнокультурное явление и доказывает ее отсутствие в раннехристианской культуре, ссылаясь на свидетельства отцов церкви и раннехристианских авторов[4]. М.П. Нильссон подчеркивал, что учение о душепереселении является продуктом «чистой логики»[5]. С. Рейнак отмечал, что представление о метемпси-

[1] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии; сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 87.

[2] Милославский П. Древнее языческое учение о странствии и переселении душ и его следы в первые века христианства. – Казань: в типографии Императорского ун-та, 1873. С. 195-199.

[3] Чистович И. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. – СПб.: Б.и., 1871. – С. 85.

[4] Кураев А. Раннее христианство и переселение душ. – М.: Б.и., 1998.

[5] Нильссон М.П. греческая народная религия; пер. с англ. – СПб.: Алетейя, 1998.

хозе, существовало в Греции, как и в Индии, в виде народного верования; оно получило свое мистическое и поэтическое выражение в орфизме, а философское – у пифагорейцев[6]. По мнению Р. Доддза, «идея реинкарнации давала возможность более удовлетворительного разрешения позднее-архаической проблемы божественной справедливости, чем это позволяла сделать концепция наследственной вины или посмертного наказания в загробном мире»[7]. Ф. Клеве[8] доктрину переселения душ соотносит с астрономическими наблюдениями пифагорейцев, не рассматривая ее связь с орфическими представлениями. Другими словами, определенной согласованности в данном вопросе у исследователей нет, хотя никто из них не отрицает, что учение о метемпсихозе сыграло важную роль и в духовной культуре, и в мировоззрении древних греков.

Прежде чем говорить об идее метемпсихоза у древних греков с высоты века XXI, следует подвести под нее некоторые теоретические основания. По мнению Т.Н. Прокудиной, в концепцию бессмертия души входят две идеи: переселение душ (Пифагор, Платон и другие) и загробная жизнь (христианство (в некоторой части), ислам, иудаизм)»[9]. Переселение душ (греч. – метемпсихоз, лат. – реинкарнация), по определению П. Милославского - это продолжительное странствие души, отпавшей от Мировой души вследствие потери божественной чистоты и простоты. Цель странствия - освобождение от чувственно-материальных уз и возвращение в изначальное божественное состояние[10]. Эта концепция бессмертия, с точки зрения Т.Н. Прокудиной, «дает ясное представление о том, что только душа может быть бессмертной; достижение бессмертия зависит от того, какую жизнь (праведную или неправедную) ведет человек; жизнь - это вечное возвращение (как у Ницше), то есть время здесь понимается как круг; таким образом, бессмертие души предзадано устройством космоса». Загробная жизнь - это тоже вечные странствия души, но до определенного срока, когда наступит истинное бессмертие. Душа воссоединится со своим телом после Страшного Суда - произойдет воскрешение человека. Это следует из того, что душа человека бессмертна по необходимости, так как она имеет божественное происхождение. Бессмертие «достигается самим человеком через веру в Бога и соблюдение нравственных норм, через страдания, которые очищают человека от грехов. Концепция времени отсюда - это линия, которая имеет свое начало и свой конец - Страшный Суд: он подводит итог всему, - и начинается вечность - бесконечно длящееся настоящее»[11].

Ссылаясь на В.В. Зеньковского[12], Т.Н. Прокудина отмечает, что бессмертие духа - это буддистский и христианский сценарии бессмертия (если дух понимать как глубинную внутреннюю жизнь, которая освещает и одухотворяет всю эмпирию

---

[6] Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. Вып. 1. – М.: Факел, 1919.

[7] Доддз Е.Р. Греки и иррациональное. – М.-СПб.: Унив. книга, 2000. – С. 157-158.

[8] Cleve F.M. The Giants of Presophistic Greek Philosophy. Vol. 2. – The Hague, 1969.

[9] Прокудина Т.Н. Возможные концепции бессмертия в современной культуре // Формирование дисциплинарного пространства в культурологии. Материалы научно-методической конференции. Вып. 11. – СПб., 2011. – С. 128.

[10] Милославский П. Исследования о странствиях и переселениях душ // Переселение душ. – М.: Наука, 1994. – С. 133-136, 143-149.

[11] Прокудина Т.Н. Указ. соч. – С. 129.

[12] Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Человек. 1993. №4. – С. 81.

человека: его душевную и телесную жизнь). Единственное препятствие к полному освобождению духа - это прошлые грехи, которые нужно «отработать» (сбросить карму), так как все обусловлено, нет вещей, существующих самих по себе. Карма - это закон причинных и следственных связей, своего рода необходимость. Выйти из этого круга перерождений можно, только став совершенным существом. Это достигается специальными тренировками и соблюдением нравственных норм[13].

Б.М. Полосухин считает, что человечество открыло три формулы смерти: смерть как переход в инобытие, смерть – перевоплощение и смерть – небытие. Инобытие и перевоплощение – не только религиозное видение смерти, они – само бессмертие. Одно – постсуществование души в некоем Царстве Небесном, с последующим воскресением и вечной жизнью на преображенной по Божественной воле земле, другое – фактически непрерывная цепь реинкарнаций, каждый раз в новом личностном воплощении. Современный материалистический взгляд на мир допускает только одну форму бессмертия, которая выглядит, с концептуальной точки зрения, чрезвычайно просто: бессмертие – это неумирание. Однако «бессмертие такого вида выглядит почти неосуществимым или осуществимым в очень отдаленной перспективе»[14].

Возвращаясь к нашей задаче, следует отметить, что неслучайно именно мистические культы взяты нами за предмет рассмотрения. Дело в том, что у древних греков идея душепереселения впервые нашла свое четкое отражение именно в мистериях. Они отвечали пробудившемуся в эллинском сознании чувству греховности и потребности в искуплении и очищении. У поздних античных мыслителей (неопифагорейцев, неоплатоников, гностиков, манихеев) нравственное значение очистительного душепереселения было утрачено. Прежнее моральное значение идее метемпсихоза было возвращено Оригеном, но уже с христианской точки зрения. Поэтому, нам следует обратиться к истокам данных представлений у древних греков.

Впервые главная идея Элевсинских мистерий – обещание счастья после смерти тем, кто принял посвящение, встречается в гомеровском гимне к Деметре[15]. Культ Деметры как богини земледелия существовал уже в догомеровское время, раньше, чем были установлены сами мистерии. Учение о владычестве Коры в царстве теней встречается в «Илиаде» и «Одиссее». Миф о похищении ее Плутоном был известен Гомеру и, несомненно, Гесиоду. Но мистерий в Элевсине тогда еще не существовало. Загробная судьба человека не могла не тревожить грека гомеровских времен; его верования представляли ему мало утешительного в этой области. Требовалось успокоение и для умирающих, и для тех, кого они покидают. В Элевсинских мистериях впервые появляется оптимистический взгляд на состояние человека после смерти.

Но загробное состояние мистов не было постоянным, неизменным; души их, по учению иерофантов, не оставались вечно в одних и тех же областях, а переходили из одной мировой сферы в другую. Идея метемпсихоза, таким образом, не чужда была уже Элевсинским мистериям, привнесенная в них, по всей вероятности, орфиками, оказавшими большое влияние на учение жрецов Деметры.

---

[13] Прокудина Т.Н. Указ. соч. – С. 128.

[14] Полосухин Б.М. Смерть и вечная жизнь // Идея смерти в российском менталитете. – СПб., 1999. – С. 88.

[15] Hymn. In Cer. V. 481 sqq. Ed. A. Gemoll. – Leipzig, 1886.

Указание на то, что с учением о Персефоне, как владычице подземного мира, соединялось учение о метемпсихозе, можно видеть у Пиндара[16]. Нарцисс, символ перехода души из высших сфер в низшие, в земные тела, играл большую роль в мистериях Деметры[17]. Кроме того, идея метемпсихоза в аллегорическом и символическом виде присутствовала в первоначальных представлениях о природе вещей и соответствовала циклическому характеру временных представлений.

Кроме учения о метемпсихозе, в Элевсинских мистериях можно заметить следы учения о временном переходе душ умерших из царства теней в мир живых и о возможности таинственного общения живых и умерших. Н.И. Новасадский, крупнейший исследователь Элевсинского культа, отмечает, что «указанием на это служит праздник *ἄνοδος Κόρης,* ежегодно совершавшийся во многих древнегреческих городах и областях, а также и некоторые обряды малых мистерий»[18].

Отражение учения о переходе душ умерших в среду живых людей видно также в праздновании так называемых «черных дней», во время которых, по свидетельству древних лексикографов, души умерших восходили в область света[19]. Эти дни, как считает Н. Новосадский, были днями малых мистерий[20]. Нельзя не заметить этой же идеи и в рассказе гомеровского гимна о временном возвращении Персефоны из царства теней к своей матери.

Но совершенно неизвестно, каким образом души умерших, по представлению древних мистов, входили в общение с живыми людьми – представляли ли их принимающими материальные формы, какую-либо видимую оболочку? Указание на существование у древних греков верования в возможность мертвых принимать на время видимые формы, заметно у Филострата[21], но в этой ли форме проводилось это учение в Элевсине, или там говорилось о возможности таинственного нравственного общения мертвых и живых[22] – однозначно ответить невозможно.

«Учение о возможности тесного единения и неразрывности общения между живыми и мертвыми представляло одну из наиболее привлекательных сторон Элевсинских мистерий, которая манила к себе очень многих»,[23] – отмечает И. Чистович. Человеку всегда была дорога мысль, что со смертью близких его сердцу существ не порваны навсегда все живые связи с ними.

Постепенно в Элевсинский культ проникают и Дионисийские элементы. Одна из связующих нитей – это, безусловно, Вакх. Но были и внутренние связи, поскольку культ Диониса в одном из своих аспектов имеет отношение к циклу вегетации.

На первый взгляд может показаться, что высокие нравственные истины мистерий никак не могли соединиться с народными верованиями; но вникая глубже, легко заметить, что познание некоторых первоначальных истин, предоставленное небольшому числу избранных, согласовывается и с народными верованиями. Идеи

---

[16] Pind. Thren. Fragm. 4. P. 223. Ed. W. Christ. cf. Plat. Menon. 81 BC.

[17] Schol. in Soph. Fed. C. v. 681; Paus. IX, 31, 1.

[18] Новосадский Н.И. Елевскинские мистерии. – СПб.: Типография В.С. Балашева. 1887. – С. 172.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Philostr. V. Apoll. VIII, 12.

[22] Cf. Plat. De legg. XI, 927.

[23] Чистович И. Указ. соч. – С. 67.

о единстве Бога и бессмертии души начинают складываться именно в мистериях. И если народная вера увлекалась древностью и зрелищностью внешних обрядов, то религиозно-философское сознание в лице орфиков и Пифагора возвысило сакрально-символическое взаимопонимание участников мистерий до космического уровня.

Ю.В. Андреев отмечает, что «свое дальнейшее развитие идеи жрецов Элевсина получили в трудах ряда греческих философов. Открывает этот ряд Пифагор, замыкает Платон, который ближе других подошел в своих интеллектуальных поисках к идее Единого Бога и был за это высоко ценим отцами христианской церкви. И все же в большинстве своем греки не приняли мистические учения»[24].

Так же Ю.В. Андреев считает, что и орфизм, и пифагорейство, и даже грандиозная система платоновского объективного идеализма воспринимаются на фоне магистрального пути развития греческой культуры скорее как маргинальные и нетипичные явления, как некие отклонения от общепринятых норм религиозного сознания[25]. Духовный авторитаризм, обычно сопутствующий религиям сугубо мистического толка, на греческой почве не прижился[26]. Зато он нашел благодатную почву в мистическом откровении христианства, став основой культурного развития эпохи средневековья.

Однако данная точка зрения может быть подвергнута критике, если мы обратимся к дальнейшему развитию мистериальной практики древних греков. Для этого следует рассмотреть культурные вариации мифологемы Диониса с диаметрально противоположных позиций – народной культуры (того, что не нашло отражения в теоретической рефлексии орфической и философской редакции, а осталось на уровне мифологем) и, собственно с точки зрения мистериальной разработки мифа о Дионисе.

Согласно учению орфиков, из пепла титанов были созданы люди, которые несут в себе как низшее, «титаново», так и высшее, «Загреево» начала. Орфики называли тело темницей души, которая вынуждена вечно блуждать в пространстве космоса, перевоплощаясь из одного тела в другое, постепенно очищаясь и совершенствуясь[27]. В промежутках между рождениями душа нисходит в Аид и подвергается там загробному суду, решающему ее дальнейшую участь в соответствии с земными поступками[28]. Мистерии и тайные культы в честь Диониса были призваны освободить высшую духовную субстанцию (частицу Диониса) и соединить человека с Богом[29]. Л.Л. Селиванова отмечает, что орфическая интерпретация мифа о Дионисе «содержала в себе некоторые новые положения, чуждые общему духу олимпийской религии, но близкие будущим догматам христианства»[30]. Среди этих положений она отмечает «противопоставление души и тела как чистой и нечистой

---

[24] Андреев Ю.В. Апология язычества или о религиозности древних греков // Вестник древней истории. 1998. № 1. – С. 127-128.

[25] Там же. С. 128.

[26] Там же. С. 134.

[27] Селиванова Л.Л. Сравнительная мифология (Мифы о возрождении в древнем мире). – М.: ИВИ РАН, 2003. – С. 99.

[28] Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1. – С. 87.

[29] Иванов В. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 156.

[30] Селиванова Л.Л. Указ. соч. – С. 99.

частей человеческой личности, мысль об исконной греховности человека, надежда на спасение в загробном мире, вера в бога-Спасителя и в загробное воздаяние, культивирование ритуальной чистоты и непорочности»[31].

Однако, по мнению А.Ф. Лосева[32], этот миф можно рассматривать только в контексте со всей древнейшей мифологией страдающих и умирающих богов, среди которых Загрей далеко не самое яркое божество. Кроме того, как отмечает тот же А.Ф. Лосев, у орфиков имя Загрея, по крайней мере, в дошедших до нас орфических памятниках, встречается довольно редко[33]. В Прокловом гимне к Афине[34], где идет речь о спасении Афиной сердца Диониса от растерзания титанами, т.е. о Загрее, упоминаются Вакх и Дионис, а Загрей – нет. Даже в специальном гимне Ликниту[35], т.е. Дионису-Загрею[36], орфик не нашел нужным упомянуть имя Загрея. Да и саму философскую концепцию растерзанного Диониса едва ли можно целиком связывать с неоплатониками. Еще до неоплатоников она полностью содержится у Плутарха[37], восходя, несомненно, к древним мистериям, не говоря уже о досократиках. Когда, например, Анаксимандр[38] говорит о наказании за грех «отъединенного существования», то здесь уже предполагается миф о загробных возмездиях и палингенесии (возрождении души после смерти тела). «Когда Гераклит отождествлял Диониса и Аида[39], то это делалось у него, очевидно, без влияния неоплатоников, исключительно на основах древней мифологии. Наконец, миф о растерзании Диониса-Загрея излагается у целого ряда авторов, не имеющих никакого отношения ни к орфикам, ни к неоплатоникам: у Филодема[40], у Каллимаха[41], Арнобия[42] и у многих других. Диодор[43] вообще весь орфизм возводит к Египту, а Плутарх[44] специально миф о растерзании Загрея связывает с египетскими источниками»[45].

Точка зрения И. Чистовича противоположна взглядам А.Ф. Лосева. И. Чистович считает, что наоборот, культурное противоречие Диониса заключается, вероятнее всего, в облике Загрея. Для того чтобы понять смысл этого противоречия, необходимо рассмотреть фигуру Загрея в независимости от орфиков. Это во многом поможет пролить свет и на само орфическое учение[46].

---

[31] Там же.

[32] Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М.: Наука, 1957. – С. 146.

[33] Там же.

[34] Прокл. VII, 11-15.

[35] От licnon – «корзинка», употреблявшаяся в вакхических процессиях, по-видимому, в качестве колыбели Загрея.

[36] Hymn. Orph. 46.

[37] Procl. In Tim. II p. 145, 18-146, 22; Clem. Alex. Protr. II, 18, 1-2 (I, 14, 16 St).

[38] Fr. 9. D.

[39] Fr. 15. D.

[40] Philodem. De piet. 44, p. 16.

[41] Alcmaeon. EGF, frg. 3.

[42] Clem. Alex. Protr. II, 17 2-18, 1; I, 14, 7. St.

[43] Диодор, I, 96.

[44] Is. et Os. 35, 364 F-365 A.

[45] Лосев А.Ф. Античная мифология…- С. 147.

[46] Чистович И. Указ. соч. - С. 43.

Другим исключительно важным аспектом является то, что культ Диониса стоит как бы особняком в парадигме древнегреческой культуры. Эту его особенность ясно выделил В. Иванов. Суть ее заключается в следующем: мифу о Дионисе не удается пластически и окончательно очертить облик Диониса. «Бог, вечно превращающийся и проходящий через все формы, – этот бог всегда только маска и всегда одна оргиастическая сущность»[47].

В. Иванов считает, что «многоликость и как бы текучесть Диониса не позволяет облечь его божество в постоянное и устойчивое формальное представление; поэтому миф прибегает к различению многих Дионисов, которые суть не только разные аспекты бога, но и последовательные его богоявления или возрождения. Мысль не может остановиться на данном звене в цепи обновлений бога. Она предчувствует и отмечает его начало в генезисе вселенной, до появления первого Диониса, сына Персефоны, и полагает принципиально возможным его новый приход, что логически обусловливает феномен обожествления людей под его именем, феномен, в котором можно предположить истоки культа императоров, несомненно, зародившегося в греческом мире, по-видимому, в Малой Азии, и только сменившего там культ греческих царей»[48].

Как отмечает А.Ф. Лосев, миф о Загрее поражает еще одной чертой, которая в такой мере, быть может, не свойственна ни одному античному мифу. Это чрезвычайно ощутимое общение человеческого индивидуума с космической жизнью. Эта космическая жизнь дана здесь в самом напряженном виде. В мифической форме поставлены все кардинальные вопросы мироздания со всеми проблемами единства и множества, распадения и воссоединения, гибели и возрождения[49]. Эта сторона мифа о Загрее выступает особенно ярко на той его ступени, на которой выступает исторически известный нам культ Диониса в Греции, т.е. в основном в VII в. до н.э.

Если признать, что орфическая философия Загрея отражает собой очень древнюю, восходящую к критской культуре, сугубо мистическую и даже мистериальную мифологию страдающего и воскресающего божества, то такую мифологию мы находим не только на одном Крите; точная ее параллель дана и в египетском Осирисе, и во фригийском Аттисе, и в финикийском Адонисе, и в малоазийском Сабазии, другими словами, это универсальный концепт. Орфики в данном случае только выразили в нравственно-философских понятиях древнейшую идею, далеко выходящую за пределы исторической Греции. Орфическая концепция Загрея объясняет и то, почему Диодор считает Крит родиной развившихся впоследствии греческих мистерий. На основе орфических представлений Крит понимался впоследствии как источник очищений. Именно с Крита выходили знаменитые очистители древности: Эпименид, Карманор и другие[50].

Таким образом, Дионис в определенной степени олицетворял жизненный континуум, частицей которого становился человек. Осуществляя спуск в Аид и выход на свет, Дионис опосредовал жизнь и смерть, снимал между ними непрохо-

---

[47] Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Человек. 2007. № 3. - С. 134.

[48] Там же.

[49] Лосев А.Ф. Античная мифология... - С. 152.

[50] Чистович И. Древнегреческий мир ... - С. 82.

димую грань. Человек находил спасение в единении с Дионисом. Заключительным этапом было «превращение» человека в самого себя. В акте мистического единения с богом перед человеком открывается весь мир. Для того чтобы добиться такого единения, человек должен отказаться от наличного бытия[51].

Почитание Диониса как бога плодородия впоследствии слилось с культом Деметры. Примечательно, что с Деметрой Дионис сочетался уже в древнейших аттических представлениях. Свидетельство этого мы находим у Пиндара[52] – вероятно, под ранним влиянием Элевсинской религии, содержавшей изначально в себе оргиастические элементы. В дальнейшем развитии этой религии Дионис играл все более важную роль. В Элевсине создается мистическое представление о сопрестольничестве Диониса, Деметры и Коры, причем женское божество мыслится в двух ипостасях – Матери-Земли и Девы – царицы подземной. Дионис же сквозит в ипостаси подземного владыки и в младенческой ипостаси Иакха[53].

В лоне раннего орфизма окончательно сложилась и религиозная концепция страдающего бога, как идея космологическая и этическая вместе, и выработались учения о бессмертии и об участи душ, о нравственном миропорядке, о круге рождений, о теле как гробе души, о мистическом очищении, о конечном боготождестве человеческого духа («из человека ты стал богом» – формула орфических таинств). Дионисийская религия, семантически отрефлексированная орфиками, глубоко запечатлелась в греческой поэзии, идеалистической философии и во всей духовной культуре Греции. Без ее сути непонятны ни миросозерцание Пиндара, Эсхила и Платона, ни карнавальные пляски смерти Средневековья, ни трансформация психической природы человека.

Орфики распространились в Древней Греции в VI в. до н.э. в связи с ценностно-эпистемологической разработкой культа Диониса. Следует отметить, что орфические сообщества не были народными религиозными учреждениями, в чем заключалось их существенное отличие от Элевсинских мистерий. Как отмечает И. Чистович, если Элевсинские мистерии были охраняемы народом и законодательством, как народная святыня, орфические нигде, ни в Аттике, ни в других областях, не пользовались покровительством законов, а только были терпимы правительством, как религиозные учреждения. Кроме того, «Элевсинские мистерии были религиозным институтом, который имел вид замкнутого общества, святыня которого – литургические формы, священные обряды, песни и молитвы – не была открыта непосвященным. Напротив, культ орфических мистерий доступен был и непосвященным в эти таинства, и проникал различным образом в массу непосвященных»[54]. Поэзия приняла у орфиков философский характер и заняла свое место между теологией и философией. А.В. Семушкин называет ее предфилософским богословием[55]. Элевсинские мистерии действовали преимущественно на чувства, были обращены на систематизацию традиционного круга представлений и мысли-

---

[51] Иванов В. Эллинская религия … - С. 137.

[52] Pind. Isthm. VI, 4.

[53] Иванов В. Дионис и прадионисийство … - С. 96.

[54] Чистович И. Указ. соч. - С. 88.

[55] Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. – М.: Интерпракс, 1996. - С. 110.

тельных мотивов; орфические – вносили новые идеи, пробуждали в человеческом духе сознание его божественного происхождения и предназначения в вечность, но в месте с этим – и осознание его падения и необходимости искупления.

Однако орфизм без мистерий в честь Диониса – это форма без содержания. Вся мистическая литература орфизма проникнута идеями религиозного культа Диониса. Связь их, как мы увидим далее, была не только внешняя[56]. В мистериях Диониса заключалась сама мировоззренческая сущность орфизма.

Для анализа учения о бессмертии в орфизме и, в частности, идеи метемпсихоза, мы будем руководствоваться генетической связью дионисийских мистерий и орфизма. К сожалению, мы не располагаем данными литературных источников касательно их взаимосвязи. Тем не менее, при обращении к эпиграфическому материалу, данная взаимосвязь обнаруживается вполне отчетливо. В частности, эта взаимосвязь засвидетельствована в культе Диониса в Ольвии[57]. Хотя подобная эсхатология отчетливо зафиксирована лишь поздней традицией[58], почти нет сомнений, что уже в начале IV в. до н.э. Платон[59] связывал учение «божественных поэтов» именно с орфизмом: «Они утверждают, что душа человека бессмертна, и хотя она то перестает жить [на земле] – это и называют смертью, то возрождается, но никогда не гибнет»[60]. Оппозиция «душа-тело», присутствующая в другом ольвийском тексте, указывает на антисоматизм, характеризующий, по словам Платона[61], сторонников орфизма. Ведь именно к ним он возводит представление о теле как месте наказания для души[62].

Таким образом, процесс перехода сознания из одной сферы в другую, представляемый как страдания[63], смерть и новое рождение или возрождение бога в младенчески чистом образе Иакха, и составлял священный предмет мистерий в честь Загрея. Поэтому общая идея их та же, что и в Элевсинских мистериях, с той лишь разницей, что орфические мистерии идут дальше Элевсинских и составляют как бы естественное их заключение. Если в Элевсинских мистериях Деметра представляет только начало наступающего духовного царства Диониса, в орфических «рождается властитель этого царства, составляющий, по Шеллингу, цель и последнее звено мифологии»[64].

---

[56] Подробнее об этом см.: Платонова, Э.Е. Десять лекций по античности. - М.: Ось, 1989.

[57] Подробнее об этом см.: Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1. - С. 87 сл.; Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. - Киев: Наука думка, 1992. - С. 96 сл. Макаров И.А. Орфизм и греческое общество в VI-IV в.в. до н.э. // Вестник древней истории. 1999. № 1. - С. 10.

[58] Фр. 224 Kern = Procl. In Plat. Resp. II. 338. 10.

[59] Plat. Men. 81 b.

[60] Пер. С. Ошерова.

[61] Plat. Crat. 400 c.

[62] Ibid. Crat. 400 c.; ср. Plat. Phaed. 62 b.

[63] Шеллинг объясняет эти страдания как различные превращения божественной сущности в различные формы естественного бытия. «Страдательный процесс его превращений – говорит Плутарх в сочинении De ei apud Delphos c. IX – в воздух, воду, землю и камень, далее в растения и животные, коротко превращения его в разнообразные существа природы был представляем как *διασπασμός* и *διαμελισμός*. Бога, с которым это происходило, называют Дионисом и Загреем, Никлетием и так же Изодаитом» (Schelling. Philosophie der Offenbarung. S. 480, 494). Цит по: Чистович И. Древнегреческий мир… – С. 93.

[64] 64. Schelling. Philosophie der Offenbarung. S. 525.

По этому изъяснению мифа о Дионисе, страдания и смерть Загрея составляют естественно необходимый переходный момент от слепого господства дикой природы к духовному царству, представителем которого служит Дионис-Якх. В этом заключается один из этапов развития античной культуры, так как в нестройные, разрозненные останки разрушенного здания греческой мифологии, а также в мировоззрение Эсхила, Софокла, Пиндара, Еврипида, Платона привносятся мораль и нравственное чувство.

Итак, смутное чаяние бессмертия в Элевсинских мистериях получило в орфических мистериях определенный вид религиозного догмата. Этот догмат сделался средоточием целого мировоззрения. К идее бессмертия в орфических мистериях присоединились идея падения и идея очищения, примирения с Божеством и возрождения души к новой лучшей жизни. Орфическо-дионисийское мировоззрение устанавливало собой серьезное душенастроение и нравственно-аскетический взгляд на жизнь. По этому мировоззрению, жизнь – не светлый праздник, а поприще труда, подвигов и очищения. Это мировоззрение проникнуто идеей падения из первобытного состояния, которое может быть возвращено или восстановлено только посредством нравственного подвига и очищения. Но при этом как жизнь получила больше важности и строгости, так и смерть перестала быть страшной, какой она являлась в общем эллинском сознании.

Таким образом, по орфическо-дионисийскому учению, души людей представляются ниспавшими в этот мир из духовного мира, из первобытного блаженного духовного состояния. Во-вторых, земная жизнь, с одной стороны, наказание за грехи довременного бытия, с другой – путь очищения и приготовления к будущей жизни. В–третьих, период наказания и очищения вмещает в себя разнообразные формы чувственно-телесной жизни, которые последовательно принимает душа, переходя из одного тела в другое – душепереселение. В-четвертых, будущая жизнь, в зависимости от нравственного поведения человека, будет или счастьем и блаженством, или вечным мучением для человека. Поэтому посвящение в таинства заключает в себе залог будущего блаженства.

Другими словами, основное различие между орфизмом и дионисизмом не проводит между ними непреодолимой грани, а наоборот, указывает на существующую между ними глубокую связь. В орфизме человеческая личность находит выражение не в слиянии с природой, происходящем в экстатическом акте встречи с Дионисом, а в погружении в себя и в обнаружении в себе самом высшей, божественной сущности. На смену единичному контакту с божеством, олицетворяющим бессмертную и расцветающую природу, приходит безмерная возможность расширения, культивирования в себе дионисийского начала, делающего допустимым «взлет», «расцвет» человека безотносительно к природным циклам.

Исходя из этого, орфики создают сложное учение, содержащее в себе ряд предфилософских размышлений. Привлекая материал дионисийских мистерий и мифологические представления о загробной жизни в единую эсхатологическую картину, орфики систематизируют и рационализируют дионисийскую мифологию. Отправным пунктом для орфиков послужили этические элементы, содержащиеся в Элевсинских мистериях. Значительной трансформации подверглись весенние Анфестерии, во время которых шло «общение» с душами умерших, пробуждались размышления о жизни и смерти. На почве дионисийского культа им «уже легче

было строить из материалов народной религии мистическую систему нового религиозного сознания. Это новое мировоззрение должно было внести в греческую культуру учение о пути душ, об их ответственности, просветлении, возрождении, об условиях их отрыва от божества и воссоединения с ним»[65]. Из формы доисторической мысли орфики превращают представления о бессмертии в предмет мысли. Начиная с орфиков, рационально-объяснительный элемент в греческой культуре начинает преобладать над мифопоэтическим сознанием.

Е.Р. Доддз считает, «что сосредоточившись в мистериях, идея метемпсихоза не проникла в народные массы, но не потому, что была чужда греческому мировоззрению, а потому что сама специфика мистерий не позволяла сделать этого. В произведениях изящной литературы и на барельефах большей частью проходят общеизвестные народные взгляды на посмертную жизнь, укоренившиеся на почве греческого миросозерцания»[66]. На наш взгляд, более убедительным выглядит другое объяснение. В греческой культуре существовала генезисная непрерывность религиозно-нравственных идей, и сакрально-символическое знание мистерий было воспринято рациональным мировоззрением. Поэтому идея душепереселения дальнейшее развитие получила уже в философских системах, и ее распространение ограничилось кружками философски образованных людей.

Таким образом, учение о душепереселении с одинаковой силой овладевало умами народа по своему религиозному значению, и умами философов по своему религиозному смыслу. Одни находили в нем надежду среди скорбей земной жизни и надежду на лучшее будущее, на блаженное бессмертие, другие, кроме того, видели в нем объяснение многих величайших философских вопросов об отношении Бога к миру, духа к материи. Идея очистительного душепереселения была доведена греческим сознанием до своего крайнего теоретического предела, привнеся в него, главным образом, нравственное значение.

Не случайно, именно к орфико-пифагорейскому учению о переселении душ обращаются раннехристианские авторы – Ириней Лионский[67] и Тертуллиан[68]. Остальные церковные писатели считали, что реинкарнационный миф далек от умов христиан, и вспоминали о нем лишь тогда, когда надо было сравнить христианскую веру с языческой философией.

---

[65] См.: Иванов В. О Дионисе орфическом // Русская мысль. – М., 1913. Кн. XI. - С. 73.

[66] Доддз Е. Р. Указ. соч. - С. 159.

[67] Ириней. Против ересей, II, 32, 2.

[68] Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат. и общая ред. А.А. Столярова. М.: «Прогресс», «Культура». 1994.

Philotheos **13** (2013) 109-112

Mostafa Younesie
Tarbiat Modares University, Teheran

Exploring ζωή in Heraclitus (fr. 32) as Complexity

In order to reach to the Heraclitus' conception of 'life' (ζωή) in the context of ancient Greek aphoristic speculation, fragment 32 will be explored and examined: "the wise is one alone, unwilling and willing to be spoken by the name of Zeus". Therefore with regard to our special reading of the word "ζωή" in the mentioned fragment it is chosen as our subject-matter. At the same time the aphoristic enigmatic form of this fragment like the other fragments that have the same common quality should be explored and found in the texts and citations of the other writers, shows its belonging to wisdom literature and makes it imperative we choose a proper method for an intelligent reading. Besides, this notion leads us to put it and think about an appropriate theoretical framework too. Accordingly, as far as possible and justifiable through considering both fragment /context this fragment will be explored within the "complexity" as a heuristic theoretical framework.

1. Fragment Context

According to Kahn (1995, 267) in relation to this somehow introductory fragment, "the aphorism is unusually dense and puzzling, full of conflicting forces mysteriously under control". There is consensus that although at the first sight the teaching may be incomprehensible but in its own limitation it denotes to an insight that can be said in this aphoristic format. Here we want to understand fragment 32 with considering both this fragment as fragment (although in interrelations with the other pertinent fragments) and its context (social and intellectual) that are in interplays with each other.

This fragment: "the wise is one alone, unwilling and willing to be spoken by the name of Zeus" has simultaneously density and resonance, it is natural that it be dense for in the form of an aphorism it want to convey a very basic and essential content with a few compact words. At the same time it has resonance in the other fragments and pertinent words that together shape a meaningful set we have to consider as a unit. Therefore the constituent words or elements of this fragment that are hen, sophon, and zenos have density and accordingly are ambiguous and enigmatic. At the same time with regard to their resonances we have to consider them with their related words that together form a family, for example, we should consider hen resonances with the word one and alone; ten occurrences of logos; and resonances of sophon with gnosis, noos, phronesis and the like. Thereby consideration of density and resonance of the fragment 32 gives us a partial image of it although it is not enough.

Accordingly, in order to complement our exploration of this fragment we consider the context both in its social and intellectual dimensions. It means that on the one hand, the social and civic life of Heraclitus own city Ephesus is not calm and peaceful but is stricken by different kinds of tensions with Miletus externally, the rich and the poor, the pro-Persian and anti-Persian parties, virtues of achievement and restraint, and adherents of aristocracy, kingship and democracy internally (Kahn 1995; 2, 15). On the other hand, in the intellectual context of Heraclitus we may observe tensions between popular and scientific traditions and his own critical engagements with both of them. It means that Heraclitus in his critical civic and intellectual engagements wants to transcend of all existent realities and happenings and as a result he both accepts and refuses them, as realities they are and he cannot deny them but because of their falsity refuses them. This approach in social intellectual realms can be translated as the "unity of oppositions" in which refers to his intended transcendence in the form of unity beyond the available oppositions. In other words, there is an independent, universal, and internal law that is the same and identical everywhere and in everything apart from observable differences and disparities. This contextual fact has echoes and reflection in our intended fragment where he writes"….unwilling and willing ….", it means that as a result of Heraclitus position about his social intellectual context he wants to transcend it in his own way. In a word, he wants to transcend the social political tensions and also his intellectual environment characterized by both popular and scientific/natural traditions with different orientations within. The overall conceptual picture of these points may show his "intentional pattern" in this fragment that can be named "transformative concern" a kind of transformation in text or language and context or action.

This approach in regard to the Heraclitus fragment 32 and between this fragment and his context guides us to choose "complexity" as our theoretical framework.

2. Complexity as Framework and Logic

When on the basis of a rationale and notion we put Heraclitus fragment 32 and our researched word "ζωή" in interconnections with the other fragments / words and also context it would better we introduce the category of "complexity". For according to common sense when in a given sphere or in relation to a subject there are many elements (not only one) that are in interrelations and interdependency (not independency) with each other, we can speak of complexity in that field or in regard to that subject-matter. Accordingly, we want to show that understanding "life" in Heraclitus according to the mentioned fragment emerges from a collection of correlated, complicated, ordered and nonlinear components.

Moreover, although there is complexity but it seems that it is an "organized" one and it is possible to explore the correlations among interactions for there are correlated interactions that are not at random. If it is so, in relation to "life" the general result will be a relatively consistent perspective and scheme for us. Therefore this case is different from a disorganized complexity such as a gas in a container with many parts in variant and random interrelations that usually result in a vague transitory perspective.

Interconnected with this theoretical framework is its favored logic in its archaic version and I think "relational logic" is more adaptable and functional within this framework. It seems that the basic of classical logic is identity in contrast with opposition therefore there is a hard and fast dividing line between identity and opposition with-

out any compromise and toleration. But according to this fragment of Heraclitus the elements can be interrelated and correlated differently with each other and accordingly they can be analyzed and justified differently through the relational logic in the context of organized complexity.

With regard to this framework and logic for understanding Heraclitus fragment 32 that mention to the word ζωή we will consider these three elements in their correlated ordered interconnections in order to explore the emergence of "life" and Heraclitus understanding of it: One – ἕν, Wisdom – σοφόν and Death – θάνατον.

2a. **Hen**: One of the elements in life-complexity is the notion of whole, unity or "hen" (that is used in fragments 36 and 41 too) in differentiation of "mono" that means sole and single alone. Accordingly, its resonance is limited but its density is very crucial for it can signify to important clues. Taking "hen" as whole can denote to one of the common classical problems that is also for Heraclitus in the form of one-many or unity in plurality in different fields. But in regard to our main concern about "life" it can signify to the existence of "one / hen" pattern that can come out of the "life" and "death "(as its opposite conceivable and customary pair.) In other words, there is one pattern regardless of any interrelation that we consider between "life" and "death" and in this context the important idea is the existence of one pattern.

2b. **Thanatos**: For in the pattern the usual and permanent pair of life in "thanatos" it is necessary we come out of this fragment and explore the other ones that mention to the unity of life and for in some fragments death is used with words other than life too. But the content of the tight pattern unity between life and death is not something easy to make out. According to complexity it seems that we cannot expect an easy and usual conception of Heraclitus about death such as passing away; extinction; and the like terms. With regard to fragments 92 and 93 it would be better to say that in general terms death is a change of state in anything from what it is to something else and in relation to human beings it can mean the change of the soul state from something to another. Besides, Heraclitus does not consider in a linear (in contrast to circle) outlook death as the end or finishing point nothing beyond it.

2c. **Sophon** (neutral adjective): With regard to "hen" as the pattern or whole now sophon finds correlation with it in order to understand it and make it understandable. Sophon has both a high density and resonance in three other (41, 50,108) fragments and also with the other family words such as gnosis [recognition], noos [understanding], phronesis [thinking], historie [hard search], and the like. In correlation with hen as one pattern Heraclitus mentions to the necessity of understanding this pattern by human beings. Accordingly, it is the "responsibility" of human beings to "discover" this given and hidden pattern therefore we are not the "makers" of this hidden pattern but at the same time this is not something simple and usual.

The correlation of four mentioned fragments in which the word sophon is mentioned imply that as cognition it has both full and approximate senses and in regard to human beings it is not a self- subsisting, independent, autonomous and perfect quality and characteristic. Accordingly it should be oriented toward and become harmonious with something that is available in cosmos and existence. In relation to our fragment 32 it means that sophon with its unitary quality should understand hen as the existent pattern in universe and thereby come to understanding, cooperation or agreement with it.

2d. **Logos**: Logos is a word with high density, resonance and various meanings (such as speech, measure, ratio, reputation, account, reason, and the like) in over nine

different fragments and this fact makes it in multiple correlations with the other notions. At the same time it seems that here logos in its correlations both with the pattern/ hen and understanding/ sophon forms a question about whether the conceived pattern should be communicated or not? Accordingly, after discovering and understanding of the pattern by the wise the issue involves on the communicating of it to the audiences and listeners. With regard to the diversity among audiences there cannot be only one answer (in the form of yes or no) to this question. According to the wording of fragment 32 "…, unwilling and willing…" there is not any monolithic reply to the communication question and at same time the priority of "unwilling" may show the predominance of the many in the form of mobs and demos and the minority of the few (fragments: 87; 97; and 104). On the basis of the different states of the community of the audiences the wise decides to say the unitary pattern or not: unwilling to communicate it to the many unwise but willing to communicate it to the few wise.

Therefore in Heraclitus there is a distance between thinking and speaking in relation to the others as the audience. The wise think of and speak with him- her-self about the unitary pattern. But when she or he wants to transfer his or her discovery the situation becomes disputable and problematic. According to Heraclitus fragments there are social and epistemological "inequality" among listeners and it is necessary to regulate the wise saying in relation to this fact.

As the result of these elements and their organized correlations in the fragment 32, we can say that for Heraclitus "life" means shared and common thinking about a pattern that consist of some elements the basic one is death (although not limited to it.) And through this thinking we also realize our goodness and eudaimonia. Good living is not something very mysterious and complicated but it means forming and living our life on the basis of a unitary knowledgeable pattern that is the same throughout the universe. Thus we are not left to ourselves in order to choose at our own will and independently what we desire.

Naturally there are two options for conceiving the favored pattern, to search ourselves or as a seeker and eager person who wants to know listen to the wise about the common and shared pattern or order that is prevalent among the existents. Therefore there is no separation between knowledge and life and more precisely we attain knowledge about the unitary pattern in order to live correctly. The living that is not merely breathing, coming to be or bodily pleasure but is a specific state of human soul in harmony with the unitary pattern otherwise it will be death although in the common jargon it is not called so. What is apparently living but truthfully is death.

References

Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: University Press 1979, 1995.

G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge: University Press 1954.

Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1977.

H. G. Ioannidi, "Essai de reconstruction de la logique archaïque", *Eirene* 3 (1964) 5-50.

http: // en.wikipedia.org/wiki/Complexity.

Philotheos **13** (2013) 113-127

Abraham P. Bos
Department of Philosophy, VU-University, Amsterdam

Pneuma *as Instrumental Body of the Soul in Aristotle's* De Anima *I 4 on Afflictions of Old Age*

1. Introduction

According to Aristotle, the soul is the first entelechy of a natural body which potentially possesses life and is ὀργανικόν (*Anim.* II 1, 412a27-b1; b5-6). Traditionally, since Alexander of Aphrodisias, the word '*organikon*' has been translated as 'equipped with organs'.[1] However, ὀργανικόν never means 'furnished with organs' in Aristotle, but always 'instrumental', 'serving as an instrument'.[2] It is out of the question that only in the definition of soul the word ὀργανικόν has been given a meaning which it does not have anywhere else.[3] Recently there has been a change to the translation 'instrumental', 'serving as an instrument'.[4] In the case of plants the instrumental body of the (nutritive)

[1] Cf. Alexander of Aphrodisias, *Anim.* 16, 11: ἔστι γὰρ ὀργανικὸν σῶμα τὸ ἔχον πλείω τε καὶ διαφέροντα μέρη ψυχικαῖς δυνάμεσιν ὑπηρετεῖσθαι δυνάμενα. *Quaest.* 54, 9-11. In this interpretation it remains completely unclear how the development of the embryo can take place up till this stage of differentiated organs and how the soul could then be added at this stage. Because Aristotle states in *Hist. anim.*VII (IX) 3, 583b15-28 that a male foetus is still 'unarticulated' - ἄναρθρον, ἀδιάρθρωτον - during its first 40 days, scholars later concluded that such a foetus does not yet contain a soul. But this is based on a misinterpretation of Aristotle's definition of soul. Nor does Aristotle say such a thing anywhere. And it would clash with his views in *Gener. anim.* II 1 and *Anim.* II 1, 412b27 and 5, 417b16-8, where he explicitly declares the soul to be present in semen. If Aristotle had really wanted to talk about 'a body that possesses differentiated parts', he would have written σῶμα διηρθρωμένον. But to effect this differentiation, the (immaterial) soul always needs an 'instrumental body'.

[2] H. Bonitz, *Index Aristotelicus* 521a20-49 mentions 23 passages. To these might be added six more: *Anim.* III 9, 432b18; *Hist. anim.* I 6, 491a26; *Part. anim.* II 1, 647a2; *Inc. anim.* 3, 705b2; *Gener. anim.* II 6, 742b2; b10.

[3] Cf. C. Shields (2009) 282-3: 'The word has this meaning nowhere in Aristotle.'*Pace* R. Bolton (1978) 275 n. 6 and F. Ricken SJ (2005) 426 in his review of A.P. Bos (2003): 'Die traditionelle Interpretation versteht unter *soma organikon* einen Körper, der mit Organen ausgestattet ist. An allen anderen Stellen, die der Index von Bonitz bringt, hat *organikon* nach B. jedoch nicht diese Bedeutung; es wurde vielmehr gebraucht für Dinge die instrumental sind, d.h., die als Mittel oder Werkzeug dienen. Das mag zutreffen, schließt jedoch nicht aus, daß Aristoteles das Wort in *De anima* II 1 anders gebraucht. Daß das der Fall ist, wird aus den unmittelbar folgenden Zeilen (412b1-4) deutlich.' See also M.D. Boeri (2009) 62-3 with n. 15 and R.W. Sharples (2009) 159 n. 23: 'A major difficulty to Bos's interpretation of Aristotle is that 412b1-4 need to be deleted as a mistaken gloss.' On these lines 412b1-4 see now A.P. Bos (2012).

[4] See M.L. Gill (1989) 112; 133; 220; G. Reale and A.P. Bos (1995) 288; G.E.R. Lloyd (1996) 41; S. Everson (1997) 64; A.P. Bos (2003) especially 69-122; See also J. Barnes (1999) 121; B. Schomakers (2000) 219; 220; R. Ferwerda (2000) 19; id., (2005) 136; D. Gutiérrez-Giraldo (2001) 164; S. Menn (2002) 110 n. 40; L.M. de Rijk (2002) vol. 1, 50 n. 145; L.P. Gerson (2005) 136; D. Quarantotto (2005) 240; D. Bronstein (2006) 425; J. Dillon (2007) 55 n. 7; P. Gregoric (2007) 19 and 23; R. King (2007) 323; R. Polansky (2007) 161; K. Corcilius (2008) 31 'werkzeughaft'; F. Buddensiek (2009) 311; M. Canarsa (2009) 76 n. 79; J. Dillon (2009) 353 n. 7 ('perhaps'); M. Migliori (2009) 243-4; C. Shields (2009) 283.

soul does produce the new living plant under the guidance of that soul. In the case of an animal this instrumental body is also the soul's instrument for perception and locomotion. On this new basis it can be demonstrated that *On the Soul* holds the same view as the one defended in Aristotle's *Parva Naturalia* and his other biological writings, which situate the soul in the centre of a living creature.[5] This view is diametrically opposed to the position held by the great expert on Aristotle W.D. Ross (1961) 10, who categorically stated in the Introduction to his commentary that in *On the Soul*:

> 'we hear no longer of a location of the soul in any one part of the body, but it is described as the ἐντελέχεια of the whole body. "If, then, we have to give a general formula applicable to all kinds of soul, we must describe it as the first grade of actuality (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) of a natural organized body. That is why we can dismiss as unnecessary the question whether the soul and the body are one; it is as meaningless as to ask whether the wax and the shape given to it by the stamp are one, or generally the matter of a thing and that of which it is the matter. Unity and being have many senses but actuality is the meaning which belongs to them by the fullest right (412b4-9)." In contrast with the importance attached to the heart in the biological works and the *Parva Naturalia*, in none of the four passages in which the heart is mentioned in the *De Anima* is any primary importance attached to it, although in 403a31, 408b8, and 432b31 it is still treated as the seat of anger and fear.'[6]

Ross's view, which was broadly accepted, must be radically rejected. The soul is not the first entelechy of the entire (external) body but of a 'natural body' which serves the soul as an instrument. On this interpretation the definition of the soul is wholly compatible with Aristotle's proposition in *Generation of Animals* II 3, 736b29-7a1 that the *dynamis* of every soul has something of a (natural) body which is more divine than the sublunary four elements, namely *pneuma*. On this interpretation we can recognize that the definition of the soul also tallies with the proposition of *On the Cosmos* 4, 394b9-11 that *pneuma* is an 'ensouled substance' and with the treatise *On the Life-Bearing Spirit* (*De Spiritu*), in which the *symphyton pneuma* is said to be connected in a natural unity with the soul (1, 481a17), and is called instrument of the soul in chapter 9, 485b1-10 (as in *Motion of Animals* 10, 703a20 for that matter and in *On the Soul* III 10, 433b19). That is why he can say in *On the Soul* II 4, 415b18 that all 'natural bodies' are instruments of the soul, and refer there to the four sublunary elements, which play an important role in his theory of sensation.[7] That is also why Aristotle in *On the Soul* II 4, 415b7 can freely talk about semen as 'instrument of the soul'.[8]

Corroboration of the view that the soul is not the entelechy of the entire visible body according to Aristotle in *On the Soul* is also found in chapters III 1-2 on the *sensus communis* and in III 10 and 11, where the visible body is said to be 'intermediate' between the senses of touch and taste and the objects perceived through them.

---

[5] See *Sens.* 2, 439a1-3; *Somn.* 2, 455b34-6a4; *Insomn.* 3, 461a5-8; *Iuv.* 1, 467b28-8a1; 3, 469a5-12; 14 (*Respir.* 8), 474a25-b3; *Part. anim.* II 1, 647a24-31; II 10, 655b36-37; 656a27-29; III 3, 665a10-15; III 4, 665b10-6b1; *Gener. anim.* V 2, 781a20-22; *Motu anim.* 9, 702b20-25; 11, 703b24; *Probl.* III 30, 875b10.

[6] Cf. id. (1955) 7-8, where 420b26 is mentioned too.

[7] It should be noted that this passage is usually explained in a hylomorphistic sense, as if Aristotle is talking there about 'living bodies' of plants, animals and human beings. Cf. A.P. Bos (2010f) 826-31.

[8] On this passage, which has wrongly been excluded from the modern editions of *On the Soul*, cf. A.P. Bos (2010d).

2. On the Soul *I 4, 408b18-30*

In the passage I 4, 408b18-30 of Aristotle's *On the Soul* we find a number of expressions and terms which, if read against the background of other texts in the Aristotelian Corpus, make it quite plain that Aristotle in *On the Soul* does not offer a hylomorphistic view of phenomena like old age, perception and rationality, but a view in which *pneuma* and vital heat are central as the instrumental body of the soul. Old age and its afflictions, deterioration of vision, loss of memory, and decline in sexual appetite, are not presented there as necessary consequences of the decline of the visible body as a whole, as hylomorphism is forced to posit, but as being due to a decrease in the vital heat of the life-bearing *pneuma*, i.e. of the instrumental body of the (incorporeal) soul.

For Aristotle, the production of the visible body results from the combined effect of the soul and its vital heat or *pneuma*.[9] The differentiation between female and male specimens of the same kind is also due to a difference in the heat and quality of the *pneuma* present. He likewise explains the decline in the functions of the living being by referring to a deterioration in the condition of *the instrumental body* of the soul. Whereas the soul as entelechy remains unaffected by the process of growth and decay, the instrumental body with which it is connected is not invulnerable.

Aristotle elaborated this view in his treatise *On the Life-Bearing Spirit* (*De Spiritu*), which W. Jaeger and other modern authors have wrongly dated to almost a hundred years after Aristotle.[10] In this work Aristotle proved that all the 'organs' of the visible body are produced under the guidance of the soul using vital heat as its instrument.

We can show that this is also Aristotle's firm conviction in *On the Soul* by analyzing more closely the expressions used in I 4, 408b18-30:

1. ἐν ᾧ (408b23) and ἄλλου τινὸς ἔσω (408b25);
2. the terms μαραίνω (408b24) and ἀμαύρωσις (408b20); and his example regarding
3. μέθαις καὶ νόσοις (408b23-4), which he uses to clarify the decline in powers of thought.

3. The Role of Pneuma

It has been claimed too often that Aristotle's *On the Soul* can be understood without paying attention to Aristotle's doctrine of *pneuma* as vital principle. J. Annas is entirely wrong to declare: 'Aristotle has no overall coherent view of the biological role of *pneuma*; perhaps he would have developed one if he had lived longer.' [11] But an accu-

---

[9] *Gener. anim.* II 1, 735a4-22 (on that text see A.P. Bos - 2009); *Anim.* II 4, 416b28-31.

[10] Cf. W. Jaeger (1913). But see now A.P. Bos and R. Ferwerda (2007) and (2008). See also P. Macfarlane (2007).

[11] J. Annas (1992) 20. Cf. also D. Bronstein (2006) 426: 'The *De anima* definition focuses on the soul's relation to the visible body, while the biological works emphasize *pneuma*'; R. King (2007) 323: 'Now, there is hardly a whiff of *pneuma* in *De An.*' In a more general sense I. Düring (1966) 343-4: 'Viele Gelehrten haben versucht, entweder eine aristotelische Theorie über die Lebenswärme oder eine über das Pneuma zu rekonstruieren. Keiner dieser Versuche hält eine Gegenüberstellung mit den vorliegenden Aussagen des Aristoteles stand, wahrscheinlich deshalb nicht, weil Aristoteles die Aufstellung einer konsequenten Theorie nie zu Ende geführt hat'; M.C. Nussbaum (1978) 143: 'One of the thorniest exegetical problems confronting an interpreter of *MA* is the theory of the *symphyton pneuma*, or innate breath, presented in the treatise's penultimate chapter. The theory is internally obscure, one of a series of cryptic pointers towards a fuller account of this *pneuma* that Aristotle may have planned, or even composed, but which does not survive'; ibid. 161: 'But in the absence of the detailed account of its operations that we suspect Aristotle at some point either wrote or planned,

rate reader must conclude that the 'instrumental body' of the soul in *On the Soul*, as in Aristotle's biological works, refers to the vital heat or *pneuma* by which the nutritive part of the soul produces all the parts of the visible body, the sensitive soul produces perceptions,[12] and thanks to which it is principle of motion for the visible body,[13] and to which the rational soul is inextricably linked for the mental images (*phantasmata*) that it uses.

4. The Intellect Does Not Perish

Aristotle's aim in the passage under review is to clarify that the intellect manifests itself as an independent entity and is not subject to decay:

408b19 'But the intellect seems to be an independent substance engendered in us, and to be imperishable.'

- Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι – (text A. Jannone and E. Barbotin 1966, p.19)

The subsequent arguments are intended to make a reasonable case for this. Of course, this proposition immediately raises the question whether the intellect is actually 'engendered'. After all, Aristotle harshly criticized Plato by observing that everything subject to generation must necessarily perish, and vice versa (*Cael.* I 10). By implication, he must mean here too that the intellect is not only imperishable, but also ungenerated. This naturally leads to the next question: what about the term ἐγγίνεσθαι which he uses here?[14] From there we may ask: how can it be that the intellect does not manifest itself in a newly born human being, but (sometimes) does reveal itself later? Aristotle does not address this question here. (But we do find a treatment in *On the Soul* III 5, which he anticipates in his remark II 1, 412a23-4 about the 'sleep' of the soul and its 'being awake'.[15])

---

they strike us as a somewhat incredible promotional effort'; ibid. 163: 'We had better regard the theory as one in the course of development and *pneuma* as a hypothetical gap-filler whose workings cannot be scrutinized too closely'; G.E.R. Lloyd (1996) 46: 'What little Aristotle has to say on the subject of *pneuma* is notoriously obscure and has occasioned protracted scholarly debate'; K. Corcilius (2008) 332: 'Aristoteles' Äusserungen zum *symphyton pneuma* sind spärlich und zudem schwer unter einen Hut zu bringen'; G. Freudenthal (1995) 112: 'Now, scholars are in general agreement that Aristotle never completely worked out the theory of connate *pneuma*. Therefore, the task which faces the interpreter is to make a plausible guess as to what Aristotle *intended* to accomplish by introducing the concept of *pneuma* into his physiology: What, we should ask, were the *problems* he sought to solve?' Freudenthal himself concludes on p. 136: 'Aristotle apparently groped toward a general theory of connate *pneuma*, which was to describe the physiology of all soul-functions'; id. (2009) 249. In his line, see now F. Buddensiek (2009) 311: 'Das *Pneuma* ist, allgemein gesagt, das Instrument der Seele.' See also D. Charles (2009) 304-7.

[12] Cf. A.P. Bos (2010a) and (2010b) on Aristotle's discussion of the senses of touch and hearing and his sharp distinction between the *aisthètèria* (which are directly connected with the soul) and the instrumental parts of the visible body.

[13] For this, cf. *Anim.* III 10, 433b19: ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν -. P. Thillet (2005) 47 rightly notes: 'c'est le *pneuma*, dont le rôle n'est pas explicité dans le traité *De l'âme*, où le mot désigne simplement l'air: ce sont les traités de biologie qui donneront l'explication.'

[14] R. Polansky (2007) 114 n. 23 suggests that mind arises in us 'from outside, e.g. from teaching, and from being already fully in existence inasmuch as there is knowledge.' But this suggestion fails to address the question how a human being arrives at this ability to acquire knowledge.

[15] There is no need in 408b19 to read an allusion to *Gener. anim.* II 3, 736b27: 'It remains, then, that intellect alone enters in, as an additional factor, from outside, and that it alone is divine' - λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον -.

5. Not the Soul Ages, but That in which the Soul Resides

If the intellect could be said 'to perish', it would be natural to posit that this must be due to the decay brought on by old age:

408b19 'If it could be destroyed the most probable cause would be the weakening of old age'

- Μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ᾽ ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως -.

But Aristotle immediately counters that we then have a wrong picture of what happens in old age, since old age is not something that occurs because the soul has undergone a change (for the worse), but because '*that in which*' the soul resides has deteriorated in quality:

408b23 'Hence old age is due to an affection, not of the soul, but only of that in which the soul resides'

- Ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ᾽ ἐν ᾧ -.

Just as Aristotle had explained in *On the Soul* I 1, 403a3 ff. that all *pathè* of the soul should be regarded as matters of the soul which are inextricably linked to its instrumental body, so Aristotle does the same here for the symptoms of old age. That *in which* the soul resides, decays. And that is something different from the soul, namely something 'within' the visible body, just like in 408b25: 'something else within' - ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου -.[16] This 'within' is essential here, and should certainly not be 'corrected' to ἐν ᾧ, as H. Bonitz proposed.[17] Ἔσω is typically the designation for the location of the soul (and its instrumental body), which we find with great frequency in the biological writings,[18] but also in *On the Soul* itself, for instance when Aristotle talks about perception. Always the visible body and the senses of the visible body are that through which perceptive stimuli arrive at the soul as the subject of perception and its instrumental body. The term 'within' is then also used.[19]

6. De Iuventute et Senectute on Old Age

Aristotle explicitly talked about old age and the causes of ageing in his treatise *On Youth and Old Age*. He argues there in chapters 1-3, first, that the soul-principle of an animal

---

[16] Not eligible for this are 'the bodily organs' mentioned by R. Polansky (2007) 115.

[17] H. Bonitz, *Index Aristotelicus* 290a11, with reference to his *Aristotelische Studien* (1863) II 400 n. 1. On the reading ἔσω, which is read by all the manuscripts, Bonitz asks the critical question: 'Aber passt denn diese Bedeutung für die vorliegende Stelle? Das körperliche Organ, welches auch immerhin dies sein möge, wird doch natürlicherweise der geistigen Kraft gegenüber nicht als ein *Inneres*, sondern als ein *Äusseres* zu bezeichnen sein.' It is surprising to observe how Bonitz brings up the ancient commentators here: 'Simplicius hat unverkennbar ἔσω in seinem Texte gehabt, da er schreibt f. 16a ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου ἢ πνεύματος ἢ κράσεως μαραίνεται τὸ νοεῖν. Aber von Philoponus möchte man vermuthen, dass er ἐν ᾧ las, indem sich daraus seine Bemerkung erklären würde E 6 τοῦτο γίνεσθαι φησι τοῦ πνευματικοῦ σώματος ἐν ᾧ πρώτως ἐλλάμπουσιν αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις, φθοράν τινα ὑπομένοντος.' After all, both ancient authors make it clear that they identify that which decays with the 'pneumatic body' in which the soul resides, and which is naturally located 'within' the visible, coarse-material body!

[18] R.D. Hicks (1907) 278 refers to *Iuv.* 4, 469b6-20. W.D. Ross (1961) 199 mentions the heart, of which he says that in the *Parva Naturalia* 'he treats it as the ultimate seat of all psychical events'. But he wrongly continues: 'it plays a much less prominent part in the *De Anima*.' See for instance *Anim.* II 8, 420b20: τὴν θερμότητα τὴν ἐντός en b28: τῆς ἐν τούτοις μορίοις (= ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος) ψυχῆς. In I 1, 403a31 Aristotle had already hinted at this in the words ζέσιν τοῦ περὶ τὴν καρδίαν αἵματος ἢ θερμοῦ, as in III 9, 432b31: ἡ δὲ καρδία κινεῖται. Cf. C.H. Kahn (1966) 64 n. 50.

[19] Cf. *Anim.* II 8, 420a5; 11, 423b23. In *Anim.* I 4, 408a30: κινεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, the words ἐν ᾧ also refers to the soul's instrumental body, which is used by the soul as a 'lever' to set the visible body in motion. Cf. *Anim.* III 10, 433b13-20; *Phys.* VIII 6, 259b18-20.

has various functions but is nevertheless one (and so does not have a different location for each 'part', as Plato had argued).[20] Next, he states that this soul-principle must necessarily reside in the spatial centre of the living being.

In chapter 4 he goes on to emphasize that owing to its central location the soul, which is one, is best able to perform its two functions. But Aristotle distinguishes here between 'the entity that uses' and 'that which is used':

469b1: 'Again, that which employs an instrument must be distinct from that which it employs',

- ἔτι τὸ χρώμενον καὶ ᾧ χρῆται τὸ χρώμενον δεῖ διαφέρειν - , just as there must be a difference between a flute and the hand that uses the flute. Immediately afterwards (469b7) Aristotle brings up the 'connate vital heat' - σύμφυτον θερμότητα φυσικήν. This is the instrument which the (immaterial) soul uses.[21] As long as a living being is alive, it has this vital heat. When it has died, it has lost this heat:

4, 469b8 'Now all parts and indeed the whole body of living creatures contain within them some connate heat; so when alive they are perceptibly warm, but when dead and deprived of life the opposite of this'

- Πάντα δὲ τὰ μόρια καὶ πᾶν τὸ σῶμα τῶν ζῴων ἔχει τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικήν. διὸ ζῶντα μὲν φαίνεται θερμά, τελευτῶντα δὲ καὶ στερισκόμενα τοῦ ζῆν τοὐναντίον -.[22]

7. Old Age a Matter of the Wasting Away (Maransis) of the Vital Heat

For Aristotle, old age is the phase of life which forms the transition between being alive and being dead. In chapter 5 of *On Youth and Old Age* he goes on to talk about the process of decrease in vital heat that is typical of growing old. In chapter 5 we see that *maransis* - μάρανσις – plays a key role in his thought on old age, and that it indicates the decrease in vital heat as the instrument of the vegetative and the sensitive soul. He starts by saying in

5, 469b21-3: 'Now we can see two ways in which fire is destroyed - by dying out and by extinction. By dying out we mean a decay arising from itself, and by extinction a decay caused by opposites: one is death by old age and the other by violence' (W.S. Hett, 1936, 423)

- Ἀλλὰ μὴν πυρός γε δύο ὁρῶμεν φθοράς, μάρανσίν τε καὶ σβέσιν, καλοῦμεν δὲ τὴν μὲν ὑφ᾽ αὑτοῦ μάρανσιν, τὴν δ᾽ ὑπὸ τῶν ἐναντίων σβέσιν, τὴν μὲν γήρᾳ, τὴν δὲ βίαιον -.

He refers back to this in 14, 474b13-5, where he explicitly connects this process with τὸ φυσικὸν πῦρ, which is located in the region of the heart. The essential cause here is always that the supply of fuel for the fire stagnates or is blocked: 5, 469b24 'for in both cases fire dies from the failure of what feeds it, that is when it cannot get food for the heat'

[20] Aristotle had proved this in *Anim.* II 2, 413b13-24 by pointing to plants and small animals of which, after they have been bisected, both parts display the same vital activities as the original whole specimen. Aristotle's concept of the unity of the soul is the same in *On Youth and Old Age* and in *On the Soul*.

[21] Cf. *Anim.* I 3, 407b25-6: δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι and II 4, 416b27-9.

[22] Cf. *Spir.* 5, 484a9-11; A.P. Bos and R. Ferwerda (2008) 139-40. See also *Hist. anim.* IX (VII) 10, 587a16.

- ὑπολειπούσης γὰρ τῆς τροφῆς, οὐ δυναμένου λαμβάνειν τοῦ θερμοῦ τὴν τροφήν, φθορὰ γίνεται τοῦ πυρός -.

As regards a living creature, this situation may occur because it is surrounded by too much heat in its environment (and is unable to cool down sufficiently by breathing) or through the slow depletion of fuel for the vital heat. The scheme used by Aristotle here is that vital heat is not impaired by an opposite entity, but by a greater source of heat, an argument which he also refers to as the effect of the 'greater fire' on the 'smaller fire'.[23] Aristotle repeatedly relates the term 'wasting away' to vital heat, for instance in *On Youth* 6, 470a30: 'the heat wastes away and perishes' - φθείρεται μαραινόμενον τὸ θερμόν (cf. also 14 (8), 474b20-2; 24 (18) 479a33; b2; b4; 23 (17) 478b14: καταμαραίνεται τὸ πῦρ).

The terms μάρανσις and μαραίνω often have the same function in the *Problems* too.[24] In XXX 1 (*On Melancholy*), which was written almost certainly by Aristotle himself, we find the same relation between the decrease in vital heat and old age: 955a9 'for old age causes the vital heat to die away' - τὸ μὲν γὰρ γῆρας μαραίνει τὸ θερμόν - see also 955a16: 'the old .. are cold; for old age is a form of chilling' - οἱ δὲ γέροντες .. ψυχροί. τὸ γὰρ γῆρας κατάψυξίς τις -.[25]

I have given this exposition here to make it clear that in *On the Soul* I 4, 408b22-7 Aristotle also talks about the 'wasting away' of 'something within', which is the vehicle of the soul, and that he necessarily means by this that old age is not due to a change of the soul, let alone to the soul's decay, but to the vital heat which is the instrument of the soul (for both the vegetative and sensitive functions of the soul). He says there that decrease of the powers of perception (408b22 - βλέπειν) but also of the rational faculty (408b26 - διανοεῖσθαι) and of emotions like love and hate (408b26 - φιλεῖν ἢ μισεῖν) and of memory (408b28 - μνημονεύειν) are all effects of the decrease in the vital heat in the centre of the living being.[26]

For the term ἀμαύρωσις, which Aristotle uses in I 4, 408b20 and which according to H. Bonitz, *Index Aristotelicus* 37b23 does not occur elsewhere in his oeuvre,

---

[23] Cf. *Gener. corr.* I 7, 323b8; *Probl.* III 5, 871a35 'when the natural heat is quenched, being quenched by its opposite, or owing to time (as by old age), or the excess of another heat' - σβεννυμένου τοῦ κατὰ φύσιν θερμοῦ, σβεννυμένου μὲν τῷ ἐναντίῳ, ἢ διὰ χρόνον, οἷον γῆρας, ἢ τῇ τοῦ ἀλλοτρίου θερμοῦ ὑπερβολῇ -. See also 23, 874b5-7. In *Probl.* XXX 1, 954a20 Aristotle refers to a study 'On Fire'.

[24] Cf. *Probl.* III 5, 871b17: 'those who are wasting to death' - τοῖς μαράνσει τὸν βίον ἐκλείπουσιν -; 23, 874b4: 'wine by its own heat withers the natural heat' - ὁ δὲ οἶνος τῇ θερμότητι τῇ αὐτοῦ μαραίνει τὴν φυσικὴν θερμότητα -; see also XXX 1, 955a7-11: 'Those upon whom despondency falls as the vital heat dies away are more inclined to hang themselves. This is why young men and old men are more liable to hang themselves; for old age causes the heat to die away' - ὅσοις μὲν οὖν μαραινομένου τοῦ θερμοῦ αἱ ἀθυμίαι γίνονται, μᾶλλον ἀπάγχονται. διὸ καὶ οἱ νέοι καὶ οἱ πρεσβῦται μᾶλλον ἀπάγχονται. τὸ μὲν γὰρ γῆρας μαραίνει τὸ θερμόν -. See also 954b35-6.

[25] See also *Gener. anim.* V 3, 783b6-8 '... old age – *gèras* - is something earthy (as the similarity of the word 'earthy' – *geèros* – shows), and this is due to the fact that the heat is failing and with it the fluid' - καὶ τὸ γῆράς ἐστι κατὰ τοὔνομα γεηρὸν διὰ τὸ ἀπολείπειν τὸ θερμὸν καὶ μετ᾽ αὐτοῦ τὸ ὑγρόν - (cf. *Long.* 5, 466a19; b14).

[26] Cf. *Anim.* I 4, 408b27-8: 'For that reason, when this perishes, memory and love also fail' - Διὸ καὶ τούτου φθειρόμενου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ - also relates to the pneumatic soul-body. Cf. *Probl.* XXX 1, 955a7-11. In I 1, 403a18 and 4, 408b26 Aristotle had already designated φιλεῖν as an affection of the soul together with its *sôma*. He had said the same of memory in I 4, 408b17. In *Mem.* 1, 450a26-1a17 he explains this further. Forgetfulness is typical of old age. Old age impairs the vitality of the instrumental body; not the soul itself. However, on the level of the intellect reminiscence is impossible. Cf. *Anim.* III 5, 430a23 and F. Fronterotta (2008).

the use of the verb ἀμαυρόω is relevant. This, too, is repeatedly used for a decrease in temperature.[27]

In *On the Heavens* I 9, 279a28, where Aristotle says that from the external celestial sphere 'derive the being and life which other beings, some more articulately but others feebly, enjoy' - ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρως, τὸ εἶναι καὶ ζῆν – we can rightly also think of the decrease in the divine Power (*Dynamis*) which is the vehicle of all life in the cosmos.

8. A Living Creature Dies through 'Extinction' of the Vital Heat of its Soul-Body

In this connection it is useful to consider Aristotle's remarks about the differences in longevity of various kinds of living entities (plants and animals). He talks about this in *On Length and Shortness of Life*. In particular chapters 2 and 3 are important, but extremely difficult.[28] He starts by talking generally about 'perishing'. Fire perishes when it is extinguished by water. But water may also evaporate through fire (*Long.* 2, 465a14-9). However, there are other kinds of 'perishing' too. Someone may lose knowledge through loss of memory, or lose his health. This does not mean that the carrier of this knowledge or of this health also perishes. But if the patient dies, the illness from which he suffered also ceases to exist (2, 465a19-26). Aristotle wants to use these considerations to talk about the soul.

If the soul is in a body as knowledge is in a soul, the soul would perish through something other than through the destruction of the body in which it is present. But this does not prove to be the case (2, 465a27-31). By nature the soul forms a unity with its body. The question then is what the soul's *koinônia* with its body entails (2, 465a31).

But in chapter 3 Aristotle goes on to ask a very curious question which has not been properly understood by any of the modern exegetes. This question reads: 'Is there something *of which* the perishable can be imperishable, for instance the fire in the higher part'? (3, 465b1-2: ἆρ' ἔστιν οὗ ἄφθαρτον ἔσται τὸ φθαρτόν, οἷον τὸ πῦρ ἄνω;) In my interpretation of this text, Aristotle is asking here whether the 'natural (instrumental) body' of the soul, which as a natural body is perishable, could be imperishable in its combination with the soul as (imperishable) entelechy, because it has thereby passed into a different order from the purely physical order.[29] The compound substance of the soul as entelechy (which does not belong to τὰ ἐν δυνάμει) and its instrumental body, which does have potentialities, is the only kind of substance which could raise such an intriguing question.

Aristotle needs the rest of *On Length of Life* 3 to explain that, despite this special situation, the vital heat of a living being can certainly perish, in particular through wear

[27] Cf. *Meteor.* II 8, 367b28: 'the failure of the heat of the moon' - διὰ τὸ ἀμαυροῦσθαι τὸ θερμὸν τὸ ἀπὸ τῆς σελήνης - (cf. there in 367b23 also τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλίου θερμόν .. ἤδη .. ἀπομαραινόμενον). *Probl.* XXVI 18, 942a24; *Part. anim.* III 4, 667a17: 'as their heat is not proportionate to the size of their heart, but is small and therefore hardly noticeable in the enormous space that it occupies' - διὰ τὸ μὴ ἀνάλογον ἔχειν τὸ θερμὸν τῇ καρδίᾳ, μικρὸν δ' ὂν ἐν μεγάλοις ἀμαυροῦσθαι. *Probl*. IV 25, 879a24: 'the power of the man is diminished' (that is, in summer, owing to the heat of the surroundings, which reduces the man's sexual urge) - τοῦ μὲν ἀνδρὸς οὖν ἠμαύρωται ἡ δύναμις.

[28] Cf. A.P. Bos (2002). See now also L. Repici (2009) and G.A. Lucchetta (2009).

[29] By 'the fire above' Aristotle means the vital heat, which resides mainly in the upper half of a living being. Cf. *Long.* 6, 467a33: ἐν δὲ τῷ ἄνω τὸ θερμόν, καὶ τὸ ψυχρὸν ἐν τῷ κάτω. See also *Iuv.* 26 (20) 479b23: τὰ ἄνω.

and extinction.[30] For all that the argument is difficult, it is clear that Aristotle there explains the death of a living being by referring to the destruction of the soul's instrumental body. That body loses its vitality. Aristotle does not expand on what happens to the soul as entelechy and *eidos*. But doubtless only in the case of man did he take into account the separate survival of his entelechy. After being purified of all sublunary components, the *pneuma* of the human soul will have dissolved into the astral ethereal sphere, if we can believe Ps.-Hippolytus, *Refutation of all Heresies* I 20, 4 and 6.[31]

9. What is the Cause of Anger and Fear?

The same theory also played a role in *On the Soul* I 1, 403a19-b1 in Aristotle's exposition on the causes and effects of anger and fear. In his argument, in which he wants to demonstrate that emotions are never a matter of the soul alone but always something of a soul *and* a body, he gives the example that certain strong and clear apprehensions do not lead to anger or fear, whereas in another case a person is urged to action by sometimes small and insignificant stimuli: ἐὰν ὀργᾷ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχῃ ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται (403a19-22). In 403a31 Aristotle mentions a definition of 'anger' which reads: ζέσις τοῦ περὶ τὴν καρδίαν αἵματος ἢ θερμοῦ. What is behind this? It has to do with the fact that for Aristotle the heart is the centre of sensory activity: *Part. anim.* III 4, 666a34-b1 'For the definitive characteristic of an animal is the possession of sensation; and the first sensory part is that which first has blood; that is to say the heart, which is the source of blood and the first of the parts to contain it' (translation W. Ogle, 1984) - τὸ μὲν γὰρ ζῷον αἰσθήσει ὥρισται, αἰσθητικὸν δὲ πρῶτον τὸ πρῶτον ἔναιμον, τοιοῦτον δ' ἡ καρδία. καὶ γὰρ ἀρχὴ τοῦ αἵματος καὶ ἔναιμον πρῶτον -.

But the heart is also the centre of the motor system for a living being: *Part. anim.* III 4, 666b13: 'The heart again is abundantly supplied with sinews, as might reasonably be expected. For the motions of the body commence from the heart' - Ἔχει δὲ καὶ νεύρων πλῆθος ἡ καρδία, καὶ τοῦτ' εὐλόγως. ἀπὸ ταύτης γὰρ αἱ κινήσεις.[32] Hence the heart's condition also determines character traits like cowardice and courage. Aristotle connects this with the relation between the size of the heart and the amount of vital heat. Hares are for instance characterized by fearfulness: *Part. anim.* III 4, 667a17-9 'for the bulk of the heart is out of all proportion to the animal's heat, which being small is reduced to insignificance in the large space, and thus the blood is much colder than it would otherwise be' - διὰ τὸ μὴ ἀνάλογον ἔχειν τὸ θερμὸν τῇ καρδίᾳ, μικρὸν δ' ὂν ἐν μεγάλοις ἀμαυροῦσθαι, καὶ τὸ αἷμα ψυχρότερον εἶναι.

So when Aristotle in *On the Soul* I 1, 403a31 gives the example of the definition of 'anger' as 'the boiling of the blood surrounding the heart or of the vital heat', we should conclude that he is formulating his own view of anger, and (implicitly) indicates there that emotions like anger are due to the reaction of the *pneuma* as instrument of the soul to the perceptions of the soul which have an effect on the *pneuma*.[33]

---

[30] Cf. § 5 above. See also *Resp.* 17, 479a22, where Aristotle talks about ἡ τῆς ψυχῆς ἀπόλυσις.

[31] Ps.-Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium* I 20, 4: 'For according to Plato the soul is immortal, but according to Aristotle it survives and also disappears then by merging into the fifth element - ... ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἀθάνατον [sc. τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι], ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐπιδιαμένειν καὶ μετὰ ταῦτα καὶ ταύτην ἐναφανίζεσθαι τῷ πέμπτῳ σώματι -.

[32] Cf. also *Motu anim.* 7, 701b12-32 and D. Charles (2009) 299-307.

[33] Cf. also *Motu anim.* 8, 702a10-21. Contra W.D. Ross (1961) 10, cited above.

The clarification of this is found in *Problems* XXX 1 ('On Melancholy'), which is almost certainly also by Aristotle's hand, namely that everybody's nature brings about character traits by the agency of vital heat: 953b22 πάντα γὰρ κατεργάζεται τῇ θερμότητι ταμιευόμενα. There, too, boldness and cowardice are mentioned as examples.

10. Palpitations and Erections in On the Soul *III 9, 432b29-3a1*

Fear is also mentioned in *On the Soul* III 9, 432b29-3a1. Aristotle gives an example there of a situation in which the human mind, faced with a frightening situation, urges not to be fearful (though the heart nevertheless starts to pound), or in the case of a thought about a sexually attractive partner, urges restraint, even though this sexual attraction has its effect on the male sexual member: 'No, not even when it is aware of such an object does it thereby enjoin pursuit or avoidance of it; e.g. the mind often thinks of something terrifying or pleasant without enjoining the emotion of fear. It is the heart that is moved (or in the case of a pleasant object some other part)' - Ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι, ἡ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ' ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον -.

This text should be read against the background of *On Motion of Animals* 11.

Aristotle observes there that there are involuntary movements of parts of an animal or human body. 'Involuntary' are said to be the movements of the heart and those of the male member.[34]

In *Problems* V 15 we find a related remark: 'For the soul frequently controls the whole body, but not parts of it, when they have been moved in some way, such as the heart and the pudenda' - τοῦ μὲν γὰρ ὅλου σώματος κρατεῖ ἡ ψυχὴ πολλάκις, μορίων δ' οὔ, ὁπόταν πως κινηθῇ, οἷον καὶ καρδίας καὶ αἰδοίου - transl. W.S. Hett (1926) 145.[35]

But we should also consider here that Aristotle explains these involuntary movements of the heart and the male member by means of the clarification in *Motu anim.* 11, 703b20-6 that 'each (the heart and the male member) is in a sense a separate animal, the reason being that each contains vital moisture' - διὰ τὸ ὥσπερ ζῷον κεχωρισμένον ἑκάτερον εἶναι τῶν μορίων· τούτου δ' αἴτιον ὅτι ἔχουσι ὑγρότητα ζωτικήν -. The sentence τούτου .. ζωτικήν was deleted by W. Jaeger in his edition of the text (1913), followed by M.C. Nussbaum (1978) 55. But P. Louis (1973) 68 rightly retains this passage.

Relevant, too, in this connection is *On the Life-Bearing Spirit* (*De Spiritu*) 4. Aristotle's point there is to make it clear that breathing is not the cause of 'pulsation'. He is concerned to show that the 'pulsation' of blood is more original than breathing (which only starts after the birth of a new living being). Cf. *Spir.* 4, 482b33: 'For it is chiefly and primarily present in the heart, and from there in the other parts' - ἐν γὰρ τῇ καρδίᾳ μάλιστα καὶ πρῶτον, ἀφ' ἧς καὶ τοῖς ἄλλοις -).[36] Aristotle emphasizes there that pulsation does not depend on breathing, but on fears and oppression of the soul (482b36-3a5: 'an irregular and agitated pulse occurs during some bodily ailments and in the case of fears, hopeful expectations, and afflictions of the soul' - ἡ ἀνωμαλία γίνεται καὶ ἐπίτασις ἔν τε σωματικοῖς τισι πάθεσι καὶ ἐν τοῖς ψυχῆς φόβοις ἐλπίσιν ἀγωνίαις -).[37] In *De Spiritu* 4

[34] Cf. M.C. Nussbaum (1978) 382-3; K. Corcilius (2008) 347 ff.

[35] Cf. R.W. Sharples (2006) 177. This author sees a different view here compared with that of *Motu anim.* 11.

[36] Cf. A.P. Bos and R. Ferwerda (2008) 107-9.

[37] Cf. also *Part. anim.* III 6, 669a18-20: 'This leaping of the heart is practically not found except in man, and that is because man is the only animal that has hope and expectation of the future' (transl. A.L. Peck 1937

Aristotle also seems to assume the distinction between the continuity of pulsation and the variation in it which can be caused by an attack of fear.

But we should certainly consider that for Aristotle both the sensations which lead to fear and the 'pounding' of blood in the heart are inextricably linked to the vital *pneuma*,[38] which therefore plays a key role in *Motion of Animals* and *On the Soul* as well as in *De Spiritu*.

11. The Effects of Alcohol on the Function of Reasoning

In the passage discussed here we also find a remark about 'cases of drunkenness and disease': 408b22-4 'Hence old age is due to an affection, not of the soul, but only of that in which the soul resides, as in cases of drunkenness and disease' - Ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ᾽ ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις -.

To see this in the right context, it is critical to note that according to Aristotle wine, more than honey, milk or water, contains *pneuma*: *Problems* XXX 1, 953b26: 'Wine has a capacity which is like *pneuma*' - καὶ ὁ οἶνος δὲ πνευματώδης τὴν δύναμιν -. As a result, the heat of the wine drunk causes a decrease in the vital heat of the drinker: 954b38 'for the heat of the wine quenches the natural heat' - σβέννυσι γὰρ ἡ τοῦ οἴνου θερμότης τὴν φυσικὴν θερμότητα -. Wine therefore has a (temporary) noticeable effect on people's character: 955a32 '(for heat and cold are the greatest agents in our lives for the making of character), just like wine according as it is mixed in our body in greater or less quantity makes our dispositions of a particular kind' - (ἠθοποιὸν γὰρ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἐστὶν) ὥσπερ ὁ οἶνος πλείων καὶ ἐλάττων κεραννύμενος τῷ σώματι ποιεῖ τὸ ἦθος ποιούς τινας ἡμᾶς -.

We can infer from this that the remark quoted from *On the Soul* I 4 refers with 'that in which the soul resides' to the instrumental body of the soul or vital heat and which forms a natural unity with the soul, as Aristotle himself says in *On the Life-Bearing Spirit* 1, 481a17.[39]

We can add here that the mention of the generative and nutritive soul-parts in *On the Soul* III 9, 432b20 refers back to what was said in II 4, 416a19 ff., where the 'vital heat' - θερμότητα, 416b29 – is said to be essential for every living entity. The announcement of an exposition on breathing and expiration and on sleeping and waking in III 9, 432b11 also links up clearly with the *Parva Naturalia* and the theory that breathing is necessary for the cooling of living beings with a high degree of vital heat. We should also connect this with *On the Life-Bearing Spirit* 5, 483a12-5, in which Aristotle argues that the lungs, before there can be respiration, are first formed by the life-bearing *pneuma*, which must therefore exist before breathing can start to function.

But also the proposition in *On the Soul* III 10, 433b19 that the instrument with which conation sets a living being in motion is somatic - ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν -, presupposes the doctrine of *pneuma* in *Motion of Animals* chapter 10.[40]

---

p. 257) - ἐν ἀνθρώπῳ τε γὰρ συμβαίνει μόνον ὡς εἰπεῖν τὸ τῆς πηδήσεως διὰ τὸ μόνον ἐν ἐλπίδι γίνεσθαι καὶ προσδοκίᾳ τοῦ μέλλοντος -.

[38] In *Motu anim.* 11, 703b14-6 Aristotle also notes: 'the causes of their movements being the natural heatings and chillings, both external and internal' - αἰτίαι δὲ τῶν κινήσεων θερμότητές τε καὶ ψύξεις, αἵ τε θύραθεν καὶ αἱ ἐντὸς ὑπάρχουσαι φυσικαί -.

[39] On this passage, see A.P. Bos and R. Ferwerda (2008) 63-4.

[40] Cf. P. Thillet (2005) 47, cited above.

The mentioning of 'spontaneous generation' in *Anim.* II 4, 415a27-8 also implies the doctrine of *pneuma* exposed in *Generation of Animals* III 11, 762a18-3a25.

12. The Physician Who does not Heal in On the Soul *III 9, 433a4-6*

We could add one further consideration to our argument. But it requires correction of an almost unanimously accepted interpretation of the passage in *On the Soul* III 9, 433a4-6. Aristotle says there:

'Speaking generally, we see that the man who possesses knowledge of the healing art *ouk iâtai* (οὐκ ἰᾶται - 433a4), so there seems to be some other factor which regulates functioning in accordance with knowledge, that factor not being knowledge'

- καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης -.

Almost every modern interpreter opts for a transitive meaning of ἰᾶται and translates 'is not (necessarily) healing'.[41] In that case ἰᾶται is a synonym of ἰατρεύει, θεραπεύει or ὑγιάζει and οὐκ ἰᾶται could have been replaced by οὐ χρῆται αὐτῇ.

In my view, however, Aristotle means something entirely different:

'Speaking generally, we see that the man who possesses knowledge of the healing art is not (consequently) cured (if he is ill), because there is something else (viz. the soul as first entelechy) which regulates functioning (of the vital heat or the instrumental body of the soul) in accordance with knowledge, that factor not being knowledge' (since as first entelechy the soul is the regulatory principle for its instrumental body, and the soul causes the instrumental body to be active in accordance with knowledge, even if the soul is not a subject of scientific knowledge. It does work efficiently, but in the way of an intellect that sleeps, and not as a subject of *theôrein*).

If this explanation is correct, Aristotle also talked in that passage about the soul as the regulating principle of its instrumental body. But this requires a separate discussion.

References

Alexandri Aphrodisiensis, Quaestiones, De Fato, De Mixtione ed. I. Bruns (*C.A.G.* Supplem. 2, 2) (Berolini: Typis Georgii Reimer, 1892).

Alexandri Aphrodisiensis Scripta Minora. De Anima liber cum Mantissa ed. I. Bruns (*C.A.G.* Supplem. 2, 1) (Berolini: Typis Georgii Reimer, 1887).

Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press, 1992).

Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, 2 vols (Princeton, P.U.P., 1984).

[41] Cf. R.D. Hicks (1907) 149; J.M. Fraenkel (1919) 131; J.A. Smith, in W.D. Ross ed. vol. 3 (1931); id. in J. Barnes ed. (1984) vol. 1, 688; W.S. Hett (1936) 187; I.J.M. van den Berg (1953) 191; P. Siwek (1954) vol. 3, 277: 'Tandem in universum videmus fieri, ut qui scientiam medicam possidet, non [semper] medeatur'; W. Theiler (1959) 64; J. Tricot (1959) 202; W.D. Ross (1961) 311; A. Jannone and E. Barbotin (1966) 90: 'ne l'exerce pas toujours'; D.W. Hamlyn (1968) 68; M. Durrant (1993) 67; R. Bodéüs (1993) 243: 'Et, généralement, nous voyons d'ailleurs que celui qui détient la science médicale ne prodigue pas de soin, comme quoi c'est autre chose qui décide souverainement de le faire selon la science, et non la science', commenting in his note 6: 'Savoir soigner n'implique pas effectivement soigner; ce qui consacre, dans les corporations médicales grecques, la distinction entre le médecin, maître de l'art, et son personnel soignant, qui exécute ses préscriptions (cf. *Polit*. III 11, 1281b40-1282a4)' – perhaps *Anim.* I 1, 403b13 speaks against this: περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης .., οἷον τέκτων ἢ ἰατρός - ; H. Seidl (1995) 191; B. Schomakers (2000) 310; P. Thillet (2005) 177: 'ne soigne point - cf. also p. 394 with n. 503; R. Polansky (2007) 511. K. Corcilius (2008) 255 and 282-4.

Barnes, J., 'Review of S. Everson (1997)', *Classical Review* 49 (1999) 120-2.

Berg, I.J.M. van den, *Aristoteles' Verhandeling over de Ziel* (Utrecht/Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1953).

Bodéüs, R., *Aristote, De l'Âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie (Paris: Éd. Flammarion, 1993).

Boeri, M.D., 'Μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή (Aristóteles, *De anima* B 2, 414a19-20). A Propósito del Alcance de las Interpretaciones Funcionalistas de la Psicología Aristotelica y del Carácter Causal del Alma', *Elenchos* 30 (2009) 53-97.

Bolton, R., 'Aristotle's Definition of the Soul. *De Anima*, II 1-3', *Phronesis* 23 (1978) 258-78.

Bonitz, H., 'Aristotelische Studien', in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 39 (1862); 41 (1863); 42 (1863); 52 (1866); 55 (1867); repr. Hildesheim: Georg Olm, 1969.

Bonitz, H., *Index Aristotelicus* (Berlin: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 1870; repr. Graz, 1955).

Bos, A.P., ' "Fire Above": the Relation of Soul to its Instrumental Body in Aristotle's *De Longitudine et Brevitate Vitae* 2-3', *Ancient Philosophy* 22 (2002) 303-17.

Bos, A.P., *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature* (Leiden: Brill, 2003).

Bos, A.P., 'The Soul and Soul-'Parts' in Semen (*GA* II 1, 735a4-22)', *Mnemosyne* 62 (2009) 378-400.

Bos, A.P., 'Aristotle on God as Principle of Genesis', *The British Journal for the History of Philosophy* 18 (2010a) 363-77.

Bos, A.P., 'The Soul's Instrument for Touching in Aristotle, *On the Soul* II 11, 422b34-3a21', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (2010b) 89-102.

Bos, A.P., 'The Ears are not the Subject of Hearing in Aristotle, *De Anima* II 8, 420a3-12', *Philologus* (2010c).

Bos, A.P., 'A Lost Sentence on Seed as Instrument of the Soul in Aristotle, *On the Soul* II 4, 415b7', *Hermes* (2010d) - 276-87.

Bos, A.P., 'Perception as a Movement of the Instrumental Body of the Soul in Aristotle', *Rheinisches Museum für Philologie* 154 (2011) 22-42.

Bos. A.P., 'Aristotle on the Differences between Plants, Animals and Human Beings and on the Elements as Instruments of the Soul (*Anim.* II 4, 415b18)'**,** *Review of Metaphysics 63* (2010f) 821-41.

Bos, A.P., 'Aristotle's Definition of the Soul: Why Was it Misunderstood for Centuries? The Dubious Lines *Anim.* II 1, 412b1-4', *Museum Helveticum* 69 (2012b) 140-55.

Bos, A.P. and Ferwerda, R., 'Aristotle's *De Spiritu* as a Critique of the Doctrine of *Pneuma* in Plato and his Predecessors, *Mnemosyne* 60 (2007) 565-88.

Bos, A.P. and Ferwerda, R., *Aristotle, On the Life-Bearing Spirit* (De Spiritu). *A Discussion with Plato and his Predecessors on* Pneuma *as the Instrumental Body of the Soul*. Introduction, translation, and commentary (Leiden: Brill, 2008).

Bronstein, D., 'Review of A.P. Bos (2003)', *Ancient Philosophy* 26 (2006) 422-7.

Buddensiek, F., 'Aristoteles' Zirbeldrüse? Zum Verhältnis von Seele und *Pneuma* in Aristoteles' Theorie der Ortsbewegung der Lebewesen', in: D. Frede and B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin/New York: W. de Gruyter, 2009) 309-29.

Canarsa, M., 'Una Lacuna Platonica. Il Problema della Relazione Anima-Corpo nella Prima Accademia Antica', in: A. Fermani; M. Migliori (eds), *Attività e Virtù. Anima e Corpo in Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 2009) 43-82.

Charles, D., 'Aristotle on Desire and Action', in: Frede, D., and Reis, B., (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin/New York: W. de Gruyter, 2009) 291-307.

Corcilius, K., Streben und Bewegen. Aristoteles' *Theorie der Animalischen Ortsbewegung* (Berlin: W. de Gruyter, 2008).

Dillon, J., 'Come fa l'Anima a dirigere il Corpo'? Tracce di una Disputa sulla Relazione Corpo-Anima nell'Antica Accademia', in: M. Migliori; L.M. Napolitano Valditara; A. Fermani (eds), *Interiorità e Anima. La 'Psychè' in Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 2007) 51-7.
Dillon, J., 'How does the Soul direct the Body, after all? Traces of a Dispute on Mind-Body Relations in the Old Academy', in: D. Frede and B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin/New York: W. de Gruyter, 2009) 349-56.
Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg: Carl Winter - Universitäts Verlag, 1966).
Durrant, M., (ed.) *Aristotle's De Anima in Focus*, (London: Routledge, 1993).
Everson, S., *Aristotle on Perception* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
Ferwerda, R., *Aristoteles, Over Dieren*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien (Groningen: Historische Uitgeverij, 2000).
Ferwerda, R., *Aristoteles, Over Voortplanting*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien (Groningen: Historische Uitgeverij, 2005).
Freudenthal, G., *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
Freudenthal, G., 'The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunar World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes', in: A.C. Bowen and C. Wildberg (eds), *New Perspectives on Aristotle's* De Caelo (Leiden: Brill, 2009) 239-81.
Fronterotta, F., 'Οὐ μνημονεὐομεν δὲ .. Su Aristotele, *De Anima* Γ 5, 430a23-35', in A. Fermani and M. Migliori (eds), *Attività e Virtù. Anima e Corpo in Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 2008) 179-207.
Gerson, L.P., *Aristotle and Other Platonists* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).
Gill, M.L., *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1989).
Gregoric, P., *Aristotle on the Common Sense* (Oxford: O.U.P., 2007).
Gutiérrez-Giraldo, D., 'CuxÆ and Genotype', in: D. Sfendoni-Mentzou (ed.) *Aristotle and contemporary Science*, vol. 2 (New York: P. Lang, 2001) 163-72.
Hamlyn, D.W., *Aristotle's De Anima, Books II and III* (*with certain Passages from book I*). Transl. with Introd. and Notes (Oxford: Clarendon Press, 1968).
Hett, W.S., *Aristotle, On the Soul, Parva Naturalia, On Breath* with an English Translation (London: W. Heinemann, 1936).
Hicks, R.D., *Aristotle, De Anima*, with Translation, Introduction and Notes (Cambridge: C.U.P., 1907).
Jaeger, W., *Aristotelis De Animalium Motione et De Animalium Incessu; Pseudo-Aristotelis de Spiritu Libellus*, ed. V.G. Jaeger (Leipzig, 1913).
Jaeger, W., 'Das *Pneuma* im Lykeion', *Hermes* 48 (1913) 29-74; repr. in id. *Scripta Minora* (Roma, 1960) 57-102.
Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923; repr. 1955).
Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, transl. with the author's corrections and additions by R. Robinson (Oxford: O.U.P., 1934; 2nd ed. 1948).
Jannone, A. and Barbotin, E., *Aristote, De l'Âme* (Paris: Les Belles Lettres, 1966).
Kahn, C.H., 'Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966) 43-81; repr. in Barnes, J.; Schofield, M.; Sorabji, R. (eds), *Articles on Aristotle* (London: Duckworth, 1979) vol. 4, 1-31.
King, H.R., 'Aristotle without *Prima Materia*', *Journal of the history of Ideas* 17 (1956) 370-89.
King, R., 'Review of A.P. Bos (2003)', *Classical Review* 57 (2007) 322-3.
Lloyd, G.E.R., *Aristotelian Explorations* (Cambridge: C.U.P., 1996).
Lucchetta, G.A., 'Perché agli Ubriaconi Piace il Sole? (*Problemata* III 32). Attività vitale, virtù del corpo ed effetti del vino', in Fermani, A. and Migliori, M. (eds), *Attività e Virtù. Anima e Corpo in Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 2009) 179-95.
Macfarlane, P., *A Philosophical Commentary on Aristotle's* De Spiritu (Ph.D.-Thesis Duquesne University, 2007).

Menn, S., 'Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the *De Anima*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002) 83-139.

Migliori, M., 'L'Anima in Aristotele. Una concezione polivalente e al contempo aporetica', in Fermani, A. and Migliori, M., *Attività e Virtù. Anima e Corpo in Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 2009) 227-60.

Nussbaum, M.C., *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretive Essays (Princeton, P.U.P., 1978).

Polansky, R., *Aristotle's De Anima* (Cambridge: C.U.P., 2007).

Quarantotto, D., *Causa Finale, Sostanza, Essenza in Aristotele* (Napoli: Bibliopolis, 2005).

Quarantotto, D., 'Che Cosa Fa da una Forma un'Anima? - l'Organizzazione Anatomo-fisiologica dei Viventi e la Sede della *Psyche*', in A. Fermani and M. Migliori (eds), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 2009) 367-81.

Reale, G. and Bos, A.P., *Il Trattato Sul Cosmo per Alessandro Attribuito ad Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 1995).

Repici, L., 'Aristotele, l'Anima e l'Incorruttibilità: Note su *De Longitudine et brevitate vitae, 1-3',* in: Fermani, A.; Migliori, M., *Attività e Virtù. Anima e Corpo in Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 2009) 383-419.

Ricken SJ, F., 'Review of A.P. Bos (2003)', *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 425-7.

Ross, Sir David, *Aristotle, De Anima*, edited, with introduction and commentary (Oxford: Clarendon Press, 1961).

Rijk, L.M. de, *Aristotle. Semantics and Ontology* 2 vols (Leiden: Brill, 2002).

Schomakers, B., *Aristoteles, De Ziel* (Leende: Damon, 2000).

Seidl, H., *Aristoteles, Über die Seele* mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995).

Sharples, R.W., 'Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches After Aristotle', in: R.A.H. King (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity* (Berlin: W. de Gruyter, 2006) 165-86.

Sharples, R.W., 'The Hellenistic Period: What Happened to Hylomorphism?', in: *Ancient Perspectives on Aristotle's* De Anima, ed. by G. van Riel and P. Destrée (Leuven: Leuven University Press, 2009) 155-66.

Shields, C., 'The Priority of Soul in Aristotle's *De Anima*: Mistaking Categories?', in: D. Frede and B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin/New York: W. de Gruyter, 2009) 267-90.

Siwek SJ, P., *Aristoteles, De Anima*, *Libri Tres*, graece et latine, 3 vols (Romae: Apud Aedes Pont. Univ. Gregorianae, 1954).

Thillet, P., *Aristote, De l'Âme*. Traduit du Grec. Édition établie, présentée et annotée (Paris: Gallimard, 2005).

Philotheos **13** (2013) 128-133

Pavol Labuda
Catholic University in Ruzomberok, Faculty of Arts and Letters Department of Philosophy, Slovakia

Incorporation of Greek Metaphysics Into Christian Theology

In this paper[1] I discuss the possibility and the ways of actual realization of the historical transformation of Greek metaphysics into Christian metaphysics. The discussion of this topic -that might in other words be also phrased as the incorporation of Greek metaphysics into Christian theology- draws inspiration from Martin Heidegger's thought. The argument I wish to develop hinges on an assumption that making the historicity of philosophy and theology problematic -based on a conceptual analysis of historicity- enables us to transcend the historical approach and move towards a systematic inquiry of the relation between philosophy and theology.

Despite a certain unavoidable degree of simplification it is important to specify at least one characteristic common to both metaphysics and theology. This will enable us to identify a platform, on which an intersection of these two disciplines might be possible, and I would argue on which it historically actually occurred. With this purpose in mind, my operational definition of philosophy is the following: philosophy is a universal discipline permanently specifying the subject matter of its inquiry based on autonomous thinking. Philosophy can thus be characterized as *ahistorical* in the sense that is constituted by thinking that permanently keeps determining its basis in itself and through itself. It is such, since its basis and character are not in some historical event, nor does it receive them from some historical event. In its essence, philosophy is a manifestation of autonomy of thinking expressed through language. Although the subject matter occurs in different historical instantiations (individual philosophical conceptions, theories, schools) it is nevertheless *a priori* in character. Even though it is given in time, by no means is it given through time. This could also elucidate the question why philosophy -despite its historical conditionality and its awareness of this fact- always initiates its critical inquiries again and again. Philosophy keeps posing questions; it keeps re-thinking things through again and again. Thus, the degree of philosophy's autonomy can be expressed through pointing to the degree of human thought's autonomy, in which philosophy is rooted. Having said this, let us turn to theology.

I will consider here a particular type of theology, namely Christian theology, since it is to this particular type, to which Heidegger ascribes an onto-theological nature. In its essence, Christian theology is a methodical reflection of God's Word, yet expressed through human language. Christ as God's Word is its central subject matter, which theology uncovers on the basis of the Revelation given in the Scriptures. The explanation of

[1] I would like to acknowledge the valuable help with translating of this paper to Dr. Jan Baňas.

the revealed Word, then, helps us to understand the faith in the Revelation itself. To the contrary of the ahistorical character of philosophy, theology is dependent on the historicity of thought. Thus, looking at its origin and character, Christian theology is a historical discipline, since history constitutes a crucial component of its subject matter as well as determines the character of its approach.

In comparison with philosophy, however, Christian theology has the last instance of its thought strictly given. It consists in God's word. One could, indeed, argue that Christian theology could also be presented as having the form of a new and re-occurring confrontation, as ever-new thinking about its subject. However, the difference between the new beginnings of the permanent and re-occurring inquiries of these two disciplines (philosophy and Christian theology) is more than just intuitively evident. This difference between philosophy and theology can be illustrated by considering the autonomy of determining their respective subjects of inquiry. If, in a simplifying manner and for the sake of the argument, we would label philosophy as a conceptual reflection, we could then in turn label Christian theology as conceptual reflection on the content of Christian revelation. In case of Christian theology's reflection, we are confronted with a non-specific (ahistorical) reflection of a particular (historical) event.[2]

Werner Beierwaltes labels the way, in which the relation (intersection) between philosophy and Christian theology was historically realized as *dialectical*. From the moment of its emergence, Christian theology was confronted with philosophy as the presupposition of its own reflectiveness. According to Beierwaltes, this process initiated in the centuries of Greek and Latin Patristic has to be understood as transforming perception "[…] that -precisely through the *difference* of the horizons of the receiving and received- creates new body of thought that could not have been possible within the respective horizons of one or the other. It holds not only for the philosophical thought, but also for the word of Revelation that it can be sometimes modified in its very essence. From historical distance, one can only state this as a fact" (Beierwaltes 14). However, if we realize that the main significance of Christian theology does not consist solely in conceptual reflection of the content of Revelation, but mainly in facilitating the progress of the history of salvation, it becomes obvious that a complete and total fusion of the horizons of philosophy and theology is not possible.

The extent to which philosophy and Christian theology intersected in the respective stages of their common history can be best illustrated by the extent to which individual theological conceptions utilized the categorical system of philosophical thought. Here, it is important to emphasize that all following statements appear to be extreme when considering the relation of philosophy and theology: (1) Philosophy and Christian theology are two irreconcilable opposites. (2) The transformation of Ancient philosophy

[2] In connection with this thesis I cite one observation of Ludwig Wittgenstein: "Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht und sagt: jetzt glaube! Aber nicht, glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört, - sondern: glaube, durch dick und dünn und das kannst Du nur als Resultat eines Lebens. *Hier hast Du eine Nachricht, - verhalte Dich zu ihr nicht, wie zu einer anderen historischen Nachricht!* Laß sie eine *ganz andere* Stelle in Deinem Leben einnehmen. – Daran ist nichts *Paradoxes!*" ["Christianity is not based on a historical truth; rather, it offers us a (historical) narrative and says: now believe! But not, believe this narrative with the belief appropriate to a historical narrative, rather: believe through thick and thin, which you can do only as a result of a life. Here you have a narrative, don't take the same attitude to it as you take to other historical narratives! Make a quite different place in your life for it. – There is nothing *paradoxical* about that!"] ("Vermischte Bemerkungen" 494).

into Christian theology fully eliminated the philosophical element. (3) In the Christian theology's reception of philosophical claims, the Christian element is inadequately expressed. (4) The reception of Ancient philosophy by Christian theology has the character of an exclusively formal process.

Against the misinterpretations (1) – (4), one can argue that it is precisely the language (understood as conceptual apparatus) of philosophical and theological reflection that constitutes the platform for multi-dimensional dialectical relation between philosophy and theology. The accent on the area of language (understood as a tool for grasping of/creating the world) and its indirect presentation as the platform for the intersection of philosophy and theology can be also found in Wittgenstein. He asserts that the impossibility to break out of language satisfies/constitutes the desire for transcendence.[3] Considering what was said above, we are faced with the following question: Do all philosophical approaches offer the possibility for the intersection with Christian theology? The answer is: the possibility is offered at least by those philosophical approaches that are committed to an understanding of being as a whole in virtue of its transcendental (divine) foundation.

In this context of discussing the platform for the realization of intersection between philosophy and Christian theology, let us bring to attention one of Heidegger's contentions. He states:

> "The theological character of ontology is not due so much to the fact that Greek metaphysics was later absorbed by Christian sacred theology and transformed by it. It is due more to the means by which be-ing as be-ing had disclosed itself [sich entborgen hat] from early on. That un-concealment of be-ing first made it possible for Greek philosophy to overpower Christian theology, whether to its benefit or detriment may be decided by theologians of the Christian experience as they consider what is written in the apostle Paul's first letter to the Corinthians: *οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου*; Has not God let the wisdom of this world become foolishness? (1 Cor. 1:20) But the *Σοφία τοῦ κόσμου* (wisdom of this world) is that which, according to 1:22 what the *Ἕλληνες ζητοῦσιν*, the Greeks are searching for. Aristotle even expressly calls *πρώτη φιλοσοφία* (authentic philosophy) *ζητουμένη*, what is sought [die gesuchte]. What if Christian theology were to decide to take seriously the words of the apostle just for once and so also the foolishness of philosophy?" (*Introduction to "What Is Metaphysics?"* 38 – 39)

Heidegger's claim, marking the approach of un-concealment[4] as the moment making the incorporation of Greek metaphysics into Christian theology possible, was quite dis-

[3] In 1931, Wittgenstein wrote: "Man hört immer wieder die Bemerkung, daß die Philosophie eigentlich keinen Fortschritt mache, daß die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das aber sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so sein muß. Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und un simmer wieder zu denselben Fragen verführt. Solange es ein Verbum >sein< geben wird, das zu funktionieren scheint wie >essen< und >trinken<, solange es Adjektive >identisch<, >wahr<, >falsch<, >möglich< geben wird, solange von einem Fluß der Zeit und von einer Ausdehnung des Raumes die Rede sein wird, usw., usw., solange warden die Menschen immer wieder an die gleichen rätselhaften Schwierigkeiten stoßen, und auf etwas starren, was keine Erklärung scheint wegheben zu können." ["People say again and again that philosophy doesn't really progress, that we are still occupied with the same philosophical problems as were the Greeks. But the people who say this don't understand why it has to be so. It is because our language has remained the same and keeps seducing us into asking the same questions. As long as there continues to be a verb 'to be' that looks as if it functions in the same way as 'to eat' and 'to drink', as long as we still have the adjectives 'identical,' 'true', 'false', 'possible', as long as we continue to talk of a river of time, of an expanse of space, etc. etc., people will keep stumbling over the same puzzling difficulties and find themselves staring at something which no explanation seems capable of clearing up. And what's more, this satisfies a longing for the transcendent, because in so far as people think they can see the "limits of human understanding", they believe of course that they can see beyond these."] ("Vermischte Bemerkungen" 470).

[4] The approach of un-concealment, which is possible due to the character of *Λόγος*, presents being always exclusively as being. See also (*Aristotle's Metaphysics IX, 1-3. On the Essence and Actuality of Force* 1 – 8).

cussed within philosophy as well as Christian theology. It is because this claim includes a critical moment connected to both areas of human reflection (philosophy and theology), and thus indirectly operates to the advantage of their aspect of living (the level of experiencing the existence as openness, temporality, and historicity). The critical moment concerns the fact that while the approach of un-concealment makes possible for metaphysics to have primacy within philosophy (and also theology?), it precludes metaphysics to reach that what is first in the order of thought.[5]

This is also connected with Heidegger's explication of logic in terms of the Greek *λόγος*. Logic is explained in the following manner:

> "On the basis of this stark contrast between *λέγειν* and *κρύπτειν*, to conceal, it is made simply and emphatically clear that *λέγειν*, as distinguished from concealing, is revealing, making manifest. Plato definitely makes the point in the Sophist when, toward the end of the dialogue, he understands the inner province of *λόγος* as *δηλοῦν*, making manifest. *Λόγος* as discourse is the combining and making manifest in the saying, the unveiling assertion of something about something." (*Aristotle's Metaphysics IX, 1-3. On the Essence and Actuality of Force* 3).

From the passage just cited it is evident that Heidegger considers logic[6] to be only one of the possible explanations of the nature of thought, namely such, that is based on the objectivity of be-ing. Relaying on etymological and semantic analysis, he places the source of this explanation into Greek thought, which was later incorporated by Christian theology. The problem of Christian theology then, according to Heidegger, consists in theology's utilization of the categories of classical metaphysics defined by logic in terms of an assertion about that what there is.

Heidegger's confrontational analysis of the logical nature of Greek philosophical thought and of the content of 1st Paul's Letter to the Corinthians does not necessarily (and should not) present only criticism of Christian theology. On the contrary, the analysis should also present Christian theology with an important challenge. In fact, when analyzing the starting points of the various theological approaches and schools of the 20th Century, we are indeed able to find evidence of this challenge having been taken up. This is visible especially in phenomenological and analytical theological approaches. The latter can be characterized as meta-theoretical reflections of the fundamental categories utilized in theological assertions. After Heidegger, the analysis of the nature and an assessment of the adequacy of the basic categories used in theology have become to be understood as a *conditio sine qua non* for the attempts to understand the dogmatic formulations. Nowadays, this can be observed e.g. in the theological conceptions of Rahner, Lonergan, Schoonenberger, or Curran. A collective monograph intended to serve as a textbook for theological studies in the USA states:

> "To a great degree, understanding of Rahner's theology is dependent upon the realization that alongside classical scholastic categories, he also accepts Heidegger's 'existentials'. Similarly, Lonergan proceeds from 'facultative psychology to the analysis of intentionality' with the 2result that 'the basic concepts and relations of systematic theology will not be

[5] Heidegger writes: "Metaphysics continues to be first philosophy [das Erste der Philosophie]. First thinking [Das Erste des Denkens] is not attained." (*Introduction to "What Is Metaphysics?"* 14).

[6] In his texts, Heidegger always puts the word logic in quotation marks. The reason for this can be found here: "Why is this term placed in quotation marks in the lecture? In order to suggest that "logic" is only *one* explanation [Auslegung] of the nature of thinking and in fact, as the term suggests, one that is based on an experience of *be*[ing] already attained by Greek thought. This suspicion about "logic," which is attested to by the logical consistency of logistics, comes of knowledge about that thinking which has its source, not in consideration of the objectivity [Gegenständlichkeit] of be-ing but of the experience of the truth of *be*[ing]" (*Postscript to "What Is Metaphysics?"* 99).

metaphysical as in the mediaeval theology, but psychological'" (*Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* 53).

Heidegger became an inspiration for theology mainly because of his critique of employment of the ontological categories of the traditional Greek metaphysics and his attempt to replace them by "categories" derived from an analysis of the human existence in the context of its temporality (e.g. being towards death). The difference between the former and the latter can be in Heidegger's language explained in as follows: while the former are categories, the latter are existentials. Categories are such types of expressions that emphasize what something existing (being) is. Heidegger explains the original (Aristotelian) meaning of category in the following manner:

"*Κατηγορία* is therefore anything said or sayable in this way. If the categories have their home in *λόγος*, then this means that in every assertion whatsoever of something about something, there is that exceptional saying wherein the being as it were is rightly indicated for being what it is" (*Aristotle's Metaphysics IX, 1-3* 4).

On the other hand, the existentials are ways of expression relating exclusively to the humans as be-ing (Da-sein) or be-ing toward death. Heidegger provides the following definition:

> "Be-ing in the mode of life is human [be-ing]. Only man exists. A rock is, but it does not exist. A tree is, but it does not exist. A horse is, but it does not exist. An angel is, but it does not exist. God is, but he does not exist. The statement that "only man exists" in no way means to say that only the human [kind of] be-ing is real, and thus every other [kind of] be-ing is unreal and only a semblance [Schein] or idea [Vorstellung] for man. The statement that "man exists" means that man is the only [kind of] be-ing whose *be*[ing] is marked by *be*[ing] as the outstanding instance [offenstehende Innestehen] of the emergence of *be*[ing]" (*Introduction to "What Is Metaphysics?"* 28–29).

For this reason, it is possible to state that the reflexivity of philosophical discourse -conditioned by the history of incorporation of Greek philosophy into Christian theology- finds its irreplaceable role also in contemporary Christian theology (and also theological systems other than Christian). A *pars-pro-toto* evidence of this claim can be seen in the fact that questions of the sort of e.g. *Is the efficiency of the Sacraments to be expressed through the categories of Aristotelian causality or rather through those derived from the phenomenology of encounter?* do not loose either their importance, or their frequency.

Let me conclude by saying that during the 20th Century, theology together with philosophy (partly under the influence of the discussed thoughts of Martin Heidegger) has undertaken an ambitious attempt to overcome the metaphysical approach in the sense of stepping out of the onto-theological paradigm. However, the attempt of post-metaphysical theology was not aimed at getting rid of metaphysics, which is the basic characteristic of human nature. The endeavor was aimed at a reflection of the starting points/presuppositions, competences, and limits of "logic" within the context of human life and thought. In simplified form, one could characterize this approach as an existentialist-phenomenological approach. It can also be illuminated by stating that whereas in the metaphysical era the nature of reality (including the nature of human existence) was determined on the basis of metaphysics (onto-theology), in the post-metaphysical era metaphysics is presented as one of the basic aspects of the nature of human existence. This is due to the fact that in the philosophical starting points of Heidegger or Husserl (the inspirational figures

of post-metaphysical theology[7]) a central role was occupied by a belief that one can competently arrive at reality through an analysis of intentional actions of human consciousness. This is a belief, which holds that if we start the philosophical reflection by immersing into subjectivity, we can then leave/overcome this subjectivity. And it was precisely in accordance with this belief that Heidegger and his thesis of the onto-theological character of metaphysics became -although one of many- a key inspirational source of the development of the relation between modern philosophical and theological approaches of the various particular conceptions.

Works Cited

Beierwaltes, Werner. Foreword to Czech translation. *Plato Christianus*. By Endre von Ivánka. Praha: Oikoymenh, 2003. Print.

Fiorenza, Francis S., and John P. Galvin, eds. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Vol. I, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991. Print.

Heidegger, Martin. *Aristotle's Metaphysics IX, 1 – 3. On the Essence and Actuality of Force (Studies in Continental Thought).* Bloomington: Indiana University Press 1995. Print.

Heidegger, Martin. *Introduction to "What Is Metaphysics?"* Translated by Miles Groth. http://www.wagner.edu/departments/psychology/grothpubs. August 2011. Web. 19 October 2012.

Heidegger, Martin. *Postscript to "What Is Metaphysics?"* Translated by Miles Groth. http://www.wagner.edu/departments/psychology/grothpubs. August 2011. Web. 19 October 2012.

Peregrin, Jaroslav. *Úvod do analytické filosofie*. [*Introduction to Analytic Philosophy*]. Praha: Herrmann a synové 1992. Print.

Wittgenstein, Ludwig. "Vermischte Bemerkungen." *Werkausgabe Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Print.

[7] The approach of analytical philosophy can be considered another inspirational source of post-metaphysical theology of the 20th Century. Peregrin contends that the basis of this source lies in the belief that reality can be analyzed "through the analysis of speech acts and their meaning correlates. To a certain degree (and of course only to a certain degree – the parallel is imperfect), sense and its inherent reference is to Frege what intentional act and its inherent intention is to Husserl. In contrast with phenomenologists, however, analytical philosophers do not believe that if we start philosophizing immersed into subjectivity we will ever be able to leave this subjectivity. On the contrary, they are persuaded that we have to start there, where subjectivity ends. And they consider language to be such a place" (Peregrin 6 – 7).

Philotheos **13** (2013) 134-140

Zdravko Jovanović
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

St Irenaeus, Regula Fidei *and the Ecclesiological Context of Interpretation*

In the dispute with the Gnostics in the second half of the 2nd century, referring to the biblical texts was, in and of itself, not sufficient anymore for the articulation of the authentic doctrine of the Church, because both sides in the debate, i.e., the theologians of the Church as well as the Gnostics, often referred to the identical written material. For this reason, that is, having in mind the emergence of the arbitrary gnostic interpretations of biblical texts, St Irenaeus of Lyons considered it necessary to set the problem in a broader hermeneutical perspective, i.e., in the context of the reality he called *regula fidei* (κανὼν τῆς πίστεως or *rule of faith*).[1]

Regula fidei represents the essence on the Christian consensus regarding the fundamental postulates of the faith, on the grounds of which it was possible to evaluate the credibility of the Christian exegesis and theological reflexions. In this sense, *regula fidei* is a predecessor of the later conciliar symbols of faith.[2] Regarding the content of the term *regula fidei*, it is consistent in various passages[3] in which Irenaeus explains it and it includes the description of the basic components or stages of God's economy of salvation, from Creation to the Resurrection, including the fundamental principles of the Christian faith, such as triadology and christology.[4] This fact, however, by no means implied incompliance[5] in the process of potential formation and articulation of *regula fidei* within new polemical and didactic contexts.[6] Namely, the very terminology used by

[1] He was certainly not the only author to mention this term, but, beside Tertullian, he probably used it most commonly in his argumentation.

[2] Cf: R. Wall, "Reading the Bible from within Our Traditions: The Rule of Faith in Theological Hermeneutics", in: *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (J. B. Green, M. Turner, прир.), Eerdmans, Grand Rapids 2000, 88-107.

[3] Irenaeus exposed the content of *regula* in several different passages in his writing *Adversus Haereses*, never in exactly the same way (1.9.4; 1.22.l; 2.27.1; 3.11.1; 3.12.6; 3.15.l; 4.35.4). *Against Heresies, Books 1-5 and Fragments*, in A. Roberts and W. H. Rambaut (trans., ed.), *The Apostolic Fathers with Justin Martyr*, vol. 1 in *The Anti-Nicene Fathers*, 10 vols, T&T Clark, Edinburgh, 1885-7; repr. Eerdmans, Grand Rapids 1987; *Contre les Hérésies*, Livres 1–5, 10 vols., A. Rousseau et. al., *Sources chrétiennes* 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100.1, 100.2, 152, 153, 1965-1982.

[4] In short, Irenaeus presents the content of *regula* as follows: There is only one God who is at the same time the Creator of everything. This God permanently takes care of his creation, and he also called Abraham and Moses, gave the law to the chosen people and send them prophets. He is the Father of the only begotten Son, whom he sent for the sake of the salvation of the world and whom he resurrected from the dead. He also sent the Holy Spirit, for the sake of the fullness of our knowledge of God and the establishment of communion with the Son (all of this is most fully expressed in 1.22.1).

[5] Cf: P. Hartog, "The 'Rule of Faith' and Patristic Biblical Exegesis", *Trinity Journal* 28/1 (2007) 65-86.

[6] See *Adv. Haer.* 1.10.2-3. In this sense, when Tertullian speaks of "immovable and irreformable" *regula* he has in mind its theological content ("regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis", *De Virginibus Velandis* 1. 4, *CSEL* 76 (1957) 79-103.

Irenaeus in this process is not fixed and unchangeable, as it was the case with the later creeds.[7] However, the variability of emphasis and lexical composition did not give the impression of confusion and cacophony, but the impression of coherence and harmony,[8] owing precisely to the foundation of the terminological variations in the static theological content of *regula*.

By introducing the term *regula fidei* into the theological discourse, Irenaeus wanted to point to the unacceptability of the arbitrariness of the interpretation, which was a characteristic of the Gnostics who, whenever they found it suitable, placed their own attitudes above the authority of the Holy Scripture.[9] In this sense, *regula fidei* was supposed to set the process of interpretation into the unambiguous ecclesiological context, simply because the ecclesiological community is the primary *locus* of the authentic interpretation of the Scripture.[10] According to the absolutely identical hermeneutical principle, *regula* had the capacity to contextualize the whole of the theological reflexion, primarily because *regula* represented the essence of the complete teaching that Christ, through the apostles, delivered to the Church. For this reason Irenaeus insists on the fact that *regula veritatis* (κανὼν τῆς ἀληθείας - the term is virtually synonymous with *regula fidei*) represents a reality that a Christian receives from the Church in the sacrament of baptism (*per baptismum – Adv. Haer*. 1.9.4). *Regula fidei*, thus, refers to the true, unique knowledge of God, based on God's revelation, which, as such, is diametrically opposed to the various "truths" of the gnostic sects. *Regula*, therefore, represents the true gnosis, as opposed to the false one created by the Gnostics, who speculate not in the context of the Revelation and experience of the Church, but according to their own conclusions.[11] In this context, in his *Adversus Haereses* 1.9.4, Irenaeus distinguishes between the heretical *plasma* or heretical fiction (figment) in the doctrine and the the concept of *veritate corpus* (body of truth).

The ancient apostolic kerygma has been constantly revitalized and reinterpreted through various forms of theological expression – through confession, through the liturgical chanting and doxologies, through preaching, interpretation and testifying.[12] Regarding precisely this reality, Irenaeus understands the concept of *regula*

---

[7] P. Hartog, *Ibid.*

[8] Cf: P. Blowers, "The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith", *Pro Ecclesia* 6 (1997) 199-228.

[9] *Adv. Haer*. 4.33.7. Before the concepts of *regula* (κανὼν) or criterion (κριτήριον) became interesting to Christian theologians, they had figured within the philosophical discourse, mostly in the context of distinguishing between truth and the illusion of truth. Plato, for example, used the term κριτήριον when he, in *Theaetetus*, tried to explain Protagoras' man who is the measure of all things: „Ἦ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, φήσομεν, ὦ Πρωταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι;", Plato, *Theaetetus*, (J. Burnet, ed.), *Platonis opera*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1967 178c 1 (I.142a-210d). See also: „ἆρ' οὐκ ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; ἢ τούτων ἔχοι ἄν τις βέλτιον κριτήριον;", Plato, *Respublica*, (J. Burnet, ed.), *Platonis opera*, vol. 4, Clarendon Press, Oxford 1968 582 a 6 (II.327a-621d). According to Diogenes' testimony, Epicurus was the first philosopher who had a writing dedicated precisely to the theory of criterion or canon - Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών, y: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Clarendon Press, Oxford, 1964 10, 27, 16. Cf: E. Osborn, "Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD," in R Williams ed., *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 40-61.

[10] Cf: R. J. R. Paice, "Irenaeus on the Authority of Scripture, the 'Rule of Truth and Episcopacy" (Part 2), *Churchman* 117/2 (2003), 133-152.

[11] *Adv. Haer*. 4.33.7.

[12] R. Wall, *Ibid*.

fidei as a coherent system whose *modus operandi* is the evaluation of all the expressions of the Christian faith, and whose fundamental goal, in the final analysis, is the preservation of the unity of the Church, which was seriously endangered by the emergence of the false and arbitrary doctrines and biblical interpretations.[13]

In this context it is possible to speak of a very close analogy, if not of identification, which exists in Irenaeus' theology between the terms *regula fidei* and *hypothesis* of the Scripture (*Adv. Haer*. 1.9). The term *hypothesis*[14] in Irenaeus points to the background or the structure established by God's initiative and economy of salvation, which, on the grounds of the consequent historical events that manifested this initiative of God, forms the coordinates of faith. This term, therefore, just as the term *regula fidei*, represents the guiding idea or the principle insight and motif of biblical texts.[15] In the context of Irenaeus' understanding of these concepts as the realities rooted and handed down within the experience of the ecclesial communion with God, it was quite clear that the Gnostics do not share this experience with the Church, i.e., that they have their own *hypothesis*, formed in accordance with presuppositions and priorities of a different kind.[16]

In the light of such an observation regarding the gnostic theology, Irenaeus wanted to take the theological discourse out of the sphere of speculation, and to set it in a context of the experience of the Church, which is reflected through the notion of *regula fidei* and biblical texts. Namely, the gnostic exegetical methodology was characterized by obscurantism and elitism, through which the process of interpretation was transferred to the jurisdiction of few, especially enlightened and, allegedly, by the apostles particularly informed individuals. Against this view, Irenaeus insisted on the public character of the evangelical message[17] and precisely this argument became one of the key ones in the anti-gnostic controversy, as well as in the affirmation of the ecclesial character of the interpretation of the Christian doctrine. In this sense, *regula fidei* by no means represents a private peace of information, or a reflection which is not available to anyone outside the special circle of the chosen ones. The key difference between the Church and the gnostic sects consists in the transparence of the doctrine and its availability to all the members of the community, regardless of their cognitive capacities or predispositions which would favor or single out any particular group from the others. This doctrine belongs to the whole Church, and the particular responsibility for its preservation and interpretation belongs to those who guide and preside over the churches,[18] who received this responsibility through the ordination to this particular episcopal and presbyterial service, in the context of the apostolic succession.

---

[13] "...Those who give rise to schisms... who look to their own special advantage rather than to the unity of the Church... and divide the great and glorious body of Christ" (*Adv. Haer*. 4.33.7).

[14] This term also originates in the ancient literature and it represented the "plot" or "fundamental argument", in relation to which an author conceives the structure of his homily or writing and carefully arranges his rhetorical or literal strategies. Cf: J. Trigg, "The Apostolic Fathers and the Apologists", in: *A history of biblical interpretation* - Vol. 1 *The Ancient Period*, (A. J. Hauser, D. F. Watson, eds.), Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 2003, 304-333.

[15] In order to describe this, Tertullian used the term *ratio* - "rationis interpretentur", *De Praescriptione Haereticorum* 9.6, *Sources Chrétiennes* 46, 1957.

[16] "…They build up their own hypothesis". *Adv. Haer*. 1.9.3. Cf: F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge Univeristy Press, Cambridge 1997, 19.

[17] Which is also the experience supported by the very texts of the New Testament, e.g. Col 4, 16; 1 Thess 5, 27.

[18] *Adv. Haer*. 3.3.1: "…quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes…".

The ecclesial experience or the experience of community is constituted through the apostolic kerygma and it is manifested both in *regula fidei* and in biblical texts in exactly the same way. Therefore only the truth professed by the Church is consistent and certain.[19] Precisely this truth represents the pledge of the authentic interpretative process, which culminates in the demonstration of the unity of biblical texts and the harmony of their parts (first of all of the two Testaments, but of all the individual books, as well). In this sense, the concept of *regula* works as a cohesive factor, introducing sense and the necessary order into the sometimes unclear *cumulus* of information, as well as leading towards an integral understanding of the Old and New Testament and of the divine *oikonomia.* An interpreter who fails to observe this reality and ignores *regula fidei* in his interpretation can never reach the true sense of the biblical text, given that he rejects the very methodological presupposition of the authentic interpretation (*eo quod ipsam inuentionis abiecerit disciplinam* - *Adv. Haer.* 2.27.2).

The disintegrative process of the gnostic interpretations represents the opposite of the ecclesial exegesis, for it is not able to reflect upon this unity, given that the methodology of their interpretation is not based on the grounds of the experience of the Church as a community, but on some individual and arbitrary hermeneutical principles. The ignoring of *regula fidei* is the main reason for which the Gnostics are not capable of observing the essential homogeneity and harmony of the whole Scripture, nor can they figure out those theological arguments which clarify the corresponding relationship among various books and narratives in the Bible. Therefore they "dismember and destroy the truth" (*Adv. Haer.* 1.8.1). *Regula fidei*, thus, provides the unity and coherence of the multitude of the biblical narratives, primarily in the context of Ireneaus' insistence on the unity and identity of God the Creator and God the Savior,[20] as well as, on these grounds, on the unity of the two Testaments, prophets and apostles, old and new Israel etc.[21]

The understanding of the unity of biblical texts opens numerous hermeneutical perspectives, among which is the possibility of interpreting the difficult and incomprehensible biblical passages in the light of those parts that are easier to understand and already affirmed through the thorough, credible and receipted exegetical procedure. The unity of polyphonic theological narratives, indicated by *regula veritatis*, forms, therefore, a basis for the patristic hermeneutical principle *scripturam ex scriputra explicandam esse*.[22] The reverse hermeneutical process, however, is a characteristic of the Gnos-

---

[19] *Adv. Haer*. 5.20.2.

[20] *Adv. Haer.* 3.11.5

[21] Clement of Alexandria also insisted on the same point: "κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ", *Stromata* 6.15.125, *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52(15),17, AkademieVerlag, Berlin 1960. The *Apostolic Constitutions* also say that it is necessary that bishops, when they interpret the Scripture, do this in such a way that they interpret the Gospel in accordance with the Law and prophets and *vice versa*: "ὁμοστοίχως τοῖς Προφήταις καὶ τῷ Νόμῳ τὸ Εὐαγγέλιον ἑρμηνεύων· ὁμοίως τῷ Εὐαγγελίῳ στοιχείτωσαν αἱ ἐκ Νόμου καὶ Προφητῶν ἑρμηνεῖαι", *Constitutiones apostolorum* 2.5.4, *Sources chrétiennes* 320, Cerf, Paris 1985.

[22] This is testified by Tertullian: "…incerta de certis et obscura de manifestis praeiudicari, vel ne inter discordiam certorum et incertorum, manifestorum et obscurorum…", *De Resurrectione Carnis* 21.2 in: *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, (E. Evans, ed. & trans.), S.P.C.K.: London, 1960, and Augustine: "…consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit…", *De Doctrina Christiana* 3.2.2, *PL* 34. 65. Cf: P. S. Grech, "The Regula Fidei as a Hermeneutical Principle in Patristic Exegesis" in: *The Interpretation of the Bible:The International Symposium in Slovenia*, (J. Krasovac, ed.), JSOT Sup 289, Sheffield 1998, 589-601.

tics who explain the easy passages by means of the unclear ones, i.e., losing sight of the general context, they favor certain extravagant and unacceptable interpretations[23] instead of "showing the entire body of the work of the Son of God" (*integrum corpus operas Filii Dei - Adv. Haer*. 4.33.15).

In the context of the application of the concept of *regula fidei* for exegetical purposes, it is certainly reasonable, at least in principle, to ask the question of the real nature of the relationship between these two realities. It seems, in accordance with Irenaeus' reflection, that this relationship is characterized by the complexity and complementarity which is grounded in the basic identity of the content they express. Namely, these two realities cannot be equated, nor simply reduced one to another, but it is, at the same time, necessary that we do not separate them in terms of value, but understand them as realities that exist in a close symbiosis.[24] *Regula fidei*, therefore, is not a simplified cannon of the Scripture, but a sort of a summary of the most important Christian doctrines, that are also present in the Bible. Further, *regula* is not an authority that is isolated, self-sufficient, let alone superior to the Bible, although we could be led to this conclusion by the fact that *regula* contains the capacity to be a criterion for evaluating the authentic exegesis. Such a conclusion would be made too early, because, for Irenaeus, *regula fidei* is primarily an indicator of an ecclesiological interpretative frame, within which we use the experience and intuition of the Church to judge the authenticity of an understanding of a text or a doctrine, as well as the possibility of weaving this text or doctrine into a harmonious and coherent whole of the ecclesial tradition. Irenaeus, therefore, did not consider the concept of *regula fidei* to be an entity rival to the Holy Scriputre, nor a surrogate which could completely replace biblical texts or make them superfluous.

In the aforementioned sense, the ecclesial context of *regula fidei* points to the fact that, for Irenaeus, it is not possible to allow the disbalance between the doctrine of the Church and the reception and interpretation of this doctrine (whether it is the interpretation of the Scripture, symbolic material or the oral tradition). This dimension is very important for Irenaeus, for it is obvious to him that the gnostic exegesis in the process of the practical realization of reception and interpretation can result in the non-ecclesial forms of initiation and, finally, in the formation of schismatic communities.[25] Therefore, not only does an unconscionable and arbitrary exegesis falsify and underestimate the scriptural testimony about God and his economy of salvation, but it, in the final analysis,

[23] *Adv. Haer.* 2.10.1.

[24] Being resolute in the unity of the confessions of faith as well as in the harmony of the biblical doctrines in relation to the apostolic one, which was confirmed by the concept of *regula fidei*, had definitely, even if only implicitly, influenced the development of the concept of the cannon of sacred writings, which were later incorporated in the corpus of the New Testament. The *rule of faith*, therefore, had an impressive role within the efforts of the Church to recognize those biblical writings that testify about the identical narrative ("through the many diversified utterances [of Scripture] there shall be heard one harmonious melody in us" – *Adv. Haer*. 2.28.3). Cf: J. J. Armstrong, "From κανὼν τῆς ἀληθείας to the κανὼν τὼν γραφῶν - The Rule of Faith and the New Testament Canon", in: *Tradition and the Rule of Faith in the Early Chruch: Essays in Honor of Joseph T. Lienhard, SJ.*, (R. J. Rombs, A. Y. Hwang, eds.), The Catholic University of America Press, Washington 2010, 30-47.

[25] In this sense Clement of Alexandria speaks of the *rule of self-control* ("τὸν κανόνα τῆς κατὰ λόγον τηρουμένης ἐγκρατείας", *Strom*. 3.11.71). More about this aspect of the inauthentic exegesis see in: E. Pagels, „Irenaeus, The 'Canon Of Truth', And The Gospel Of John: 'Making A Difference' Through Hermeneutics And Ritual", *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 339-371.

leads towards the distortion or even disabling of the relationship of God and man. In this context, *regula fidei* does not represent merely a phenomenon that is informative by its nature, in the sense of pointing to the authentic content of the apostolic doctrine and the Scripture, but it is, simultaneously, a phenomenon pointing to the imperative of the living within the ecclesial community.[26]

Regula fidei, thus, did not have a valid and authentic interpretation of the Christian doctrine as its only goal, for, no matter how great their importance was, they do not function as something that has its purpose in itself. The final goal of the interpretation is the initiation of man into the communion with God, as well as staying within this communion, in the context of the communion with Christ. In this sense, the exposition of the proper christology and clarifying of the most important questions regarding Christ's personality and his identity, represent a matter of primary interest of the concept of *regula fidei*, which is why it is discussed wherever the argument of the true faith is elaborated.[27] The essence of the narrative presented by *regula fidei* is christocentric and, accordingly, the authentic exegesis must have a christological, and, therefore, an ecclesiological basis and implications, as well.[28] The confession of Christ as the Lord is a hermeneutical precondition and, at the same time, the key for the authentic interpretation of the complete corpus of the Scripture.[29]

***

The fundamental function of the concept of *regula fidei* (the same was the case with all the later symbols) is primarily to point to the authentic Christian identity, by means of testifying about the adequate reception and interpretation of God's economy of salvation in Christ, through the living ecclesial experience of the communion within the Body of Christ. This experience of communion with God is actually the decisive constituent of *regula fidei*, i.e., the reality in reference to which regula fidei operates as the criterion of reasoning and interpretation. The exegetical foundation in the concept of *regula fidei* is the only way to avoid falling into a vicious circle of the false interpretation, which works in the following manner – a false belief in God and a false understanding of his economy leads to a false interpretation, and this false interpretation of biblical texts, in return, deepens the false belief in God and the false understanding of his economy of salvation. In this sense, *regula fidei* is a fundamental presupposition of the Christian exegesis for it implies an interpre-

[26] Owing precisely to such an understanding, Irenaeus formulated his famous attitude regarding the harmony of the faith and Eucharist, i.e., the harmony between the fundamental principles or hypothesis of the faith and the explication of this faith in the liturgical life of the Church. For the same reasons he insisted on the insight that the Tradition handed by the apostles is living and functional within the Church through the presbyterial (κατὰ τας διαδοχὰς τῶν πρεσβυτέρων ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, *per successiones presbyterorum in Ecclesiis – Adv. Haer*. 3.2.2) and episcopal succession which possess a "certain charisma of the truth" (τὸ χάρισμα τῆς αληθείας ασφαλὲς, *charisma veritatis certum* - *Adv. Haer*. 4.26.2; cf. 4.26.5; 3.3.3; 3.4.1), as well as through the continuous presence of the Holy Spirit in the Church (*Adv. Haer*. 3.24.1). More in: A. Y. Reed, "Εὐαγγέλιον: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' *Adversus haereses*", *Vigiliae Christianae* 56/1 (2002), 11-46.

[27] *Adv. Haer*. 1.22.1; 2.27.2; 3.11.1; 4.33.7. The passages regarding the Father of Christ: 1.22.1; 3.11.7; 4.11.4.

[28] Which was normally the basic characteristic of the patristic exegesis. Cf. W. C. Weinrich, "Patristic Exegesis as Ecclesial and Sacramental", *Concordia Theological Quarterly* 61 (2000), 21-38.

[29] R. Wall, *Ibid*.

tative openness which presupposes God's initiative and his revelation as a precondition of every relevant statement.

Furthermore, this notion is not conceived nor perceived as a conglomerate of noetic propositions regarding the phenomenon of the Christian doctrine, which function regardless of the concrete experience and praxis. The concept of regula fidei is not to be understood as a reservoir of immediate and formerly prepared answers to all possible theological and exegetical concerns, but as a broader background which forms a creative space for the conforming of the mind to the rule of piety. In this sense, the ecclesial experience is a mutual matrix of both *regula fidei* and the Scripture (for their primary addressees and recipients are the members of the Church), but, at the same time, it is a basic symbiosis of these two realities in the process of searching for the authentic and relevant interpretation of the fundaments of the doctrine in each new generation of Christians, as well as in new socio-political contexts.

Philotheos **13** (2013) 141-155

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

Liberté et providence dans le Commentaire sur le Manuel d'Epictète *de Simplicius*

La réponse faite à la question : « pourquoi Simplicius, néoplatonicien s'est-il intéressé à Epictète » qu'il ne voulait que de courtes sentences bien frappées et des maximes morales, comme « préceptes pour l'éducation »[1], n'est pas, à elle seule, satisfaisante. Sans doute considère-t-il ainsi le *Manuel*. Mais il fait l'éloge de la démonstration: l' « argumentation démonstrative procède des parties au tout », « que les dieux existent et qu'ils exercent leur providence, en fait il une longue démonstration, et voudra-t-il alterner « démonstration et persuasion »[2]. Musonius Rufus, le maître d'Epictète acceptait la démonstration simple[3]. Le néoplatonisme était une philosophie ouverte, et comme son grand initiateur, Plotin, pouvait accepter ces degrés de vérité, platoniciens, aristotéliciens, stoïciens, épicuriens[4], et le stoïcisme pouvait suppléer les premiers, dans l'éducation, car Epictète était devenu un modèle pour la jeunesse. C'était une pensée faite de préceptes, mais, en outre, une philosophie vouée à l'utilité pratique, à même de satisfaire le goût d'un public de jeunes, plus que les modèles théoriques, parfois désavoués[5]. Le *Commentaire sur Epictète* devient ainsi cette philosophie d'une éducation, qui se met en rapport avec une autre, celle d'Epictète, sorte de va et vient entre elles, confrontation, pour s'ajuster des deux points de vue sur cette question clé. Mais la situation d' Epictète, ancien esclave à Rome, affranchi après avoir suivi Musonius, n'était sur un point pas si loin de celle de Simplicius, avec interdiction des philosophes par Domitien, comme par Justinien, alors que Simplicius se rend avec Priscien à la cour du roi de Perse, Chosroès, avant de se réfugier à Harran[6], pour pouvoir poursuivre en toute liberté sa philosophie : Epictète avait cet héroïsme de la liberté.

1

La liberté était, à la fois, la plainte et l'échappatoire à cette condition de réprouvé qui avait été celle d'Epictète, que commençait à connaître Simplicius. Liberté négative des

[1] I. Hadot, et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*, Paris, 2004, p. 50-52.

[2] Simplicius, *Commentaire sur Epictète*, Lemme XXXVIII, Dübner, 101, 7 ; 95, 48-49 ; 105, 19, 20, cf. Simplicius, *On Epictetus, Handbook, 27-53*, Londres 2002, traduction T. Brennan et Ch. Brittain, p. 74, 68, 79.

[3] Cf. A. Jagu, *Musonius Rufus*, *Entretiens et fragments,*G. Olms, Hidelsheim, New York, 1979, p. 21.

[4] J-M Charrue, *Plotin lecteur de Platon,* Paris, 1978, 1987, p. 21-27.

[5] Cf. J.-M. Charrue, Ammonius et Plotin, *Revue Philosophique de Louvain*, Février 2004, p. 91, repris dans *De l'Etre et du monde*, Paris, 2010, p. 25-26.

[6] Sur Simplicius à Harran, cf. M. Tardieu, Sabiens coraniques et sabiens de Harran, *Journal asiatique,* 274, 1986, p. 1-44, cité par I. Hadot, dans *Simplicius, Commentaire du manuel d'Epictète*, Paris, 2001, p. XIV-XIX.

chaînes à combattre, avant d'arriver à une autre plus positive. Le livre I du *Commentaire* du Manuel traite du τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, de ce qui dépend de nous. En IV, 1 des *Entretiens*, Epictète parlait de la liberté, ἐλευθερία, liberté théorique, alors que le premier s'adressait à la pratique : « pour ceux engagés qui souhaitent atteindre, la perspective naturelle, à la fois de la vie et de la connaissance, il est nécessaire d'avoir une connaissance scientifique du vrai », et celle-ci est démontrée. Pas plus qu'Epictète, il ne distingue le domaine théorique du domaine pratique. Dans cette liberté des réprouvés, l'analyse de l'esclavage prend une certaine ampleur. Les *Entretiens* parleront des modèles de Diogène et de Socrate. L'âge hellénistique, avait fait du premier un apôtre de la liberté et de Socrate un de ses martyrs[7].

Mais elle était devenue un idéal : Epictète voyait en Socrate ce modèle qui valant au-delà de la mort, grandi par elle, car mieux valait mourir que de perdre la dignité qui faisait de la liberté une valeur essentielle. La présenter aux jeunes, dans le *Manuel* , c'était en donner une première perception, à partir des prénotions et du jugement préalable[8]. On en trouve des raisons dans un passage où Epictète fait de l'homme une parcelle de la divinité[9]. Et surtout l'éducation est une libération : en libérant le jeune, il se libérait lui-même : double libération, celle du jeune, puis celle du philosophe pour lequel la sagesse est libération. C'est pourquoi la vérité enseignée par Simplicius était cette vérité d'adhésion elle part de lui-même, en tant qu'auteur néoplatonicien, mais on assiste à cette fusion.

Le compatibilisme entre déterminisme et liberté du stoïcisme était dépassé. Le *Manuel* avait trouvé la solution : la liberté était à construire. Dépassant les séries causales, l'homme était au point de départ de cette construction, puisqu'il est chair et corps, quelque chose en lui de son âme pouvait être le point de départ de cette liberté nouvelle. En un sens ce que dit alors Simplicius, est assez juste. « Mais l'homme qui veut vraiment être homme, et qui s'efforce de reconquérir sa noblesse propre, que le dieu a accordée aux hommes, à la différence des animaux sans raison, celui là s'efforce de porter son âme raisonnable à vivre selon qu'il est convenable à sa nature, commandant au corps, le tenant assujetti, et s'en servant non pas comme d'une partie conjointe, mais comme d'un instrument »[10]. Il avait montré cette préséance de l'âme, dans le commandement mettant la raison, en relation avec la nature, conservant cette dualité forte d'âme et de corps, qui ne se passait pas au niveau des vertus purificatrices, mais des vertus civiles[11]. Plotin avait dit à l'homme de sculpter sa propre statue[12]. L'homme d'Epictète avait ce côté hiératique, que Simplicius avait dû découvrir.

Le *Manuel* commençait, en effet, ainsi : « parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous »[13], paraissant ainsi figer la réa-

---

[7] Cf. M. DRAGONA-MONACHOU, Epictetus, On Freedom , parallels between Epictetus and Wittgenstein, *The philosophy of Epictetus,* Congrès de Larnaca (Chypre), 2001, ed. T. SCALTAS & A.S. MASON, Oxford, 2007, p. 112.

[8] Cf. J. MOREAU, *Epictète, ou le secret de la liberté,* Paris, 1964, p. 39.

[9] EPICTETE, *Entretiens,* II, 8, 10.

[10] SIMPLICIUS, *op. cit.* I, 96-102.

[11] Cf. P. HADOT, La survie du commentaire de Simplicius sur le manuel d'Epictète, du XV è au XVII è siècle, Colloque de Paris 28/9-1/10, 1985, *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin New York, 1987, p. 330.

[12] PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 14.

[13] EPCTETE, *Manuel*, I, 1, tr. P. Hadot, *Manuel d'Epictète*, Les Classiques de la philosophie, poche, 2000, p. 161.

lité, en deux blocs différents, comme ciselés par la pensée. Il s'agit, bien sûr de ces choses ou de ces affaires (τὰ ὀντα) , c'est-à-dire des réalités. On avait parlé antérieurement d'une division tripartite, avec un troisième, les choses indifférentes[14]. Epictète avait donc innové dans cette séparation, dont le principe était la dépendance d'un être intérieur. Aussi précisait-il : « dépendent de nous jugements de valeur, impulsion à agir, désir, aversion, en un mot, tout ce qui est notre affaire. Ne dépendent pas de nous : le corps, nos possessions, les opinions de toutes sortes, les opinions que les êtres ont de nous, les magistratures, en un mot, tout ce qui n'est pas notre affaire à nous »[15]. La dépendance devenait celle de l'homme en général, qui désignait ce nous du τὸ ἐφ' ἡμῖν, non pas l'homme comme personne, mais ce côté commun à tous dont dépendra ensuite la personne. Ecartant le corps et ses possessions, il écartait, comme ne dépendant pas de nous, la santé, les honneurs, les richesses, c'est à dire, à la fois, les désirs du monde extérieur, et les passions qui s'ensuivaient comme cette partie passive et subie, renouant par là avec l'esprit du stoïcisme- n'étaient-elles pas un autre esclavage ?[16] Il s'en libérait, comme du premier; dans une libération intérieure, cette fois.

Simplicius, voyant l'âme comme l'essentiel de l'homme, ne pouvait que se sentir proche de lui, à cet égard. Il situe alors « le Bien, comme source de tous les êtres », désiré par eux tous, en tant que principe et fin, ce qu'il était encore parce qu' « il produisait tout, en tant qu' hénade transcendante ». Ainsi répartissait-il la chaîne des êtres, remontant à ce principe unique. Etait-ce nécessaire ? Heureusement, il ajoute: « lorsqu' Epictète dit : « parmi les choses qui sont, certaines dépendent de nous, et d'autres ne dépendent pas de nous », il ne nous donne pas, en fait, la division de tous les êtres, mais uniquement la division des êtres qui sont en nous »[17]. « Telles sont les âmes : elles se meuvent d'elles-mêmes et meuvent les corps. Et, à cause de cela, les corps qui sont mus de l'intérieur, nous les nommons animés ». Cette auto-motricité est la condition même de la liberté : l'âme pourra discerner le bien véritable d'une apparence de plaisir, et c'est elle qui va vers le bien[18]. Il y a les âmes qui restent en haut, les âmes qui sont tantôt en haut, tantôt en bas, et celles qui sont toujours en bas[19]. La position du milieu permet à l'âme humaine tantôt de se diriger vers le haut, tantôt de descendre ; elles servent de lien entre les deux, aussi peuvent-elles se convertir, entrer en contact avec les choses soumises à la génération et à la corruption. La position d'une âme raisonnable humaine, note J.B. Gourinat, procède d'un mouvement que les stoïciens attribuaient à la vie animale[20]. Mais il est difficile d'y voir une telle partition, car ils revenaient toujours à l'unité de l'âme. Epictète parlait de cette dignité de l'âme raisonnable, de sa noblesse, des bienfaits de la raison, de l'anxiété de l'âme déraisonnable[21], et voyait cet élément supérieur, et le mouvement de l'âme raisonnable vers le bien, sous la conduite de la partie maîtresse (ἡγεμονικόν), avec toutefois cette différence d'accent, sur la nature de l'homme.

---

[14] Cf. I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher, dans l'antiquité*, Paris, 2004, p. 91-92.

[15] Epictete, *Manuel*, ibidem.

[16] V. d'Agostino, Intorno al concetto della liberta in Epitteto, *Archivio italiano di psicologia,*VIII, 1931, p. 316.

[17] Simplicius, *op. cit.* , I, 57-61 et I, 215-221.

[18] Simplicius, *op. cit.* , I, 127 et I, 170.

[19] Simplicius, *op. cit.* , I, 148-162, cf. I. Hadot, *Le néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978, p. 179, et I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*, *op. cit.* , p. 119-123.

[20] J. B Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 1996, p. 17, cf. p. 26, à propos de Sénèque et Posidonius.

[21] Epictete, *Entretiens*, I, 1, 21 ; I, 2, 32 ; I, 12, 30 ; II, 13, cf. II, 1, 26, et III, 3, 1.

C'est à propos du choix et du choix délibéré, que Simplicius se met au diapason de sa pensée. Il s'agit du jugement, et conformément au *Manuel*, celui-ci porte sur le désir et sur l'action : désir à maintenir « s'il dépend de nous », et action à conduire. « Lorsque le choix est libre et pur, étant le fait de l'âme raisonnable en laquelle nous avons notre essence, alors ce choix mérite d'être choisi », alors que « quand l'âme conforme son désir à celui des passions irrationnelles, elle a un choix, faussement nommé choix »[22]. Il avait parlé de la tendance et du désir[23] ; ici il voit les passions qui peuvent être ces « terribles maîtres» de la liberté.

Dans cette liberté, il faut que le choix devienne choix délibéré , par la réflexion et l'éducation du jugement, en sorte qu'au lieu d'être inconsidéré, il porte sur le bien. « C'est cela qu'on appelle « ce qui dépend de nous », à savoir le choix et le choix délibéré, car évaluation, tendance, désir, aversion, se ramènent au choix et au choix délibéré, étant tous des mouvements de l'âme qui sont au dedans »[24]. L'apprentissage de la liberté marquera cette entrée dans l'univers moral du jeune. Epictète disait: le mot choix délibéré prend consistance avec lui, devenant essentiel, soit comme choix préalable, choix avant le choix, soit comme choix préférentiel[25]. Dans le *Manuel*, on doit parvenir à la vertu ; « celui qui est privé du choix comme il faut », c'est celui qui n'a pas le jugement lui permettant de discerner le bien du mal, et qu'une *prohairesis* le lui permet [26]. Le choix de vie vient après. Dans les *Entretiens*, il employait cette image d'une liberté à l'école : « Où suis-je ? A l'école. Et quels sont mes auditeurs ? Je parle au milieu de philosophes »[27]. La liberté de l'école devait préfigurer celle de la vie, car elle allait procéder au choix délibéré qui, cette fois, serait choix de vie. Le τό ἐφ᾽ ἡμῖν sous-entendait , dans la liberté, ce pouvoir[28]. Elle était dirigée vers l'action, à la fois théorique et pratique, ce qui lui donnait les apparences d'une tactique de vie, inséparable de sa mise en œuvre avec cette indépendance et ce pouvoir autonome. En IV, 1 des *Entretiens*, il parlait de citadelles : « Comment donc une citadelle est-elle détruite ?…par les jugements […] Si nous renversons la citadelle qui est dans la cité est-ce que nous renversons la citadelle de la fièvre, des jolies femmes […] en un mot la citadelle qui est en nous, et avons-nous chassé les tyrans qui sont en nous »[29].

Simplicius développe, ensuite, ses arguments contre les adversaires

a) « Il y a des gens qui croient, note-t-il, que tout est hasard », « certains croient que nous sommes emportés à l'aventure et n'importe comment, comme des cylindres ; il pourrait suffire de leur opposer ce que nous avons déjà dit sur la place des êtres, ce qui dépend de nous et le choix délibéré »[30]. L'argument vise Chrysippe: « celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement du mouvement, mais ne lui a pas donné la pro-

[22] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 187-190 et 192-194.

[23] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 20-35; I. HADOT*, Simplicius*, *op. cit. ,* CX-XCV lui reproche de situer l'ὁρμή, avant le désir.

[24] SIMPLICIUS, *op.cit.* , I, 196-199.

[25] J. B. GOURINAT, La *prohairesis* chez Epictète , *Philosophie antique* 5, 2005, p. 97.

[26] EPICTETE, *Entretiens,* I, 25, 1-4 ; II, 16, 1 ; II, 3, 8 ; IV, 10, 8 ; IV, 2, 7.

[27] EPICTETE, *Entretiens*, IV, 1, 138-139 .

[28] Cf. M. DRAGONA-MONACHOU, *art. cité,* p. 124.

[29] EPICTETE, *Entretiens*, IV, 1, 86, 10-14.

[30] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 223-225.

priété de rouler, […] (de même) la perception gravera son image dans notre esprit, mais notre assentiment restera en notre pouvoir et […] une fois provoqué par une impulsion extérieure, il se mouvra en vertu de sa force et de sa nature propre »[31]. Il avait dit : « ce n'est pas en elles-mêmes, mais par nous que nos actions ont leur qualification bonnes ou mauvaises, mais elles sont spécifiées par le choix et le choix délibéré qui dépendent de nous » Il donnait raison à Epictète: « C'est donc à bon droit qu'Epictète a pris cette notion comme point de départ de son enseignement, que c'est selon ce qui dépend de nous que nous participons au Bien ou à son contraire »[32].

Aussi il ajoute : « l'idée que touts nos actions sont dues au hasard, ne dépendent pas de nous, si l'on veut dire que nous agissons *sans aucun but* certain qui nous guide, cela n'est pas vrai »[33]. La réponse paraît laconique, car Simplicius l'a développée ailleurs, dans son *Commentaire sur la Physique* II, 356-361.11 ; nous devons à P . Golitsis à la fois la traduction et le commentaire, de cette digression sur le hasard. Simplicius y développe l'idée, conforme à Aristote que tout a une cause, mais prenant l'exemple de celui qui va sur la place publique, pour y retrouver un ami, en rencontre, un autre, par hasard, ce qui lui permet de recouvrer sa dette, ajoutant que l'action n'était pas *sans fin* et sans choix réfléchi, mais s'en est suivie d'autre chose, par hasard[34]. Celui-ci n'est qu'une cause autre, que certains ont appelé spontané (αὐτόματον). Prenant l'exemple du bon archer et du bon scribe, il démontre que le hasard se produit dans le succès qui s'en suit (εὐτυχία), loin d'être un accident.

Le *Commentaire sur la Physique* l'avait fait rejoindre le stoïcisme, dans cette idée que le hasard était aussi une déesse , *Tuché*, qui « met en ordre toutes choses » « mais surtout cette part d'univers qui est au-dessous de la lune », « ce qui la faisait représenter avec un gouvernail », exposant sa puissance, et que « c'est grâce à *Tuchè* que le soleil et chacun des astres errants, atteignent leur habitation dans chacun des signes du zodiaque, et c'est grâce encore à elle qu'elles atteignent leurs constellation, et que la lune atteint la lumière solaire et les autres étoiles les irradiations des autres »[35]. Mais elle n'intervenait pas sans *Diké*, chacune des deux ayant sa part dans cette ordonnance du monde . Comme Alexandre d'Aphrodise, dans son *Traité De la Providence*[36], il la voit encore dans la région sublunaire, même les choses y sont plus compliquées. Aussi, dans le *Commentaire sur Epictète,* il note : « tout mouvement des êtres animés se produit en vue d'un certain bien […], même la fuite de ce qui est nuisible […] et non pas à l'aventure […] puisqu'on ne supprime pas ce qui dépend de nous »[37].

b.1) Simplicius s'en prend alors à ceux qui prétendent que le besoin nous meut nécessairement « faisant du besoin la cause de tous nos mouvements »[38]. La causalité devient intérieure, par le biais du désir et des besoins corporels. Mais il y a cette auto-motricité de l'âme qui va engendrer les trois actes de l'âme ou trois *topoi*, comme disciplines

---

[31] Ciceron, *Du Destin,* 2002, § 43, p. 22.

[32] Simplicius, *op. cit.* , I, 211-215.

[33] Simplicius, *op. cit.* , I, 231-235.

[34] Simplicius, *In Phys.* II, 357.10-34, cf. P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Philopon sur la Physique d'Aristote,* Berlin, 2008, p. 252-253.

[35] Cf . Simplicius, *In Phys.* ,359.30-360.34, cf. P. Golitsis, *op. cit.* , p. 112.

[36] Alexandre D'Aphrodise, *De la Providence,* traduit de l'arabe par P. Thillet, Paris, 2003, p. 110-114.

[37] Simplicius, *op. cit.* I, 238-246.

[38] Simplicius, , *op. cit.* , I, 253-255.

du désir, de l'action, et du jugement. Ainsi désigne-t-il le besoin : la faim , la soif, le froid, la nourriture, le besoin, la chaleur, ajoutant qui ne désirerait la santé ? On doit fournir à l'étranger ce pourquoi il est venu, dira-t-il, et « un certain nombre de choses sont nécessaires, ou pour l'âme, en accord avec la nature, ou pour l'animal »[39]. Loin de mésestimer les besoin du corps, il leur reconnaît, comme Epictète, un rôle essentiel.

Martha Nussbaum notait, à ce propos, « cette fonction médicale de la philosophie qui doit , à la fois, purifier l'âme, développer ses capacités, ses muscles ». Ce sera l'oeuvre de la raison reliée au choix, et citant Epictète: « nous t'avons donné, dit Zeus, quelque chose de nous, cette faculté de propension et de répulsion, de désir, d'aversion, en un mot, le pouvoir d'user de représentations »[40]. En philosophe et thérapeute, note J. Xenakis, il n'était pas question, pour lui, des nombreux besoins, mais de satisfaire ceux que nous avons[41]. Il ne les récuse pas, mais marque, comme Simplicius le fera, sa différence d'avec le désir : le premier nous rangerait parmi les êtres inanimés, tandis que le désir doit percevoir son objet, se mouvoir vers lui, lui venir en aide, ce que seule peut faire l'âme et son pouvoir de choix[42].

b.2) A première vue, il peut sembler, que « par ceux qui prétendent que l'objet de notre choix, nous meut nécessairement » il désigne le déterminisme causal de Chrysippe; la phrase suivante peut paraître une concession : « il serait nécessaire que tous ceux qui pensent désirer désirent cet objet du désir, même si les uns désiraient plus et les autres moins »[43] : celui-ci utilisait cet argument des différences pour récuser le déterminisme absolu. Simplicius précise que ce ne serait plus un désir.

I. Hadot a montré qu'il possédait une théorie de la perception élaborée dans le Commentaire du traité *De l'Âme* d'Aristote. Dans l'exposé de l'objection selon laquelle « la sensation est mue par l'objet du désir comme premier moteur, il visait les premiers physiciens »[44]. La sensation serait passive, propre « à recevoir des formes qui viennent d'ailleurs », mais il y aurait ensuite toute son activité dans l'âme. : « L'objet du désir propose une réceptivité appropriée (ἐπιτηδείαν), par laquelle il appelle à lui ce qui est naturellement apte à s'étendre à lui ». En sorte que le sentant se propose à lui, comme ayant la mesure convenable pour s'harmoniser avec lui […], de même l'objet du désir, proposant lui aussi son ajustement appelle à lui l'extension de l'âme, extension qui se dirige vers lui »[45]. Dans le *Commentaire sur le De Anima,* la spécification qu'il s'agit de l'âme irrationnelle est faite : « (la sensation) mue par les choses extérieures […], mais éveillée de l'intérieur, pour qu'elle soit une activité vivifiante (c'est-à-dire, non pas seulement apte à connaître) […] recevait son achèvement dans la perception des raisons formelles qui venaient de l'intérieur »[46]. Conception d'une grande subtilité, puisqu'il ajoute, dans

---

[39] SIMPLICIUS, *op. cit.* ,I,255-257, cf. XXXVII, 33-38, XL, 34-37.

[40] M . NUSSBAUM, *The Therapy of Desire,* theory and practice in hellenistic Ethics, Princeton, 1994, p. 317, 326, EPICTETE, *Entretiens*, I, 1, 2.

[41] J. XENAKIS, *Epictetus, philosopher-therapist*, La Haye, 1989, p. 92

[42] SIMPLICIUS, *op. cit.* ,I, 312-13, 318-20, 322-26.

[43] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 372-374. Sur Chrysippe, cité dans PLUTARQUE, *Des Contradictions des stoïciens,* 1045, cf. S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in stoïc philosophy*, Oxford, 1998, p. 36.

[44] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 266-268, cf. I. HADOT, note à la page 18, p. 139.

[45] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 360-61, 364-68.

[46] SIMPLICIUS, *In De Anima*, 119, 3-10, I. HADOT, Aspects de la théorie : de la perception chez les néoplatoniciens, :sensation, (αἴσθησις) sensation commune, (κοινὴ αἴσθησις), sensibles communs, (κοινὰ αἰσθητά) et conscience de soi, (συναίσθησις) *Documenti e studi sulle tradizione filosofica medievale,* 8, 1957, p. 42.

notre passage, à cette mise en éveil du désir l'exemple « du voleur qui peut être emporté par le simulacre de l'opulence, comme vers un objet désirable […], il dépendra de mettre à l'épreuve l'objet du désir […], d'éduquer notre désir, et d'apprendre à ne désirer que ce qui est véritablement désirable »[47].

b.3). Derrière cette réalité propre (οἰκεῖον) de la question 3, se profile la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις qui pouvait être utilisée dans un sens déterministe, mais que Simplicius interprète dans le sens de la liberté, en parlant du choix propre (αἱρέσιν οἰκείαν)[48]. Le quiproco vient du texte de Cicéron, où il s'agit d'une nature et d'une conscience[49] ; Engberg-Pedersen traduit cela en disant qu'il y a une οἰκείωσις objective, et une οἰκείωσις subjective résultant de la conscience du moi[50]. Epictète, dans les *Entretiens*, concédait que « si nous n'agissons pas de façon ordonnée et conforme à notre nature propre , nous n'atteindrons jamais notre fin » et parlait de « vivre en harmonie avec la nature »[51].

L'objection interprétait l'οἰκεῖον de manière déterministe: « poussés vers ces objets de désir qui leur sont propres, par leur manière d'être et d'accoutumance tirées de ces objets », niant qu'il dépend d'eux de faire autrement, ainsi l'instruit ne fera pas une évaluation fausse, l'ignorant, une évaluation vraie[52]. Il s'insurge : comme s'il ne dépendait pas de celui qui désire d'être mû par l'objet de désir, et la valeur appropriée (οἰκεῖον) de la boule d'aller vers le bas, double nécessité : « l'une opposée à ce qui est en notre pouvoir, l'autre s'accordant avec elle », la nécessité extérieure enlevant notre pouvoir, la nécessité intérieure contraint toute chose à agir selon sa nature propre ». Ce qui fait que la nécessité coexiste avec les natures, les sauvegarde et les pousse à exercer les actes qui lui sont propres (οἰκεῖας ἐνεργείας)[53]. Mais les âmes ont le dernier mot, dirigent les choix et le choix du Bien : « les âmes qui sont bonnes, les choses bonnes, les mauvaises les choses mauvaises, mais elles peuvent passer du vice à la vertu, quand elles ont pris soin d'elles-mêmes, de la vertu au vice, quand elles le négligent et l'une et l'autre chose, elles le font selon leur choix propre, et non selon la nécessité »[54] .

b. 4) Il présente ainsi l'objection du fatalisme astrologique : « la plupart des hommes pensent que c'est le cycle fatal , qui, comme il l'est d'autres choses, est la cause de nos désirs, de nos évolutions et de nos choix, s'appuyant sur les témoignages des astrologues qui prédisent d'après les positions des astres lors de la naissance, que celui-ci sera ami du plaisir, celui-là de la richesse ». La présentation, comme la réponse se situent sur le terrain du désir : « si les astrologues disent la vérité, il est donc nécessaire que se développent ces désirs octroyés par la fatalité, et il ne dépend pas de nous de développer d'autres désirs »[55].

---

[47] Simplicius, *op. cit. ,* I, , 386-394.

[48] Simplicius, *op. cit.* , I, 431.

[49] Ciceron, *De Finibus,* III, 16.

[50] T. Engberg-Pedersen, *The stoïc theory of oikeiosis*, moral development and social interaction in early stoïc philosophy, Aarhus, 1990, p. 77.

[51] Epictete, *Entretiens*, I, 6, 12, 16-21.

[52] Simplicius, *op. . cit.* , I, 276-278.

[53] Simplicius, *op. cit.* , I, 407-426.

[54] Simplicius, *op. cit.* , I, 427-431.

[55] Simplicius, *op. cit.* , I, 295-297, et 301-304.

L'astrologie était devenue populaire. C. Ptolémée, au Ier siècle nuançait : il y a une destinée divine, une autre « naturelle »[56]. Porphyre, philosophe, l'avait reçue du stoïcien Chérémon. Dans l'*Antre des nymphes*, il note « Voici dans quel ordre sont placés les signes zodiacaux du Cancer au Capricorne : le Lion, demeure du Soleil, la Vierge d'Hermès, la Balance d'Aphrodite, le Scorpion, d'Arès, le Sagittaire de Zeus, le Capricorne de Kronos, puis, partant du Capricorne, le Verseau demeure de Kronos, le Poisson de Zeus, le Bélier d'Arès, le Taureau d'Aphrodite, Les Gémeaux d'Hermès, le cancer de la lune »[57]. Mais il conciliait , dans le τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, dans une interprétation du mythe d'Er, fatalisme et liberté[58]. Epictète n'a pas l'engouement de Posidonius qui « voyait dans les aspects des planètes à l'intérieur des signes zodiacaux, non pas des indications sur la destinée individuelle, mais des causes efficientes»[59], ni les élans de Sénèque[60], mais semble n'avoir pris part au débat que pour désavouer les positions excessives des devins, sans désavouer l'astrologie[61].

Simplicius, ainsi que Plotin, voit dans le schéma des configurations des indices manifestes[62]. « A partir des outils que (les artisans) utilisent, il est possible de connaître les habitudes […], ainsi que leurs désirs et leurs réalisations dans l'exercice de leur art », puisqu' « ils font des conjectures au sujet de l'âme qui utilise cet instrument, le plus souvent, ils tombent juste ». Tout dépend: « si l'âme n'est pas produite par ces causes , son instrument (le corps) l'est », mais « les causes mues produisent tantôt une chose, tantôt une autre : leurs rapports diffèrent aux choses d'ici-bas, selon le mérite propre de l'âme ». Dès lors le cycle fatal dépend de l'âme et de ses choix, « projection des âmes se dirigeant vers la génération »[63].

Et ce rapport est l'harmonie : « Il ne contraint pas les âmes à désirer ceci ou cela, mais il est en harmonie avec leurs désirs ». Alors que Porphyre, dans le τὸ ἐφ᾽ἡμῖν, s'inspirant du mythe d'Er, parlait de deux choix des âmes, dans les constellations, et à la naissance, Simplicius privilégie cette harmonie, dans l'astrologie : « à partir des temps et des lieux du cycle fatal, on peut émettre un avis concernant les âmes qui viennent ensemble à la génération, en harmonie avec ce cycle ». Le désir préside aux choix : « les âmes choisissent leurs genre de vie, en fonction des mérites et des habitudes antérieures […] certains (d'être) commerçants, d'autres s'adonneront à la philosophie, à l'agriculture, ou au commerce selon leurs dispositions antérieures »[64], laissant ainsi, sa place à la liberté.

2

Le lemme XXXVIII, en commentaire du chapitre 31 du *Manuel*, où il est question « des jugements droits envers les dieux », « à savoir qu'ils existent, qu'ils gouvernent l'uni-

[56] D AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque,* Louvain, 1945, p. 17

[57] ¨PORPHYRE, *L'antre des Nymphes, Lagrasse* §, 22, p. 78.

[58] Cf. notre exposé au Congrès de l'ISNS de Madrid , 2010, Providence ou liberté : Porphyre, chapitre V, de ce recueil.

[59] A.A. LONG, Astrology : arguments pro and contra, *Science and speculation, studies in hellenistic theory and practice,* Cambridge 1982, p. 171, cf. CICERON, *De la divination,* II, 42.

[60] D. AMAND, *op. cit.* , p. 20, cf. SENEQUE, *De la Providence,* V, 6, 8.

[61] EPICTETE, *Entretiens,* II, 7 et 9.

[62] SIMPLICIUS, *op. cit. ,* I, 525-527, cf. PLOTIN, III, 1 (3), 5, 38.

[63] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 457-463, 449-457, et 475-477.

[64] SIMPLICIUS, *op. cit.* , I, 177-479, 483-45-87, et 499-506.

vers de manière bonne et juste », devra faire en sorte « qu'on enlève le bien et le mal de ce qui ne dépend pas de nous [….] sans quoi « tu manques d'obtenir ce que tu veux, tu tombes dans ce que tu ne veux pas », car on ne saurait blâmer ceux qui ne sont pas responsables[65], donne lieu à 6 pages de commentaires, d'une véritable démonstration, où il est dit (1) que les dieux existent, (2) qu'ils exercent leur Providence. Simplicius répond que s'il existe une divinité « elle n'ait pas soin des hommes par sa providence, c'est donc ou parce qu'elle ignore qu'elle doit en avoir le soin, ou si ce n'est par ignorance, c'est parce qu'elle ne le peut ou ne le veut pas, si c'est parce qu'elle ne le peut, c'est donc ou à cause de la grandeur des choses humaines qui la surpasse, ou à cause de leur petitesse et de leur bassesse, qui les y dérobent. Et si elle le peut, et qu'elle ne le veut ou qu'elle les néglige par paresse, ou pour ne pas interrompre ses plaisirs, ou qu'elle les méprise, à cause de leur bassesse et de leur petitesse, ne lui permettant pas de s'en occuper »[66]. Le même revient dans le traité de la *Providence* d'Alexandre; c'était le tétralemme, Cicéron y avait fait allusion, et il avait été exposé par Sextus Empiricus[67].

Il répond, en substance, que la divinité ne peut ignorer les choses qu'elle a faites, étant donné sa connaissance infinie, car même les bêtes ne négligent pas leurs petits, et au défaut de pouvoir en raison de la grandeur, il répond que l'ouvrage ne saurait être plus grand que l'ouvrier ; de leur petitesse, en se demandant pourquoi il les aurait créé ; au défaut de volonté, qu'on ne saurait l'accuser de paresse ou de vivre dans le plaisir, et qu'elle ne peut négliger ce qu'elle a fait. S'agissant de l'indignité de l'homme, il démontre qu'il est un animal raisonnable ayant une âme, que l'argument de sa petitesse ne se pose pas, puisque les puissances s'occupent des petites choses, comme des grandes[68].

Pour démontrer que la divinité a soin du monde, il emploie plusieurs exemples : le général d'armée, l'intendant d'une maison, l'homme d'état. Peut-on concevoir que la divinité soit plus malhabile et plus négligente qu'eux, dans le soin des parties et du tout ? [69] L'argument que les choses humaines comportant passions, confusion et désordre, pourraient la perturber et la détourner de sa félicité est ensuite récusé, car il la fait semblable aux hommes. Elle est comme le législateur, qui, après avoir appliqué des lois à sa ville, continue de vivre à son ordinaire. De même, la divinité ayant tout créé, ayant pu voir que les actions humaines sont remplies de vices et de vertus, rendra à chacun selon ses oeuvres, ordonnant des peines et des récompenses, où « les méchants seront tourmentés avec les mauvais esprits, et les bons avec les bons génies », réglant ainsi sa providence selon la valeur respective des individus. Car dieu a laissé à la volonté de chacun de devenir tel ou tel : cela dépend de nous, en fonction de la liberté accordée à notre âme, et la vertu ou le vice dépendent de nous. Mais puisqu'elle en a réparti les puissances, après avoir réalisé cet ordre, on peut penser qu'il se comportera comme le législateur, et ne le laisse pas à l'abandon. Elle étend sa providence sur tout, mais chacun en reçoit selon sa digni-

---

[65] Epictete, *Manuel,* 31, 1, et 2, tr. P. Hadot, *op. cit.* , p. 183-184.

[66] Simplicius, *On Epictetus, Handbook 27-53,* tr. T. Brennan et Brittain, Londres, 2002, XXXVIII, 102, 16-27.

[67] Alexandre D'Aphrodise, *Traité de la Providence, op. cit.* , p. 88 ; Ciceron, *De la Nature des dieux,* I, 2, 3 ; Epicure, cité par Lactance, *De Int. Div.*, 13, 20-21, Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes,* III, 10-11 (le mot tétra-lemme est de R. Philippson, cf. note 243 du *Traité de la Providence* d' Alexandre (2003).)

[68] Simplicius, *op. cit.*, XXXVIII, 102,28-103,13 Dübner.

[69] Simplicius, *op. cit.*, XXXVIII, 103, 14-28.

té, de même que la lumière éclaire tout, que certains voient et que d'autres choses sont vues, que certaines fleurissent ou fructifient, que les unes blanchissent, d'autres noircissent, chacun participant selon ses propriétés à la lumière du soleil, chacun participe selon ses qualités à la bonté du dieu, sans que celui-ci y travaille, ou y perde sa béatitude[70]. En sorte qu'à l'objection que les bons sont souvent malheureux, et les méchants heureux[71] , il répond par la position du *Manuel* , qu'on ne peut qualifier de bien et de mal que ce qui dépend de nous[72]. Cet homme là, note-t-il, n'est jamais frustré de ses désirs, car il ne fait pas dépendre le mal de la frustration du désir. Ceux qui en souffrent n'ont pas fait la différence entre les choses qui dépendent de nous, et celles qui n'en dépendent pas, faisant porter leurs désirs sur la richesse, le luxe, les plaisirs dépendant du monde extérieur[73].

Il ajoute alors la persuasion à la démonstration. Ce qu'on appelle des maux n'en sont point : ce peut être un remède médical, un exercice de gymnastique pour la santé, distribués selon le mérite de ceux qui en bénéficient, car il n'y a pas de mal en soi ou de bien en soi. Les mêmes richesses peuvent être données, à ceux qui sauront en disposer et à d'autres comme punition, ainsi qu'aux avares, à ces gens luxurieux, plus pauvres que les mendiants ; la santé donnée aux méchants qui en abusent, devenant alors instrument de correction des vices[74].

La divinité ne se laisse pas fléchir, car en refusant de punir, elle laisserait libre cours aux injustices, ce qui lui donnerait une nature pire que celle des hommes. Si elle se laissait séduire par les prières et les offrandes des méchants, elle ne saurait plus exercer, par la punition, cette providence, sorte de médecine céleste. Elle accorde ses soins à ceux qui souffrent des injustices. Comme le général d'armée qui ne laisse pas pénétrer, malgré les présents, l'ennemi, comme le berger qui ne livre pas son troupeau aux loups, elle ne se laisse pas corrompre. Ceux qui ont fait le mal ne peuvent espérer, malgré une soumission corps et âme, se dérober à sa vengeance. Simplicius l'expose en une image : celle d'un câble tendu sur un rocher. Par les prières et les supplications, on ne rapproche pas la divinité, mais c'est nous qui nous rapprochons d'elle, purgé de cette domination de l'injustice. Ayant apaisé sa colère d'un mal qui dépendait de nous « celui-là s'est châtié volontairement […], car la douleur et la tristesse sont nécessaires à ceux qui ont vécu dans la luxure et le plaisir […], en se repentant, ils se sont livrés eux-mêmes aux supplices de leur conscience »[75].

Epictète avait, dans les *Entretiens*, visé ceux qui disent que le divin n'existe pas, d'autres qu'il existe mais qu'il n'est pas provident, d'autres qu'il l'est seulement des choses importantes et célestes, une quatrième catégorie, des réalités terrestres, mais de façon générale, et non de chaque individu[76] : les athées, les épicuriens, des aristotéliciens, enfin Aristote. Bien qu'il ne s'agisse pas, dans le *Manuel*, 31.2, explicitement de la providence, Simplicius a compris qu'il en est question implicitement, et lui est donc

[70] SIMPLICIUS, *op. cit.* , XXXVIII, 103,29-104,37, DÜBNER.

[71] Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 32, CICERON, *De la Nature des dieux,* 3.79, PROCLUS, *On providence,* Londres, 2007, introduction by C. STEEL, p. 22.

[72] Cf. infra note 77, instead of supra; note 89 SIMPLICIUS, op. cit. (point); bibliographie PROCLUS, Commentaire sur la République, p. 349-357 (point).

[73] SIMPLICIUS, *op. cit.*, XXXVIII, 104,38-105, 18, DÜBNER.

[74] SIMPLICIUS, *op. cit.*, XXXVIII, 105, 19-106, 2 DÜBNER.

[75] SIMPLICIUS, *op. cit.,* XXXVIII, 106,2-108,4 et 108,20-26, DÜBNER.

[76] EPICTETE, *Entretiens,* I, 12, 1-3.

fidèle, même si le plan du traité XXXVIII, semble avoir été, dans sa deuxième partie, largement inspiré par le *Traité de la Providence* d'Alexandre d'Aphrodise: la présence au début de ce qu'on appellera le tétra-lemme, les images du général d'armée, de l'intendant d'une maison, celle du soleil qui éclaire différemment, et les uns et pas les autres, le soin apporté, voire même l'image du médecin, y sont[77] ; mais bien sûr, il ne pouvait acquiescer à un soin des espèces seulement, dans le monde sublunaire, comme si cette démonstration scolaire sous-tendait une reprise de ce qu'avait été ce traité classique, trois siècles plus tôt.

3

Le *Manuel* notait au c. 27: « il n'y a pas de nature du mal dans le cosmos ». Simplicius ajoute au § 35 : « le mal n'existe pas par lui-même », contrairement aux manichéens. N'est-ce pas dans la ligne, après tout du traité II, 9 de Plotin, de cette doctrine néoplatonicienne, se continuant avec le traité de l'*Existence du mal* de Proclus. Mais l'enjeu en est plus précis, conforme au projet du *Commentaire*, même s'il y avait à l'encontre de Mani, mort dans la souffrance[78], mais créateur d'une église, toute une série de critiques, qui passaient par saint Augustin, ou Alexandre de Lycopolis, qui déclarait, dans son *Contre Mani* : « il n'y a pas de mal dans le Ciel »[79] et d'autres[80].

« Car ils font, note-t-il, « le partage, comme sur la terre […] les trois parties du monde, le levant, le couchant et le septentrion, ils le donnent au bien, et le midi, au mal, comme autant de cavernes où ils imaginent des arbres, des animaux […] qui se font continuellement la guerre, et qui sont dévorés par ce prétendu monstre à cinq formes ». « Que ne disent-ils point de la création du monde ? Ils disent qu'il y a des colonnes, non pas comme dit un poète la terre et la voûte des cieux, car ils ne veulent pas qu'on croie qu'ils mêlent la fable dans leurs discours, mais de véritables colonnes faites de pierres solides et non taillées et entre elles douze portes, dont une s'ouvre à chaque heure »[81]. La première est une allusion au *Kephalaion* 6 : « lorsque les batailles survinrent, le monde des ténèbres fit la guerre avec la lumière et son royaume. Le roi des ténèbres avait cinq formes : sa tête, ses mains et ses pieds étaient des démons. Ses épaules avaient une face d'aigle, son ventre l'aspect d'un dragon, sa queue d'un poisson […] Ces cinq formes étaient la marque des cinq mondes du règne des ténèbres »[82]. S'agissant des colonnes ce commentaire a été fait d'un *traité Sogdien* de Berlin : « les fragment M 383 et M 3404 présentent la création du soleil, comme un chariot entouré de cinq parois, fournies de 12 portes chacune. La moyenne d'irradiation du soleil par jour est de 12 heures. Ainsi la lumière traverse les 12 portes en un jour »[83].

---

[77] Cf. Alexandre D'Aphrodise, *op. cit.* , traduction, p. 85-129.

[78] Cf. M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris, 1987 (2è), p. 38.

[79] Alexandre De Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani*, tr. A. Villey, Paris, 1985, p. 73.

[80] Cf. I. Hadot, Die Widerlegung des Manichäismus in Epiktet Kommentar des Simplicius*, AGP,* 51, 1969, 31-57.

[81] Simplicius, *op. cit.* , 71,14-21 ; 71, 43-51 Dübner; la traduction est une adaptation de celle de Dacier (1715).

[82] Képalaion 6 et 27, *The Kephalaia of the Teacher, the coptic manichean texts*, Iain Gardner, 1985, p. 36, et 79.

[83] C. Leurini, The manichean Church, Earth and Paradise, *New light on Manichaeism, Sixth Congress on manichaeism, Leiden, Boston, New York,* 1985, 2009, p. 175.

Simplicius possédait une bonne connaissance de ces textes. A propos des ténèbres, « Je demande, les lieux ayant été marqués et séparés selon leur nature, comment le mal a pu entrer dans le partage du bien ? Et comment le contraire a-t-il été possible ? Car de cette manière, le blanc demeurant blanc, sera pourtant noir, et la lumière, demeurant lumière, deviendra ténèbres »[84]. Au début notent les *Kephalaia*, il y avait le règne de la lumière avec ses 5 attributs : intelligence, science, pensée, réflexion, conscience. Au sud de ce royaume, venait le royaume des ténèbres, dominé par la matière, lequel fait naître le conflit avec celui, pacifique, de la lumière, qui finit par l'emporter sur les ténèbres[85]. Le texte était une cosmogonie. Le royaume de la lumière engendre l'homme primordial, avant le combat, s'exposant à être mangé par les fils des ténèbres. Les deux substances, lumière et ténèbres, bien et mal étaient incompatibles, notait S. Pétrement[86]. Le *Kephalaion* 12 montre la victoire des éons de la lumière contre l'ennemi, le bien contre le mal. Le *Kephalaion* 2 s'inspirait de la parabole des deux arbres dans les écritures, où l'arbre mauvais était la matière. En 6 et 27, elle était « la pensée de la mort, mère des démons et des esprits mauvais »[87]. Alexandre de Lycopolis notait, à ce sujet : « il posait deux principes, dieu et la matière, dieu est le bien, la matière le mal. Lorsque celle-ci fut saisie du désir de gagner le lieu d'en haut, la providence divine produisit le mélange des deux principes, dieu et la matière, dissemblables »[88].

Simplicius conteste l'existence de deux principes par une série d'arguments : « ceux qui reconnaissent deux principes, le bien et le mal, sont forcés de ne pas reconnaître le bien comme l'auteur de toutes choses » « les âmes devenant impies, jamais ne retournent au bien »; « car le blanc demeurant blanc, devient ainsi noir, et la lumière demeurant lumière deviendra ténèbres. Et si cela est impossible, comment n'y a-t-il pas aussi de la démence à livrer son âme au mal ? »[89], arguments qui ne sont pas sans rappeler les traités *Des Deux Âmes*, ou *Contre la Lettre de Mani appelée du Fondement* de Saint Augustin[90].

Ce qui le conduit à radicaliser sa position : « s'il y a un principe (ἀρχή) du mal, il n'y a plus de mal, et que s'il n'y a plus de mal, il n'y a point de principe »[91]. Ce qui permet de comprendre l'enjeu de tout ce traité : s'il y a deux principes qui sont comme deux forces contraires que devient l'homme ? En niant leur combat, il réaffirme l'humain ; et l'on retrouve Epictète et le pourquoi du *Commentaire* : redonner , dans un traité sur l'éducation, à l'homme sa place. Simplicius a retrouvé sa propre dimension. Certes, il retrouve par instants Proclus : « tous les dieux sont sources et causes du bien », ce qu'il avait établi dans un parcours éblouissant, des dieux aux anges, en passant par les démons[92]. Le mal n'est pas une nature ou une substance, c'est un accident ; il est une pri-

---

[84] SIMPLICIUS, *op. cit.* , 71, 21-27, DÜBNER.

[85] Cf. IAIN GARDNER, *op. cit.* , introduction, p. XXVII.

[86] S. PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947, p. 302.

[87] IAÏN GARDNER, *op. cit.,* Kephalaion 12, p. 51, 2, p. 22-24, 6 , et 27, p. 35 et 79.

[88] ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *op. cit.* , p. 58-59.

[89] SIMPLICIUS, *op. cit. ,* 70,28-3, 70, 52-71, 4, 71,25-32 DUBNER.

[90] SAINT AUGUSTIN, *Des deux âmes,* in *Œuvres de Saint Augustin,* 17, *Six traités anti-manichéens*, 1961, p. 89 et suiv. *Contre la lettre de Mani appelée du fondement*, *op. cit.* ,p. 423 et 439-443.

[91] Cf. SIMPLICIUS, *op. cit.*, 72,51-73,4.

[92] PROCLUS, *De l'Existence du mal* , tr. fr. D. ISAAC , Paris, 1979, III, 41, p. 84, cf. J.-M. CHARRUE, Providence et liberté dans la pensée de Proclus, repris dans *De l'Etre et du monde,* Paris, 2010, p. 124-132.

vation[93], non, une contre-nature[94], une sorte de faiblesse et de corruption[95], dans la matière, nécessaire à la génération. En fait , le mal est lié à un choix humain, et c'est là qu'il trouve sa solution: « le but principal de celui qui tire à l'arc, est de donner dans le but. De même, le but principal de l'animal , c'est la santé qui est le bien et ce pourquoi l'action se fait, mais il arrive de la manquer »[96].

L'action humaine s'inscrit dans ce cadre onto-cosmologique du mal: « Les premiers biens et ceux du milieu, étant incapables d'altération, et par leurs essences, et par leurs facultés […] il était impossible qu'il n'y eût pas aussi des êtres derniers sublunaires qui dépendissent du mouvement des cieux, qui fussent altérables par leur essence, et qui puissent être disposés et affectés contre leur nature. Pour toutes ces raisons et d'autres […] les choses sublunaires ont été crées et ce lieu mortel, où l'altération du bien a sa place »[97]. Il y plusieurs sortes d'êtres : les êtres supérieurs, médians, inférieurs : « les premiers, (l'Un, le Bien etc), les êtres médians, dotés d'âmes, mais en l'absence de matière sublunaire des corps, sont produites par les âmes célestes ; dans la troisième classe, il s'agit des corps sublunaires -ce qui explique l'altération »[98] . C'est là qu'intervient « la providence du père et créateur de toutes choses , qui a créé ces sorte d'âmes, afin que les derniers biens fussent liés avec les premiers par les liens indissolubles de l'union vitale ». Elle pourra les contrôler et éviter qu'ils ne tombent dans le mal. Au sein du composé « si l'on ôte de la nature cet équilibre de l'âme qui peut pencher des deux côtés, on ôte nécessairement toutes les vertus humaines et l'espèce entière de l'homme ». L'âme joue, en fonction de la providence, ce rôle d'assumer le désir du bien. La femme supporte-t-elle la grossesse, sans le désir de postérité ? Le désir animal et brutal est soumis à « l'âme raisonnable, supérieure au corps et à la vie animale, et étant d'une nature à leur commander, lorsqu'elle conserve son rang à leur égard, en est entièrement dégagée, et en use comme d'un instrument, pour son bien »[99]. Mais sa partie irrationnelle, peut se laisser emporter par les désirs.

C'est alors que le choix délibéré prend toute sa place : « malgré sa nature équivoque, il n'arrive jamais « que l'âme monte ou descende contre son gré, mais c'est toujours par sa volonté propre (θέλη) ». Car « le choix dépend toujours de nous , puisque c'est un mouvement intérieur de l'âme »[100]. Engageant la liberté, il produit la responsabilité : « toutes les actions qu'on fait malgré soi et par force, quelque atroces qu'elles soient sont pardonnées […] si donc la volonté est la seule cause du mal, et l'action libre et volontaire du mal n'étant point poussée par aucune violence extérieure, qu'est-ce que nous pouvons appeler la cause du mal, que l'âme seule ? »[101]

---

[93] Simplicius, *op. cit*. 73, 47-50, PROCLUS, *op. cit.* , IV, 50, 12-13, SIMPLICIUS, *ibidem*, cf. PROCLUS, *op. cit. ,* I, 7, 38.

[94] Simplicius, *op. cit. ,* 74, 21-29, cf. PROCLUS, *op. cit.* , IV, 52, 25.

[95] Simplicius, *op. cit.* , 76,28-77,10; 80,14-17, cf. PROCLUS*, op. cit.* , V, 60,30, et 41-43.

[96] Simplicius, *op. cit.* ,74, 32-34,.

[97] Simplicius, *op. cit.* , 76,1-17.

[98] Simplicius, *On Epictetus, 27-53*, *op. cit*. , note 29, p. 131.

[99] Simplicius. , *op. cit.* 80, 2-9, et 23-39.

[100] Cf. Simplicius, o*p. cit.* , 78,2-10, et 50-53.

[101] Cf. Simplicius, *op. cit.* , 79, 13-20.

Conclusion

Epictète était devenu un modèle en matière de liberté : entre l'exilé d'Harran, victime des proscriptions de Justinien, et le philosophe exclu par Domitien, il existait cette similitude du destin. Il pouvait retrouver à travers « les choses qui dépendent de nous, et celles qui ne dépendent pas de nous » l'instrument d'une libération, puis par la *prohairesis* du choix, assorti de l'éducation du jugement, cette doctrine essentielle de l'homme. La liberté est là contre le hasard, qui devient la déesse *Tuché*, contre une dépendance excessive du besoin, contre la dépendance de l'objet du désir, puisqu'il y a, dans la sensation, harmonie avec l'âme, contre l'*oikeiôsis* de sa propre nature, contre la fatalité des astrologues, même s'il y a l'harmonie avec le cycle astral. Le *traité 38* affirme, dans sa démonstration, l'existence d'une providence, car selon le tetra-lemme, le dieu ne pouvait ignorer, ni refuser de pouvoir ou vouloir exercer la providence qui récompense ou punit. Le lemme 35, montre que le mal ne saurait exister dans le monde, contre le manichéisme , qui reconnaissait le bien et le mal, comme principes : il n'y en a qu'un, celui du Bien, et comme Epictète l'avait dit, seul le choix libre et responsable dépend de nous.

Conférence prononcée au Congrès de Haïfa (Israël)(20-24 Mars 2011)

Bibliographie

1. Auteurs anciens.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité de la Providence*, traduit de l'arabe par P. Thillet, Lagrasse, Verdier, 2003.

ALEXANDRE DE LYCOPOLIS *Contre la doctrine de Mani*, traduction A. Villey, Paris, Cerf, 1985

AUGUSTIN (saint), *Six traités anti-manichéens*, in *Œuvres*, 17, Paris, Desclée de Brouwer

CICERON, *Du destin,* Paris, Belles Lettres, C.E.A. , 2002.

CICERON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I et II, Paris, Belles Lettres, C.E. A. , 5è éd. , 2002.

CICERON, *De la nature des dieux,* Paris, Belles Lettres, 2002.

CICERON, *De la divination*, Paris, Belles Lettres, 1992.

EPICTETE, *Manuel,* introduction, traduction et notes par P. Hadot, Paris, Le livre de poche, 2000.

EPICTETE, *Entretiens*, I, II, III, IV, Paris, BELLES LETTRES, C.E.A. , 3è éd. 2002.

Kephalaia (The) of the Teacher, the coptic manichean texts, tr. IAIN GARDNER, Leiden, New York, BRILL, 1985.

MUSONIUS RUFUS, *Entretiens et fragments,* présentation et traduction A. Jagu, Hidelsheim New York, G. Olms, 1979.

PORPHYRE, *L'antre des nymphes*, traduction Y. Le Lay, Lagrasse, Verdier, 2002.

PORPHYRE, *Sur le libre arbitre*, (Stobée II, 8, 39-42.), traduction A. J. Festugière, in PROCLUS, *Commentaire sur la République*, III, p. 349-357, Paris, VRIN, 1970.

PROCLUS, *Trois Etudes sur la Providence,* III, *De l'existence du mal,* traduction D. Isaac, Paris, Belles Lettres, C.E. A. , 1979.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète,* introduction et édition critique du texte grec, par I. HADOT, Leiden, BRILL, Philosophia antiqua, 1996.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète,* c. I à XXIX, Paris, Belles Lettres, C.E.A., 2001.

SIMPLICIUS, *On Epictetus, Handbook*, translation by Tad Brennan ad Charles Brittain, London, Duckworth, 2002.

2. Auteurs modernes.

Agostino V. d' (1931), Intorno al concetto della liberta in Epitteto, *Archivio italiano di psicologia,* VIII, p. 298-331.

Amand D. (1945), *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain.

Bobzien S. (1998), *Determinism and freedom in stoïc philosophy*, Oxford., Oxford University Press.

Charrue J.-M.(1978), Plotin lecteur de Platon, Paris , Belles Lettres, C.E.A.

Charrue J.- M. (2004), Ammonius et Plotin, *Revue philosophique de Louvain,* 102, 72-103, repris dans *De l'Etre et du monde*, Paris, 2010, 9-36

Charrue J. M. (2009) Providence et liberté dans la philosophie de Proclus, *Philotheos,* 9, 2009, 57-83, repris dans *De l'Etre et du monde*, Paris, 2010, 99-133.

Dragona-Monachou M. (2001) On Freedom, parallels between Epictetus and Wittgenstein, *The philosophy of Epictetus,* Congrès de Larnaca (Chypre), 2001, ed. T. Scaltas & A. S. Mason, Oxford, 2007, 112-135

Engberg-Pedersen T. (1990) *The stoïc theory of oikeiosis,* moral development and social interaction in early stoïc philosophy,Aarhus, Aarhus U.P.

Golitsis P. (2008), *Les Commentaires de Simplicius et de Philopon sur la Physique d'Aristote,* Berlin. New York, De Gruyter..

Gourinat J.-B. (1996), *Les stoïciens et l'Ame*, Paris, PUF.

Gourinat J. B. (2005), La prohairesis chez Epictète, *Philosophie antique,* 5, 93-133.

Hadot (I. et P.) (2004), *Apprendre à philosopher dans l'antiquité,* Paris, Le livre de poche.

Hadot I .(1978), *Le néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius,* Les Etudes augustiniennes.

Hadot I. (1997), Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: sensation (αἰσθησις), sensation commune, (κοινὴ αἰσθησις), sensibles communs, (κοινὰ αἰσθητὰ) et conscience de soi (συναίσθησις), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 8, 1957, 33-85.

Hadot I. (1969), Die Widerlegung des Manichäismus EpiktetKommentar des Simplicius, *Archiv für Geschichte des Philosophie,* 51, 31-57.

Hadot P. (1987), La survie du commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Epictète, du XVè au XVII è siècle, Colloque de Paris, 28/9-1/10 1985, *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie,* Berlin, New York, De Gruyter, 1987, p. 326-368.

Leurini C. (2009),The manichean Church, Earth and Paradise, *New light on Manichaeism*, *Sixth Congress on manichaeism,* Leiden, Boston, New York, 169-178.

Long AA.(1982), Astrology: arguments pro and contra, *Science and Speculation, studies in hellenistic theory and practice,* Cambridge, 165-192.

Moreau P. (1964), *Epictète et le secret de la liberté*, Paris, Seghers.

Nussbaum M.(1994), *The therapy of Desire*, theory and practice in Hellenistic Ethics, Princeton.

Petrement S.(1947), *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris,

Tardieu M (1986), Sabiens coraniques et sabiens de Harran, *Journal asiatique*, 274, 1-44.

Tardieu M. (1987, 2è), *Le* manichéisme, Paris, PUF, Que-sais-je ?

Xenakis J. (1989), *Epictetus philosopher-therapist,* La Haye.

Philotheos **13** (2013) 156-165

Rade Kisić
Orthodox-Theologische Fakultät, Universität in Belgrad

Senectus mundi in der Theologie Gregors des Großen

„Aber in diesem Land, in dem wir leben", schrieb Gregor der Große in den Dialogen, „verkündigt die Welt ihr Ende schon nicht mehr, sondern zeigt es bereits."[1] Auf ähnliche Gedanken stößt man häufiger bei der Lektüre der Werke Gregors. Diese Gedanken bleiben dem heutigen Welt- und Geschichtsverständnis mehr oder weniger fern und lassen den Papst in den Augen des modernen Lesers vermutlich als einen „apokalyptischen Prediger" aussehen.

Aufgrund seiner Theologie kann aber mit Recht behauptet werden, dass der Papst bestimmt kein „apokalyptischer Prediger" war, wenngleich er öfter vom Greisenalter bzw. vom Ende dieser Welt sprach. In diesem Artikel[2] werden deswegen Gregors Ausführungen zum Thema *senectus mundi* genauer untersucht, um die Bedeutung und die Relevanz dieses Themas für die gesamte Theologie Gregors zu verdeutlichen.

Die Tradition

Das Motiv *senectus mundi* war lange vor Gregor ein Bestandteil der lateinischen Literaturtradition.[3] Den Gedanken von der alternden Welt entfalteten sowohl christliche als auch heidnische Autoren.[4] Das Ende der alt gewordenen Welt in einem großen Brand verkündete Tertullian.[5] Als 410 Alarich Rom eroberte, predigte Augustin, dass die Welt älter und voller Unterdrückung sei.[6] Vom unglücklichen Schicksal Roms inspiriert, verglich

[1] *Dialoge* III, 38 (FUNK, BKV² 3, 184).

[2] Einige Thesen und Schlussfolgerungen aus diesem Text sind bereits in meiner Promotionsarbeit veröffentlicht. Vgl. KISIĆ, R., *Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen*, Tübingen 2011.

[3] Vgl. dazu DALEY, B., *The Hope of the early Church: a Handbook of patristic Eschatology*, Cambridge u. a. 1991, 33−43.

[4] Vgl. KÖTTING, B., „Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus", in: DERS, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs 1*, Münster 1988, 14–28.

[5] Vgl. TERTULLIAN, *De spectaculis* 30, 2 (CChr.SL 1, 252): *At enim supersunt alia spectatula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi uetustas et tot eius natiuitates uno igni haurientur.*

[6] Vgl. AUGUSTINUS, *Sermones* 81, 8 (PL 38, 504): *Miraris quia deficit mundus? mirare quia senuit mundus. Homo est, nascitur, crescit, senescit. Querelae multae in senecta: tussis, pituita, lippitudo, anxietudo, lassitudo inest. Ergo senuit homo; querelis plenus est: senuit mundus; pressuris plenus est. Parum tibi praestitit Deus, quia in senectute mundi misit tibi Christum, ut tunc te reficiat, quando cuncta deficiunt.* Vgl. auch OORT, J. VAN, „The end is now: Augustine on History and Eschatology", *Hervormde Teologiese Studies* vol. 68 no. 1, Pretoria 2012, http://www.scielo.org.za/scielo.php?pid=S0259-94222012000100034&script=sci_arttext (angesehen am 27. 04. 2013); BROWN, P., *Augustinus von Hippo*, München 2000, 251−260.

Augustinus auch das Greisenalter des Menschen mit dem Greisenalter der Welt und rief die Christen auf: „Ihr seid überrascht, dass die Welt ihre Kraft verliert? Dann wundert euch auch darüber, dass sie alt wird. Denkt an einen Menschen… Ein Mensch wird also alt; er ist voller Beschwerden. Die Welt wird alt, sie ist voll drückender Plagen… Die Welt vergeht, die Welt wird schwach, keucht unter Ihrem Alter. Fürchtet euch nicht.“[7]

Die apokalyptischen Spekulationen vermehrten sich im Laufe der Zeit, als das Römische Reich unter den Barbareneinfällen und Naturkatastrophen mehr und mehr litt. Diesen äußeren Umständen schrieben viele christliche Schriftsteller apokalyptische Bedeutung zu und sahen in ihnen die Vorzeichen des nahenden Endes.[8] So interpretierte Cyprian von Karthago die Bedrängnisse seiner Zeit (darunter auch den Ausbruch der Pest) folgendermaßen: „Siehe, die Welt schwankt und sinkt und bekundet ihren Verfall nicht mehr durch das Alter, sondern durch das Ende aller Dinge.“[9] In dem Brief an die Witwe Ageruchia schreibt Hieronymus, der Zeuge des allmählichen Verfalls des Reiches[10]: „der Antichrist naht“[11].

Die Zeitumstände

Dieses theologische Erbe beeinflusste die Weltanschauung Gregors wesentlich. Die schwierige gesellschaftliche und politische Situation im Römischen Reich, die seine Vorgänger erlebten, verschlechterte sich erheblich bis zur Zeit Gregors. Gregors Darstellungen der eigenen Epoche bezeugen, dass er seine Welt, wenn nicht in einem vollständigen Verfall, dann aber doch in einem allmählichen Niedergang begriffen sah. Eine eindrucksvolle Beschreibung seiner Welt bietet der Papst in einer seiner Homilien über das Buch Ezechiel, die 593 – als König Agilulf Rom belagern wollte – gehalten wurde: „Was ist es schon, frage ich, was einem in dieser Welt gefallen mag? Überall nehmen wir Trauer wahr, von überall her hören wir Wehklagen. Städte sind zerstört, Heerlager verwüstet, ganze Landstriche entvölkert, und das Land ist zur Einöde geworden. Kein Einheimischer ist auf den Äckern geblieben, kaum ein Bewohner in den Städten, und diese kleinen Überreste des Menschengeschlechtes werden noch immer Tag für Tag ohne Unterlass gepeinigt ... Ihr seht ja, was aus der Stadt Rom geworden ist, die einst die Herrin der Welt gewesen sein soll. Vielfältig wundgerieben durch unermessliche Leiden, durch die Verzweiflung der Bürger, den Ansturm der Feinde und zahllose Ruinen ... Siehe, alle Mächtigen dieser Welt sind aus dieser Stadt hinweggerafft ... Siehe, die Völker sind un-

---

[7] Vgl. AUGUSTINUS, *Sermones* 81, 8 (PL 38, 504f): *Miraris quia deficit mundus? Mirare quia senuit mundus. Homo est… Ergo senuit homo; querelis plenus est: senuit mundus; pressuris plenus est… Perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis. Noli timere…*

[8] Vgl. DALEY, B., *The Hope of the early Church: a Handbook of patristic Eschatology*, Cambridge u. a. 1991, 124: „During the last decade of the fourth century, as we have seen, the constant pressure on the Roman Empire of barbarian invasions began to cast a pall of anxiety over meny Christian writers, particulary in the Latin West. This dark mood was to continue through most of the fifth century, in sharp contrast to the historical optimism of Eusebius and the political engagement of Ambrose. As the institutions of Roman civilization seemed to verge on extinction, Christians become more and more convinced that the end of human history was at hand. Popular interest in apocalyptic speculation grew, and natural disasters and military defeats came more and more to be taken as signs of the imminent coming of Christ. “

[9] Vgl. CYPRIAN, *De mortalitate* 25 (CChr.SL 3A, 30): *Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum sed fine testatur*.

[10] Vgl. HIERONYMUS, *Epistulae* 123, 16 (CSEL 56, 94): *Quid saluum est, si Roma perit?*; HIERONYMUS, *Epistulae* 60, 16 (CSEL 54, 571): *Romanus orbis ruit …*

[11] HIERONYMUS, *Epistulae* 123, 15 (SCHADE, BKV² 16, 209).

tergegangen ... Wo ist der Senat? Wo das Volk? ... Es fehlt der Senat und das Volk ging zugrunde, und in den wenigen, die da sind, nehmen die Schmerzen und Seufzer täglich um ein vielfaches zu, und so brennt gleichsam das leere Rom! Aber was reden wir da von den Menschen, wo doch die Ruinen überhandnehmen und wir sehen, wie die Häuser der Stadt zerfallen ... Siehe, verlassen ist die Stadt, siehe, in die Staub getreten, siehe von Seufzern niedergebeugt.“[12]

Diese Schilderung des Papstes soll nicht als übertrieben betrachtet werden. Die politische Situation auf der Apenninhalbinsel war in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts nicht vielversprechend. Die Langobarden hielten einen Großteil des Landes erobert und belagerten Rom mehrmals. Gregor fühlte sich von der byzantinischen Regierung allein gelassen und suchte trotz des Wiederstandes der byzantinischen Verwaltung ein Friedensabkommen mit den Langobarden abzuschließen. Infolge der Kriege im 6. Jahrhundert verminderte sich die Zahl der Bevölkerung[13] wesentlich, so dass Gregor nach seinem Amtsantritt schrieb: ... *non Romanorum sed Langobardorum episcopus factus sum* ...[14]. Rom, das früher knapp eine Million Einwohner zählte, dürfte nach all den Kriegen nur noch etwa 30–40000 Bewohner gehabt haben.[15] Das übriggebliebene Volk litt unter den Folgen der kriegerischen Auseinandersetzungen. Wegen der zerstörten Infrastruktur wurde die Lebensmittelversorgung erschwert, so dass es öfter zu Hungersnöten kam. Dazu kam auch die Pest, die im Jahr 543 zum ersten Mal den Westen erreichte und vielen Menschen den Tod brachte.[16] Die Organisation des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens erwies sich als sehr kompliziert und fiel allmählich in der Obhut der Kirche zu. Der Niedergang wurde in allen Bereichen des sozialen Lebens offensichtlich. Hinsichtlich der intellektuellen antiken Kultur stellt Markus dies fest.[17]

Die Epoche Gregors wird in der Forschungsliteratur häufig als die Epoche des Übergangs der Spätantike zum frühen Mittelalter betrachtet. Wenngleich diese Sichtweise im Nachhinein als richtig betrachtet werden darf, stellte diese Zeit für den Papst das Ende seiner Welt und keinen Übergang dar.[18] Das Römische Reich im Westen zerfiel endgültig im 6. Jahrhundert und diese Stimmung des Untergangs fand häufig ihr Echo in

---

[12] *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* II, 6, 23f (BÜRKE, CMe 21, 373–375). Dieses eindrucksvolle Gemälde bezeichnet GREGOROVIUS treffend als „Leichenrede ... am Grabe Roms“. Vgl. GREGOROVIUS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* I 1, 2,3, München 1978, 259: „Sie war die Leichenrede, die der Bischof am Grabe Roms hielt, und dieser Bischof war der edelste Patriot, der letzte Abkomme eines alten, erlauchten Römergeschlechts.; DERS, 225: „Die Erschöpfung und das Elend Roms konnte zu keiner Zeit, selbst nicht in der Periode des sogenannten Exils der Päpste zu Avignon, größer sein als nach der Beendigung des Gotenkriegs.“ Vgl. auch MARKUS, R. A., *Gregory the Great und his world*, Cambridge 1997. 3: „The fifty years before he [sc. Gregory the Great] became bishop of Rome was a period of insecurity unparalleled in Roman history, certainly since the ‚crisis of the third century‘.“

[13] Vgl. dazu WARD-PERKINS, B., *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Stuttgart 2007, 145–176.

[14] *Registrum epistolarum* I, 30 (CCL 140, 37).

[15] Vgl. SIEDLMAYER, M., *Geschichte Italiens*, Stuttgart 1989, 46. Vgl. auch *Homiliae in Evangelia* I, 1, 5 (FC 28/1, 61): *Ex illa plebe innumera quanti remanseritis*...

[16] Vgl. HORDEN, P., „Mediterranean Plague in the Age of Justinian“, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge u. a. 2006., 134–160.

[17] Vgl. MARKUS, R. A., *The End of the Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, 222.

[18] Über dem Verfall des Römischen Reiches im Westen vgl. WARD-PERKINS, B., *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Stuttgart 2007. Er vertritt die These, dass das Ende des Römischen Reiches eher als eine wirkliche Zäsur als ein Übergang zu betrachten ist.

den Werken Gregors. Dabei hatte der Papst nicht nur Rom vor Augen, sondern sah die ganze Welt in Auflösung: „Was wir da vom Jammer der Stadt Rom sagen, das geschieht, wie wir wissen, in allen Staatswesen der Welt. Die einen Gegenden sind infolge von Naturkatastrophen verödet, andere durch das Schwert verwüstet, andere von Hungersnöten heimgesucht, wieder andere durch Erdbeben verschlungen.“[19]

Die Weltsicht Gregors

Die politischen und gesellschaftlichen Umstände sowie die Naturkatastrophen des ausgehenden sechsten Jahrhunderts beeinflussten erheblich die Weltsicht Gregors. Sie lösten beim Papst die Vorstellung aus, die Welt sei alt und das Ende sei nahe. Im Jahr 592 predigte er „Seht, schon ist die Welt in sich verdorrt, überall ist Tod, überall Trauer, überall Verwüstung, von allen Seiten treffen uns Schläge, von allen Seiten werden wir mit Bitternissen erfüllt.“[20] Seine Welt verglich Gregor mit dem menschlichen Körper, der in der Jugend stark, im Greisenalter aber sehr schwach ist. So war die Welt früher voll des Lebens und nun in seiner Zeit dem Tod nahe gebracht.[21]

Wenn man die patristische Tradition berücksichtigt, stellt sich hinsichtlich der Ausführungen Gregors über das Greisenalter der Welt die Frage, ob das Motiv *senectus mundi* bei Gregor lediglich ein aus der patristischen Tradition entliehener Topos war? Wenngleich der Einfluss der Tradition auf Gregors Konzeption von *senectus mundi* nicht unterschätzt werden dürfte, boten vor allem die konkreten politischen und gesellschaftlichen Umstände bzw. die eigene Lebenserfahrung den Impuls für die Entfaltung dieses Motivs. Aus der Betrachtung der alt gewordenen Welt gelangte der Papst aber zu einer anderen Erkenntnis, hinsichtlich derer er wesentlich mehr unter dem Einfluss der patristischen Tradition stand. Diese Erkenntnis besagt, dass die in der heiligen Schrift vorausgesagten apokalyptischen Zeichen aufgetreten sind.

Das Weltverständnis Gregors zeigt sich gut in der ersten Evangelienhomilie: „Da unser Herr und Erlöser“, sagte Gregor, „wünscht, uns, geliebte Brüder, bereit zu finden, kündet er an, welche Übel der Welt in ihrem Greisenalter folgen werden, um unsere Liebe zu ihr zu unterdrücken. Er enthüllt, welch gewaltige Erschütterungen ihrem nahenden Ende vorausgehen werden ... Denn dieser Lesung des heiligen Evangeliums, die ihr, meine Brüder, soeben gehört habt, schickte der Herr kurz zuvor voraus: ‚Volk wird sich gegen Volk erheben und Reich gegen Reich; und starke Erdbeben wird es überall geben, Pest und Hungersnot‘ (Lk 21,10f). Und nach einigen Einschüben fügte er hinzu, was ihr soeben gehört habt: ‚Es wird Zeichen geben an Sonne, Mond und Sternen, und auf Erden wird Verwirrung unter den Völkern herrschen angesichts des Brausens des Meeres und der Wogen‘ (Lk 21,25). Von all dem sehen wir, wie es zum Teil tatsächlich schon eingetreten ist, von anderem fürchten wir, dass es in naher Zukunft he-

[19] *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* II, 6, 24 (BÜRKE, CMe 21, 375).

[20] *Homiliae in Evangelia* II, 28, 3 (FIEDROWICZ, FC 28/2, 525–527).

[21] Vgl. *Homiliae in Evangelia* I, 1, 5 (FC 28/1, 58–60): *Ecce, fratres mei, iam cernimus quod audiebamus. Novis quotidie et crebrescentibus malis remanseritis, aspicitis; et tamen adhuc quotidie flagella urgent, repentini casus opprimunt, novae nos et improvisae clades affligunt. Sicut enim in iuventute viget corpus, forte et incolumne manet pectus, torosa cervix, plena sunt bronchia; in annis autem senilibus statura curvature, cervix exsiccate deponitur, frequentibus suspiriis pectus urgentur, virtus deficit, loquentis verba anhelitus intercidit; nam etsi languor desit, plerumque senibus ipsa sua salus aegritudo est: ita mundus in annis prioribus velut in iuventute viguit, ad propaganda humani generis prolem robustus fuit, salute corporum viridis, opulentia rerum pinguis; at nunc ipsa sua senectute deprimitur, et quasi ad vicinam mortem molestiis crescentibus urgetur.*

reinbrechen wird. Denn dass sich Volk gegen Volk erhebt und deren Drangsal die Erde heimsucht, nehmen wir in unseren Zeiten schon mehr wahr, als dass wir es in Büchern lesen. Ihr wisst, wie häufig wir schon von anderen Gegenden vernahmen, dass ein Erdbeben zahllose Städte einstürzen lässt. Unaufhörlich müssen wir Pestepidemien erdulden. Zwar sehen wir bislang noch keinerlei Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, doch dass dies nicht mehr allzu weit entfernt ist, können wir aus klimatischen Veränderungen schließen. Immerhin haben wir, schon bevor Italien dem heidnischen Schwert ausgeliefert wurde, am Himmel feurige Schlachtreihen erblickt, sogar funkelndes Blut, welches später als das der Menschheit vergossen wurde. Ein außergewöhnliches Aufbrausen des Meeres und der Wogen ist bislang nicht eingetreten. Da sich aber viel Angekündigtes schon erfüllt hat, besteht kein Zweifel, dass auch das Wenige, das noch aussteht, folgt, bietet doch das Eintreten der vergangenen Ereignisse die Gewähr für das noch Kommende".[22]

Von der Tradition und der eigenen Weltbetrachtung inspiriert, hielt Gregor offensichtlich die Vorzeichen des Weltendes für gekommen. Sein Biograph aus dem achten Jahrhundert, Johannes Diaconus, schrieb, dass der Papst den Jüngsten Tag und das kommende Gericht als unmittelbar bevorstehend ansah.[23] Wenngleich diese Äußerung Johannes mit der nötigen Vorsicht zu betrachten ist, steht außer Zweifel, dass der Papst alle Bedrängnisse seiner Zeit als Beweise dafür ansah, dass die Menschheitsgeschichte am Höhepunkt ist.

Obwohl Gregor bei seinen eschatologischen Spekulationen den ganzen Erdkreis in Betrachtung zieht, wird die Stadt Rom besonders in die eschatologische Betrachtung mit einbezogen.[24] Gregor betrachtet Rom als Paradigma für die ganze Zivilisation[25] und die ganze Ökumene.[26] Aus diesem Grund zieht der Papst Parallele zwischen den Geschehnissen in Roms und Geschehnissen im Rest der Welt. Es wurde bereits geschildert, dass sich Rom zu dieser Zeit in dem mitleiderregenden Zustand befand. Mit einem Geier, dem Flaum und Federn abgefallen sind und dessen Glatze schon den ganzen Körper überzieht, verglich der Papst eindrucksvoll die einstige Herrin der Welt.[27] In den Ausführungen über das Schicksal Roms sieht man in Gregor einen echten Römer, der der Sohn eines römischen Patriziers war und der stark in der Tradition des *Romanitas*

---

[22] *Homiliae in Evangelia* I, 1, 1 (FIEDROWICZ, FC 28/1, 51–53); Vgl. noch *Homiliae in Evangelia* I, 1, 5 (FC 28/1, 58–60).

[23] Vgl. JOHANNES DIACONUS, *Sancti Gregorii Magni vita* (PL 75, 214): *Igitur in omnibus suis dictis vel operibus, Gregorius imminentem futurae retributionis diem ultimum perpendebat ...*

[24] Vgl. HILL, N., *Die Eschatologie Gregors des Großen*, Diss. masch. Freiburg 1941, 28.

[25] Vgl. RICHARDS, J., *Gregor der Große, Sein Leben – Sein Zeit*, Graz / Wien / Köln 1983, 62.

[26] Vgl. *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* II, 6, 23 (CChr.SL 142, 312f).

[27] Vgl. *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* II, 6, 23 (CChr.SL 142, 312f): *Hic leonum catuli inueniebant pascua, quia pueri, adolescents, iuuenes saeculares, et saecularium filii huc undique concurrebant, cum proficere in hoc mundo uoluissent. Sed ecce iam desolata, ecce contrita, ecce gemitibus oppressa est. Iam nemo ad eam currit, ut in hoc mundo proficiat; iam nullus potens et uiolentus remansit, qui opprimendo praedam diripiat. Dicamus ergo: Vbi est habitaculum leonum, et pascua catulorum leonum? Contigit ei quod de Iudaea nouimus per prophetam dictum: Dilata caluitium tuum sicut aquila (Mich. I, 16). Caluitium quippe hominis in solo capite fieri solet, caluitium vero Aquilae in toto fit corpore, quia cum ualde senuerit, plumae eius ac pennae ex omnibus illius membris cadunt. Caluitium ergo suum sicut Aquila dilatat, quia plumas perdidit, quae populum amisit. Alarum quoque pennae ceciderunt, cum quibus uolare ad praedam consueuerat, quia omnes eius potentes exstincti sunt, per quos aliena rapiebat.*

stand.[28] Wenngleich der Papst bei seinem Weltverständnis stark von den Ereignissen aus der nächsten Umgebung beeinflusst ist und einige Weissagungen des Propheten auf Rom bezog[29], hatte er bei den Ausführungen über die Heilsgeschichte den ganzen Erdkreis vor Augen. Ebenso schrieb er dem Römischen Reich keine eschatologische Bedeutung, wie dies z. B. Hieronymus tat[30].

Die Hintergründe

Die eschatologische Betrachtungsweise der äußeren Ereignisse scheute Gregor nicht. Wenn nach den Hintergründen dieser „Freiheit" des Papstes gefragt wird, dann muss man zuerst auf das Gedankengut der Kirchenväter hinweisen. In der Erwartung des nahen Endes der irdischen Welt, sahen viele Kirchenväter in den verschiedenen Bedrängnissen ihrer Welt die Vorzeichen der Apokalypse. Andererseits steht auch fest, dass über die apokalyptische Interpretation der politischen und gesellschaftlichen Umstände bei kirchlichen Autoren kein Konsens bestand. So vermied Augustinus, obwohl auch er nicht am zukünftigen Auftreten einiger Vorzeichen zweifelte,[31] apokalyptische Spekulationen, die auf irdischen Ereignissen basieren. Da Vorzeichen, die den apokalyptischen ähnlich sind, immer wieder auftreten, sollte man lieber nicht versuchen, die Zeit des letzten Tages daraus zu errechnen.[32]

Neben der Tradition bot für den Papst gesellschaftliche Bedrängnis seiner Zeit den Hauptanstoß zu eschatologischen Überlegungen. Vor dem Hintergrund des christlichen Endzeitbewusstseins sah der Papst eigentlich die Heilige Schrift als die wichtigste Interpretationsquelle für das Auftreten der apokalyptischen Vorzeichen an. So schrieb er in einem Brief im Jahr 593: „Sehet, schon erblicken wir, wie alles auf der Welt zu Grunde geht, wovon wir aus der hl. Schrift wissen, dass es zu Grunde gehen wird. Die Städte sind verwüstet, die Festungen geschleift, die Kirchen zerstört... Wir haben also jene Leiden der Welt vor Augen, von denen wir längst hörten, dass sie kommen würden, und schon sind diese Landplagen uns gleichsam selbst zu einer Schrift geworden."[33]

An König Aetelbert von Kent schrieb Gregor, dass man aus den Worten des allmächtigen Herrn in der Bibel erfahren kann, dass das Ende der irdischen Welt schon nahe sei.[34] In der Auslegung des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14,16–24) hielt

---

[28] Vgl. dazu RICHARDS, J., *Gregor der Große, Sein Leben – Sein Zeit*, Graz / Wien / Köln 1983, 59: „Es ist offensichtlich, dass Gregors Verpflichtung seinem Glauben gegenüber, seine *Christianitas*, total war. Sie prägte alles, was er tat und sagte. An zweiter Stelle nach seiner *Christianitas* und mit dieser eng verbunden steht seine *Romanitas*, die sich sowohl auf die Stadt als auch auf das Reich bezog. Sie war kein bloß sentimentaler Lokalpatriotismus, sondern sie war die Treue zu einem Ideal. Gregor liebte die zerbröckelnde, entvölkerte, von Krankheit geplagte Stadt, wo rings um ihn herum so viel an die christliche Vergangenheit sowie an das alte Kaiserreich erinnerte."

[29] Vgl. *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* II, 6, 22–24 (CChr.SL 142, 310–313).

[30] Vgl. HIERONYMUS, *in Danielem* II, 7c, 8 (CChr.SL 75A, 844): *Ergo dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt: in consummatione mundi, quando regnum destruendum est Romanorum, decem futuros reges qui orbem romanum inter se diuidant ...*

[31] Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate dei* XX, 1 (CChr.SL 48, 699f); AUGUSTINUS, *Epistulae* 199, 46–51 (PL 33, 921–924).

[32] Vgl. AUGUSTINUS, *Epistulae* 199, 34f (PL 33, 917f).

[33] *Registrum epistolarum* III, 29 (KRANZFELDER, BKV[1] 27, 152f).

[34] Vgl. *Registrum epistolarum* XI, 37 (CChr.SL 140A, 931): *Praeterea scire uestram gloriam uolumus quia, sicut in scriptura sacra ex uerbis Domini omnipotentis agnoscimus, praesentis mundi iam terminus iuxta est et sanctorum regnum uenturum est, quod nullo umquam poterit fine terminari.*

er die Stunde des Gastmahles bzw. das Ende der Welt für bereits gegenwärtig: „Was ist die Stunde des Gastmahles anderes als das Ende der Welt? In der leben wir nämlich, wie schon Paulus bezeugt, wenn er sagt: ‚Wir sind die, über die das Ende der Zeiten gekommen ist' (vgl. 1 Kor 10,11). Wenn also die Zeit, da wir gerufen werden, schon die Stunde des Gastmahles ist, dürfen wir uns vom Mahl Gottes umso weniger entschuldigen, je näher wir schon das Weltende herangerückt sehen."[35]

Alle biblischen Prophezeiungen des heranrückenden Endes sah Gregor in Erfüllung gehen[36]. Theoretisch betrachtet war dies möglich, weil der Papst die Heilige Schrift als das Buch betrachtete, das von Gegenwärtigem spricht.[37] Die Ursprünge der eschatologischen Überlegungen befinden sich für Gregor also vornehmlich in der Bibel und in der patristischen Tradition, so dass die Zeitumstände aus seiner unmittelbaren Umgebung und ebenso aus der ganzen Welt [38] eher als Anlass gelten dürften.[39]

Aber nicht nur die Prophezeiungen der Bibel, sondern die Worte der Heiligen zieht Gregor hinsichtlich der apokalyptischen Überlegungen in Betracht. In den Dialogen gibt Gregor die Worte Benedikts von Nursia an, die angesichts des Einzugs des Königs Totila in Rom und des Untergangs der Stadt gesagt wurden: „‚Rom wird nicht von Kriegsvölkern zerstört werden, sondern von Ungewittern, Blitz, Stürmen und von Erdbeben schrecklich heimgesucht werden und kraftlos dahinsinken'… Das Dunkel dieser Weissagung, ist uns bereits sonnenklar geworden, da wir sehen, wie in der Stadt die Mauern zerstört werden, die Häuser zerfallen, wie die Kirchen vom Sturmwind verwüstet werden, und es mit anschauen müssen, wie die Häuser vom hohen Alter baufällig werden und da und dort zusammenstürzen."[40]

In den Dialogen erzählt Gregor die Geschichte über Bischof Redemptus, der vom heiligen Märtyrers Eutychius erfahren hat, dass „das Ende alles Fleisches kommt".[41] Diesen Worten des Märtyrers folgten die Naturphänomene und die Eroberung der Langobarden, die Gregor als Bestätigung der Prophezeiung erachtete.[42] Der Papst war wirk-

---

[35] Vgl. *Homiliae in Evangelia* II, 36, 2 (FC 28/2, 712).

[36] Vgl. *Registrum epistolarum* V, 44 (CChr.SL 140, 333): *Certe olim clamatur per apostolum: Filioli, nouissima hora est, secundum quod ueritas praedixit. Pestilentia et gladius per mundum saeuit, gentes insurgunt gentibus, terrae concutitur orbis, urbes cum habitatoribus suis terra dehiscente sorbentur. Omnia quae praedicta sunt fiunt.*

[37] Über die drei Zeiten der Weissagung vgl. *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* I, 1, 1–14 (CChr.SL 142, 5–12).

[38] Vgl. *Registrum epistolarum* V, 37 (CChr.SL 140, 309): *Ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, euersa castra, depopulatae prouinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeuiunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum* ... Vgl. noch *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* I, 9, 9 (CChr.SL 142, 127f).

[39] Vgl. KISIĆ, R., *Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen*, Tübingen 2011, 57.

[40] *Dialoge* II, 15 (FUNK, BKV² 3, 75).

[41] Vgl. *Dialoge* III, 38 (BKV² 3, 183).

[42] Vgl. *Dialoge* III, 38 (BKV² 3, 183–184): „Es war Mitternacht; er schlief nicht und konnte nicht, wie er sagte, völlig wach bleiben, sondern der wache Geist wurde, wie es gewöhnlich geschieht, vom Schlafe wie von einer Art Gewicht beschwert - da stand vor ihm der heilige Märtyrer Eutychius und sprach: 'Redemptus, bist du wach?' 'Ja', erwiderte er, 'ich bin wach.' Darauf sprach er: 'Das Ende alles Fleisches kommt! Das Ende alles Fleisches kommt! Das Ende alles Fleisches kommt!' Nach diesem dreimaligen Rufe verschwand die Erscheinung des Märtyrers, die sich den Augen seiner Seele gezeigt hatte. Da stand der Mann Gottes auf und fing an zu beten und zu klagen. Bald folgten auch jene furchtbaren Zeichen am Himmel, daß man feurige Lanzen und Schlachtreihen von Norden her kommen sah. Und bald wurde das wilde Volk der Langobarden aus der Scheide seiner Wohnstatt gezogen und wütete gegen unseren Nacken; und das Menschengeschlecht, das in diesem Lande in überströmen-

lich davon überzeugt, dass die Vorzeichen des Endes bereits aufgetreten sind. Aus diesem Grund betrachtete er sogar Naturphänomene und Naturkatastrophen und deutete sie problemlos als solche Vorzeichen.[43]

Die „nahe" Apokalypse

In Gregors Werken sind offensichtlich zahlreiche Hinweise auf das bevorstehende Ende der Welt enthalten. Deshalb müssen solche Aussagen genau untersucht werden, um zu erfahren, ob der Papst wirklich der Überzeugung war, dass die Welt bereits am Ende angekommen ist.

„Dass die Zeit sich dem Ende dieses gegenwärtigen Zeitalters zubewegt"[44], steht für Gregor außer Zweifel.[45] Als die Schöpfung wächst die materielle Welt heran, um zu vergehen.[46] Sein Ende kündigen bereits die apokalyptische Zeichen – „Vorboten des kommenden Zornes"[47] – an. Trotz der eindringlichen Rede vom Ende, hatte der Papst nicht die naive Vorstellung, dass das Kommen Christi recht unmittelbar bevorsteht. Die Abwicklung der Heilsgeschichte zeigt, dass viele Bedrängnisse, die von Christus angekündigt wurden, bereits passieren.[48] Aber viele Bedrängnisse müssen erst folgen, „um die letzte Drangsal ohne Ende ankündigen zu können."[49]

Hinsichtlich der Bestimmung der endgültigen Ende der irdischen Welt, bzw. des Kommens Christi hält sich der Papst natürlich zurück: „Stets müssen wir daher den Jüngsten Tag fürchten, den wir niemals vorhersehen können."[50] Wann der Erlöser der Menschheit wiederkommt, wusste Gregor nicht, wie er selbst einräumte, weil es der Wille Gottes ist, dass die letzte Stunde den Menschen unbekannt bleibt (Mt 25, 13). Diese Zurückhaltung des Papstes ist hier besonders hervorzuheben, weil die Dringlichkeit sei-

---

der Zahl wie eine dichte Saat dastand, wurde dahingemäht und verdorrte. Denn die Städte wurden entvölkert, die festen Plätze zerstört, Kirchen niedergebrannt, Männer- und Frauenklöster dem Erdboden gleichgemacht. Die Landgüter sind verlassen und niemand nimmt sich ihrer an; das flache Land liegt brach und ist verödet; kein Besitzer wohnt mehr dort, und wilde Tiere hausen, wo ehedem viel Volk seine Wohnung hatte."

[43] Vgl. *Homiliae in Evangelia* II, 35, 1 (FC 28/2, 686–688): *Sed cum tot signa perturbationis dicta sint, oportet ut eorum considerationem breviter per singula perstringamus, quia necesse est ut alia e coelo, alia e terra, alia ab elementis, alia ab hominibus patiamur. Ait enim: „Surget gens contra gentem", ecce perturbatio hominum; „erunt terrae motus magni per loca", ecce respectus irae desuper; „erunt pestilentiae", ecce inaequalitas corporum; „erit fames", ecce sterilitas terrae; „terroresque de coelo et tempestates", ecce inaequalitas aeris. Quia ergo omnia consummanda sunt, ante consummationem omnia perturbantur… Notandum vero quod dicitur: „Terrores de coelo et tempestates". Cum tempestates hiemales venire ex ordine soleant temporum, cur hoc loco tempestates venire in perditionis signum praedicuntur, nisi quod eas tempestates Dominus venire denuntiat quae nequaquam ordinem temporum servant? Quae enim ordinate veniunt, signum non sunt; sed tempestates in signum sunt, quae ipsa quoque temporum statuta confundunt. Quod nos quoque nuper experti sumus, quia aestivum tempus omne conversum in pluvias hiemales vidimus.*

[44] *Moralia in Iob* XXXV, 15, 35 (CChr.SL 143B, 1797).

[45] Vgl. *Registrum epistolarum* IV, 23 (CChr.SL 140, 241): *Ecce enim mundum hunc quam uicinus finis urguet aspicitis.*

[46] Vgl. *Homiliae in Evangelia* I, 1, 3 (FC 28/1, 58): *Quibus profecto verbis ostenditur, quia fructus mundi ruina est. Ad hoc enim crescit, ut cadat*. Vg. auch *Homiliae in Evangelia* II, 35, 2 (FC 28/2, 690).

[47] *Homiliae in Evangelia* I, 1, 6 (FIEDROWICZ, FC 28/, 63).

[48] Vgl. *Homiliae in Evangelia* II, 35, 1 (FIEDROWICZ, FC 28/2, 684–686).

[49] *Homiliae in Evangelia* II, 35, 1 (FIEDROWICZ, FC 28/2, 687).

[50] *Homiliae in Evangelia* I, 12, 6 (FIEDROWICZ, FC 28/1, 204). Vgl. auch *Moralia in Iob* I praef. 10, 21 (CChr.SL 143, 23): *Recte autem afflictio quidem beati Iob dicitur sed quantitas temporis in eius afflictione reticetur, quia sanctae Ecclesiae in hac uita tribulatio cernitur, sed quando hic tempore conterenda atque differenda sit ignoratur.*

ner Warnungen vor dem Endgericht den heutigen Leser irreführen könnte. Der Papst predigte einerseits, dass die Menschheit ihrem Ende entgegenläuft. Andrerseits verschiebt er dieses Ende auf eine ungewisse Zukunft. Evans bemerkt dabei, dass sich die eschatologische Konzeption Gregors von der des Augustinus, der das Ende der Welt als eine relativ ferne Zukunft betrachtet, unterscheidet.[51]

Dem Jüngsten Gericht gehen noch viele Dinge voraus, schrieb Gregor im Jahre 601 an König Aetelbert, „doch werden diese nicht alle in unseren Tagen eintreten, sondern nach unseren Tagen folgen.“[52] Diese Äußerungen des Papstes samt der in einem Brief aus dem Jahr 600 (X, 20) betrachtet Hill als eine gewisse Abschwächung Gregors Hinweise auf das unmittelbare bevorstehende Ende der Welt. Den Grund für diese Abschwächung findet Hill in der Verbesserung der Lebensverhältnisse in Italien in den letzten Jahren des Pontifikats des Papstes.[53] Hinsichtlich dieser These muss man jedoch darauf hinweisen, dass Gregors bewusste *ignorantia* in Bezug auf das Kommen Christi nicht nur in seinen späteren Werken bzw. Briefen sondern auch in früheren (z. B. in den Evangelienhomilien aus dem Jahren 590/92) zum Ausdruck kommt.[54] Darüber hinaus gründen Gregors Hinweise auf das Ende der Welt vor allem in seiner grundlegenden eschatologischen Konzeption, so dass eine kurzfristige Verbesserung der Lebensverhältnisse keine größere Rolle spielen dürfte.

Die Umkehr zur *patria caelestis*

Die Eindringlichkeit der eschatologischen Predigt Gregors ist für sein Werk dermaßen charakteristisch, dass sich die Frage stellt, warum Gregor diesen Ankündigungen solche Aufmerksamkeit schenkt? Die Analyse des Kontextes solcher Ankündigungen ergibt, dass die eschatologische Predigt Gregors vor allem pastoral motiviert ist. Nach einer Predigt über die letzten Tage der Menschheitsgeschichte sagte der Papst: „Wir sagen dies, geliebte Brüder, deswegen, damit euer Sinn wachsam werde im Bemühen um die Vorsicht, damit er nicht aus Sorglosigkeit schläfrig, nicht aus Unwissenheit nachlässig werde, sondern ihn stets Furcht besorgt mache und die Sorgsamkeit ihn im Tun des Guten festige…“.[55] Die Aufzählungen des Schreckens des Endgerichts sollen die Gläubigen zur Buße bewegen: „Verachten wir also aus ganzer Seele dieses gegenwärtige Säkulum, das doch so im Argen liegt! Machen wir Schluss mit weltlichen Gelüsten – wenigstens am Weltende! Eifern wir den Taten der Guten nach, soweit wir können!“[56] Die Eindring-

[51] Vgl. EVANS, G. R., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge u. a., 43: „Here Gregory stands on quite different ground from Augustine, to whom the end of the world was a relatively remote reality… Although Gregory does not draw any comparison between his own view and Augustin's, this new strong sense of an end to all things coming close governs his thinking in all his work for Church and state. Is is especially keen in his Homilies on Ezekiel, given at a time when he was acutely fearful of invasion.“ Vgl. auch MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1988.

[52] Vgl. *Registrum epistolarum* XI, 37 (CChr.SL 140A, 931): *Appropiquante autem eodem mundi termino multa imminent quae antea non fuerunt, uidelicet immutationes aeris terroresque de caelo et contra ordinationem temporum tempestates, bella, fames, pestilentiae, terrae motus per loca. Quae tamen non omnia nostris diebus uentura sunt, sed post nostros dies omnia subsequentur.*

[53] Vgl. HILL, N., *Die Eschatologie Gregors des Großen*, Diss. masch. Freiburg 1941, 32f.

[54] Vgl. KISIĆ, R., *Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen*, Tübingen 2011, 59.

[55] *Homiliae in Evangelia* I, 1, 2 (FC 28/1, 55).

[56] *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* II, 6, 24 (BÜRKE, CMe 21, 376). Vgl. auch *Dialoge* III, 38 (BKV^2 3, 184); *Registrum epistolarum* III, 29 (BKV^1 27, 152–154).

lichkeit der eschatologischen Predigt korrespondiert also mit dem Aufruf zur Weltverzicht. Die Loslösung von der irdischen Welt gilt für den Papst als *conditio sine qua non* für die Erlangung des Seelenheils. Diese Umkehr sollen die Gläubigen umso vollkommener vollziehen je schneller die irdische Welt ihrem Ende entgegeneilt.[57] Gregors Anliegen bei der Verkündigung der letzten Dinge ist also nicht die Verbreitung des Schreckens sondern die Abkehr von der Diesseitigkeit und die Umkehr zur *patria caelestis*.

Der eigentliche Sinn der eschatologisch orientierten Predigt Gregors findet sich also in der Ankündigung des Himmelreiches, wo die Feier derer stattfindet, die von der Mühsal ihres irdischen Lebens heimkehren.[58] Die alte herabgesunkene Welt weist bereits auf das Himmelreich hin.[59] „Die Welt vergeht, deren Freunde ihr nicht seid, naht die Erlösung, nach der ihr verlangt."[60] Aus diesem Grund herrscht in Gregors Darstellungen vom Ende dieser Welt keine Ausweglosigkeit, keine Verzweiflung oder Trauer. Die irdische Pilgerschaft geht langsam zu Ende und der Mensch gelangt zur himmlischen Heimat, wo er seine Ruhe findet.[61] Gerade deswegen sind Gregors Predigten von dem Ende dieser Welt letztendlich optimistisch, weil der Papst nicht bei der Ankündigung des Jüngsten Gerichts bleibt, sondern in die Botschaft von der himmlischen Heimat des Menschen übergeht.

---

[57] Vgl. *Homiliae in Evangelia* I, 4, 2 (FC 28/1, 94).

[58] Vgl. *Homiliae in Evangelia* I, 14, 5 (FC 28/1, 232). Vgl. KISIĆ, R., *Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen*, Tübingen 2011, 60f.

[59] Vgl. *Homiliae in Evangelia* I, 4, 2 (FC 28/1, 94): *Hoc iam, fratres carissimi, etiam si Evangelium taceat, mundus clamat. Ruinae namque illius, voces eius sunt. Qui enim tot attritus percussoinibus a Gloria sua cecidit, quasi iam nobis e proximo regum aliud quod sequitur, ostendit.*

[60] *Homiliae in Evangelia* I, 1, 3 (FIEDROWICZ, FC 28/1, 55). Vgl. auch *Moralia in Iob* XIII, 24, 27 (CChr.SL 143A, 684).

[61] Vgl. *Homiliae in Evangelia* II, 37, 1 (FC 28/2, 740–742); *Expositiones in canticum canticorum* 1 (CChr.SL 144, 3); *Homiliae in Evangelia* II, 35, 1 (FC 28/2, 688).

Philotheos **13** (2013) 166-175

Michael Muthreich
Universität Gießen

Bemerkungen zur arabischen und äthiopischen Fassung der „Epistula de morte apostolorum Petri et Pauli" (zugeschrieben dem Dionysius Areopagita)[1]

Inhalt

Die „Epistola ad s. Timotheum de morte (auch: passione) Apostolorum Petri et Pauli" (im Folgenden kurz: epistola) ist in zweifacher Hinsicht eine apokryphe Schrift. Zum einen nämlich gehört sie nicht zu den kanonischen Schriften der Bibel, obwohl sie – im weiteren Sinne – biblisches Umfeld und Geschehen zum Inhalt hat. Zum anderen gehört sie nicht zu den kanonischen Schriften des akkumulierten Dionysius Areopagita, obwohl sie Dionysius Areopagita zum – wenigstens vorgegebenen – Autor hat[2]. Die kanonischen Schriften des Dionysius sind bekanntlich: „De divinis nominibus", „De caelesti hierarchia", De ecclesiastica hierarchia", „De mystica theologia" und die zehn Briefe („Epistolae I-X"). So sind sie von Johannes von Skythopolis zusammengestellt worden[3] und in der Patrologia Graeca von Migne (PG 3)[4] zu finden. Damit ist die epistola also in doppeltem Sinne außerkanonisch. Was hat es nun mit dem Text auf sich? Zunächst zum Inhalt:

Es handelt sich um ein Trostschreiben des Dionysius Areopagita an den aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte bekannten Paulusschüler Timotheus. Anlass des Schreibens sind die Martyrien des Petrus und des Paulus in Rom. Berichtet wird vor allem das Martyrium des Paulus. Petrus findet, außer einigen Lobpreisungen und der Erwähnung seines Todes am Kreuz, keine so umfassende eigene Beachtung wie Paulus. Das erscheint natürlich, da beide, sowohl Dionysius Areopagita als auch Timotheus, speziell als Paulusschüler bekannt sind. Petrus tritt ansonsten nur noch kurz bei der Erzählung der Abschiedsszene zwischen den beiden Aposteln und bei der ersten Wundererscheinung nach beider Tod auf. Aber auch dort ist es eher Paulus, dessentwegen das Wunder erzählt wird. Die epistola lässt sich folgendermaßen grob gliedern:

1. Gruß des Dionysius an Timotheus
2. Lob des Paulus
3. Klage um Petrus und Paulus
4. Ihr Gang zur Hinrichtung und ihr Abschied voneinander
5. Augenzeugenbericht der Hinrichtung des Paulus

---

[1] Schriftliche Fassung eines Vortrages, gehalten auf der Jahresversammlung der AELAC 2011 in Dole.

[2] Der Autor wird in der Überschrift zu dem Brief als Dionysius Areopagita bezeichnet. Er nennt sich in den hier untersuchten Fassungen des Briefes selbst nur Dionysius.

[3] Vgl. Suchla, Beate Regina, Dionysius Areopagita, Leben – Werk – Wirkung, Freiburg im Breisgau 2008, S. 55 ff.

[4] Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca. Tomus III.

6. Erste Wundererzählung: α) Erscheinung der beiden nach ihrer Hinrichtung
   β) Paulus gibt nach seinem Tod einen Schleier zurück
7. Ermahnung an Timotheus und Ermunterung desselben (verbunden mit Klage)
8. Zweite Wundererzählung: α) Auffindung des Kopfes von Paulus
   β) Verbindung des Kopfes mit dem Rumpf
9. Schlussformel

In den bislang von mir behandelten arabischen Texten[5] findet sich die zweite Wundererzählung, also das unter Punkt acht Genannte, nicht. Auch die von Budge edierte äthiopische Fassung der epistola erwähnt diese Erzählung nicht[6]. Nach Baumstark[7] handelt es sich dabei um einen ursprünglich eigenen Text, der im syrischen Raum kursiert und schließlich für die epistola adaptiert worden sei. Die Feststellung Baumstarks ist allerdings insofern zu hinterfragen als die Erwähnung dieser Episode, gleichsam als Postskript, sich dann auch in lateinischen Übersetzungen der epistola findet, wenn auch nicht in allen.

Textgattung

Der in Form eines Briefes formulierte Augenzeugenbericht ist für Märtyrerakten schon früh bezeugt[8]. Die epistola schließt sich dieser Tradition an. Werden Berichte aus den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten von der heutigen Wissenschaft als historisch einigermaßen verlässlich eingeschätzt, so ist ab dem vierten Jahrhundert allerdings mit weitgehend unhistorischen Berichten zu rechnen. Zwar liegen letzten Endes historische Begebenheiten zugrunde, doch werden das Unerhörte, Phantastische, Wunderbare oder Extreme des Geschehens in den Erzählungen zunehmend wichtig[9]. Für die Entstehung der epistola mit ihren ausladenden Wundererzählungen ist wohl frühestens das 5. Jahrhundert anzunehmen. Zumal auch dann, wenn es sich bei dem Autoren tatsächlich um Dionysius Areopagita, den Verfasser der akkumulierten dionysischen Schriften handeln sollte.

Autor

Dass der Autor des Briefes, Dionysius Areopagita, nicht mit jenem in der Apostelgeschichte übereinstimmt, dürfte nicht ernsthaft bezweifelt werden. Dennoch sollte man sich vielleicht vergegenwärtigen, dass im Bewusstsein vieler Generationen von Christen beide durchaus identisch gewesen sind. Die Frage jedoch, ob der Autor der epistola identisch ist mit dem Autor der bekannten philosophisch-mystischen Schriften, lässt sich hingegen sehr wohl stellen.

---

[5] Es sind dies:

- Watson, W. Scott, An Arabic Version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy, in: The American Journal of Semitic Languages and Literature 16 (1899-1900), S. 226-236 (im folgenden kurz Watson genannt).
- „Göttingen Arab. 104" (17./18. Jh., Universitätsbibliothek Göttingen); im folgenden GöA genannt.
- „Göttingen Arab. 105" (1268 (?),Universitätsbibliothek Göttingen); im folgenden GöB genannt
- „Paris Arab. 4771" (19. Jh., Pariser Nationalbibliothek); im folgenden PaA genannt.

[6] Vgl. Budge, E. A. Wallis, The Contendings of the Apostles, Vol. I (The Ethiopic Text), Amsterdam 1976, S. 50-65.

[7] Vgl. Baumstark, Anton, Die Petrus- und Paulusacten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, S. 34 ff.

[8] Vgl. z.B. Delehaye, Hippolyte, Les Passions des Martyrs et les Genres Littéraires, Brüssel 1966, S. 15 oder S. 89.

[9] Vgl. Harvey, Susan Ashbrook, Martyr Passions and Hagiography, in: The Oxford Handbook of Early Christian Studies, ed. Harvey/Hunter, Oxford 2008, S. 605.

Inhaltlich zeigen die Texte des akkumulierten Dionysius kaum einen Zusammenhang mit der epistola. Die epistola richtet sich zwar auch an Timotheus, wie beispielsweise „De divinis nominibus“, doch ist ihr Inhalt völlig frei von philosophischen Spekulationen. Insbesondere fehlt ihr die dem Dionysius Areopagita ansonsten eigentümliche Terminologie[10]. Das ist zwar noch kein hinreichendes Kriterium dafür, die Möglichkeit, dass es sich hier um denselben Autor handeln könnte, kategorisch auszuschließen. Doch erscheint es als recht unwahrscheinlich, dass ein Autor hochphilosophischer Texte nicht auch ein solches Ereignis, wie das Sterben der beiden großen Apostel der Christenheit zum Anlass genommen hätte, philosophisch-theologische Inhalte zu transportieren. Andererseits hingegen würde dem autortypischen Programm, das der Dionysius Areopagita der kanonischen Schriften schließlich vertreten will[11], ein wichtiger Aspekt fehlen, nämlich die Kommentierung, wenigstens jedoch die Kenntnisnahme, eines so zentralen Geschehens wie es das Martyrium dieser beiden großen Apostel ist; besonders das des Paulus. Es muss bisweilen aber offen bleiben, ob der Autor der epistola mit dem der kanonischen Schriften des Dionysius Areopagita identisch ist. Bedenkt man allerdings, dass die Fassungen in ihrem Umfang variieren (vgl. oben, das unter Inhalt Gesagte und unten, das zu der äthiopischen Fassung Gesagte) und legt demgemäß einen von allen allzu phantastisch ausschmückenden Zusätzen, wie etwa den – so Lipsius – „ins Abgeschmackte gesteigerten Wundern“[12], gereinigten Text der epistola zu Grunde, so erscheint eine Identität durchaus möglich.

Verbreitung

Suchla hat die klassischen Sprachen des christlichen Kulturraums, in denen die epistola überliefert wurde, genannt[13]. Es sind dies die Sprachen: Griechisch, Lateinisch, Syrisch (Syro-aramäisch), Armenisch, Georgisch, Arabisch und Äthiopisch (Ge’ez). Damit sind im Grunde die wichtigsten antiken christlichen Kulturgebiete abgedeckt. Wie noch zu sehen sein wird, hat die epistola, zumindest im arabischen und im äthiopischen Raum, sogar weit größere Verbreitung gefunden als die philosophischen Texte des Dionysius Areopagita.

In folgenden klassischen Sprachen liegen darüber hinaus edierte Texte der epistola vor:

1. Syrisch, Armenisch und Lateinisch (beispielsweise bei Pitra[14])
2. Arabisch (Watson[15])
3. Äthiopisch (Budge[16])

Textkorpora

Die epistola, ein nicht allzu langer Text, ist innerhalb verschiedener Textkorpora zu finden. Es sind deren in der überwiegenden Mehrzahl zwei:

---

[10] Vgl. Suchla, a. a. O., S. 57 f.

[11] Vgl. Suchla, a. a. O., S. 18 ff.

[12] Vgl. Lipsius, Richard Adelbert, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Zweiter Band, erste Hälfte, Braunschweig 1887, S. 230.

[13] Vgl. Suchla, a. a. O., S. 211.

[14] Pitra, Joannes Baptista, Analecta sacra spicilegio solesmensi parata, Tom. IV (Patres Antenicaeni), Paris 1883, Syrisch: S. 241-249; Armenisch: S. 249-254; Lateinisch: S.261-271.

[15] Watson, a. a. O., S. 225-241.

[16] Budge, a. a. O., S. 50-65.

1. Apokryphe Apostelberichte (virtutes apostolorum)
2. Paulusbriefe und Apostelgeschichte

Innerhalb der apokryphen Apostelberichte findet sie sich häufig – und wohl auch erwartungsgemäß – im Anschluss an die Märtyrererzählung des Petrus bzw. des Paulus. Es finden sich übrigens auch Ausschnitte davon in der „Legenda Aurea" des Jacobus von Voragine in das Petrus- und das Pauluskapitel eingearbeitet.

Recht häufig enthalten Textkorpora der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte am Ende bzw. als Anhang die epistola. Sie dient dann wohl der Abrundung des Paulusbildes oder als dessen Vervollständigung, wird dort doch über sein ruhmreiches Ende berichtet.

Darüber hinaus ist die epistola gelegentlich auch in dogmatischen Florilegien zu finden, wie beispielsweise in der arabischen Handschrift 501 (theol. 217) des koptischen Museums in Kairo[17].

Handschriftenlage

Die äthiopische Version der epistola ist in mindestens 24 Handschriften bezeugt. Diese Handschriften finden sich allesamt in dem Textkorpus der „Gädlä ḥawaryat" (Budge übersetzt: „Contendings of the Apostles"), also der apokryphen Apostelberichte. Die ältesten Handschriften dieser Textkorpora datieren aus dem 15. Jahrhundert. Es gibt sogar ein Manuskript aus dem Jahre 1379, doch enthält es die epistola nicht. Bausi hat eine umfassende Darstellung der äthiopischen Handschriftenlage der „Gädlä ḥawaryat" gegeben[18].

Für die arabische Übersetzung der epistola lassen sich mindestens 48 Handschriften angeben, von denen sich fünf im Textkorpus der apokryphen Apostelberichte finden. Die übrigen stehen zumeist in Textkorpora, die Paulusbriefe bzw. die Apostelgeschichte enthalten. Vergleicht man diese Fülle an handschriftlichen Überlieferungen nun mit den arabischen Übersetzungen der Werke des akkumulierten Dionysius Areopagita, so fällt eine deutliche Diskrepanz auf. Von den kanonischen Schriften sind nach Graf[19] vollständig nur die himmlische und die kirchliche Hierarchie überliefert. Ansonsten finden sich Texte des akkumulierten Dionysius lediglich als mehr oder weniger lange Auszüge in Sammelwerken, etwa in الحاوي الكبير (Der große Kompilator) oder aber اعتراف الاباء (Das Bekenntnis der Väter). Die beiden vollständigen Hierarchien-Schriften des Dionysius Areopagita sind darüber hinaus – folgt man Graf – für den arabischen Bereich nicht mehr als drei Mal aufgefunden worden. Es ergibt sich somit ein ungefähres Verhältnis von achtundvierzig zu drei (48/3!) zugunsten der epistola. Das allein zeigt, dass Dionysius Areopagita im Bewusstsein der arabischen Christen, wohl zumeist der Kopten, als Autor der epistola präsent war. Hinzu kommt, dass die Auszüge aus den Werken des akkumulierten Dionysius sich größtenteils in anspruchsvollen theologisch dogmatischen Sammelwerken (oder Sammlungen zum Kirchenrecht) befinden, die zwar sehr häufig belegt sind, aber doch höchstwahrscheinlich nur von der geistigen Elite ein-

[17] Vgl. Simaika Pasha, Marcus, Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt, Vol. II, Fasc. I., Cairo 1942, S. 223, 224.

[18] Siehe Bausi, Alessandro, "Alcune osservazioni sul Gädlä hawaryat", in "Annali dell'Istituto Orientale di Napoli", 60-61 (2000-1), pp. 77-114.

[19] Siehe Graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1, Vatikanstadt 1944, S. 370/371.

gesehen wurden. Die epistola hingegen befand sich, wie gesagt, innerhalb der apokryphen Apostelberichte, die auch dem weniger gebildeten Gläubigen intellektuell zugänglich waren, oder sie stand zusammen mit den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte, die als heilige Texte naturgemäß viel weitere Verbreitung fanden. Ähnlich steht es übrigens mit der äthiopischen Übersetzung der Werke des Dionysius Areopagita. Die epistola findet sich verhältnismäßig häufig, wohingegen Texte des akkumulierten Dionysius kaum auffindbar sind. Es gibt allerdings einen nicht allzu langen Textabschnitt in der sehr häufig überlieferten Sammlung „Haymanotä abäw" (eine Übersetzung von „Das Bekenntnis der Väter" aus dem Arabischen), von dem Graf sagt, dass er aus „De divinis nominibus" stamme[20]. Er sagt allerdings auch, dass der Abschnitt eine sehr freie Übersetzung sei. Tatsächlich entspricht der Abschnitt zwar thematisch der von Graf angegebenen Stelle aus „De divinis nominibus", doch geht zumindest die äthiopische Übersetzung recht wesentlich über das an der betreffenden Stelle von „De divinis nominibus" Gesagte hinaus[21].

Texteditionen

Sucht man nach dem ursprünglichen Text der epistola, der doch auf Griechisch verfasst sein sollte, – der Dionysius Areopagita aus der Apostelgeschichte war schließlich Athener, zudem hat auch der Autor der kanonischen dionysischen Schriften griechisch geschrieben[22] – so horcht man auf, wenn man die Einleitung zu der arabischen Texteditition von Watson und die zu der äthiopischen von Budge liest. Watson nämlich hält es für wahrscheinlich, dass es sich bei der von ihm edierten Textversion um eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen handeln könnte. Watson schreibt:

> *„To the material for the critical study of this epistle I now add a hitherto unprinted Arabic translation that appears not only to have been made directly from the lost original, although already interpolated, Greek text, but also to show that an Arabic form lies back of three, if not all, of the other versions."*[23] (Unterstreichung vom Verf.)

Budge geht davon aus, dass die äthiopische Fassung der „Gädlä ḥawaryat" auf einer Übersetzung aus dem Arabischen beruht. Doch nimmt er als Vorlage für die Übertragung ins Arabische eine koptische Übersetzung an. Er schreibt:

> *„The Arabic version cannot have been made from the Syriac, for a comparison of the Arabic with the Syriac version shews* (sic!) *that its diversities from the Syriac are more striking and more numerous than its similarities to the Coptic. Of this Arabic version several copies are known, and all of these have been copied from one Arabic original which was translated from the Coptic. From the Arabic the Ethiopic version was made, probably during the early part of the XIVth century; ..."*[24]

Die koptische Übersetzung ihrerseits basiert nach Budge dann auf einer griechischen Vorlage, die entweder das Original der einzelnen Texte der „Gädlä ḥawaryat" darstellt oder vielleicht, in manchen Fällen wenigstens, selbst eine Übersetzung aus dem Syrischen oder gar dem Hebräischen in das Griechische ist. Budge schreibt:

---

[20] Vgl. Graf, Georg, Zwei dogmatische Florilegien der Kopten, B. Das Bekenntnis der Väter, in: Orientalia Christiana Periodica Vol. III, Rom 1937, S. 365. Es handelt sich um: De divinis nominibus, cap. I, §§ 3-4 (PG 3, 589B-592B).

[21] Ich werde diesem Text an anderer Stelle eine ausführlichere Betrachtung zukommen lassen.

[22] Vgl. Suchla, a. a. O., S. 13

[23] Siehe Watson, a. a. O., S. 225.

[24] Siehe Budge, Vol. I, a. a. O., S. X/XI.

„It is probable that some of them („The legends of the Apostles and Disciples", d. Verf.) *were written first of all in a Semitic dialect, Hebrew or Syriac, and it is certain that translations, or works based upon them, very soon after appeared in Greek."*[25]

Sollte es aber eine koptische Vorlage für die epistola gegeben haben, so ist sie allerdings bisher noch nicht aufgefunden worden. Abwegig ist diese Möglichkeit jedoch nicht, da arabische Texte im koptischen Bereich gewiss auch aus dem Koptischen übersetzt wurden. Der von Budge edierte äthiopische Text enthält zudem eine Stelle, die auf ein koptisches Original hinweisen könnte. Dort wird ein koptischer Monatsname erwähnt, obwohl die – den koptischen entsprechenden – äthiopischen Monate eigene äthiopische Namen haben[26]. Die hier zugrundegelegten arabischen Texte allerdings haben diese Stelle nicht.

Bezüglich der Entstehungszeit der „Gädlä ḥawaryat" sei noch auf eine weitere Stelle in der Einleitung von Budge hingewiesen. Budge zitiert dort Lipsius:

„The eminent authority Lipsius in his monumental work („Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden", d. Verf.) *sees an intimate connexion between the Arabic and Ethiopic versions, but nevertheless assigns the date of the origin of the Coptic collection of texts and of the Ethiopic translation to the period which lies between A.D. 400 and A.D. 540."*[27]

Hätte Lipsius damit Recht, so fielen die „Gädlä ḥawaryat" direkt in die wahrscheinliche Lebens- und Wirkungszeit des Dionysius Areopagita der kanonischen Schriften. Die Entstehungszeit seiner Schriften ist für die Zeit zwischen 476 und 518/28 zu veranschlagen[28]. Der Text der epistola könnte damit in diesem Textkorpus tatsächlich sehr nahe an den Originaltext heranreichen, falls denn der Autor der epistola mit dem der akkumulierten Werke des Dionysius Areopagita identisch sein sollte.

Wären die „Gädlä ḥawaryat" bzw. wäre die ihnen zugrundeliegende Vorlage wesentlich älter, so müsste man davon ausgehen, dass der Verfasser der epistola nicht mit dem der kanonischen Dionysius-Schriften identisch sein kann. Doch besteht zu dieser Annahme nach bisherigem Kenntnisstand kein Anlass. Sollte sich andererseits herausstellen, dass der Text der epistola ursprünglich auf Syrisch oder gar auf Koptisch verfasst worden ist, müsste die Verfasserschaft des Dionysius Areopagita noch einmal in einem neuen Licht betrachtet werden.

Haben Watson und Budge bzw. der von ihm zitierte Lipsius Recht, sollte der von Watson edierte arabische Text wirklich direkt aus dem Griechischen übersetzt worden sein und der äthiopische Text über das Arabische auf das Koptische und damit letztlich das Griechische zurückgehen und dazu zeitlich noch sehr nah am Original der epistola liegen, so dürften beide Texte nicht allzu sehr voneinander abweichen. Verschiedene Lesungen wären dann wohl hauptsächlich auf fehlerhafte Übersetzungen zurückzuführen.

Es ist nun allerdings so, dass der arabische Text von Watson an mehreren Stellen von dem äthiopischen Text abweicht. Das ist insofern interessant, als die anderen, für einen ersten Vergleich herangezogenen arabischen Übersetzungen der epistola[29] dem

---

[25] Siehe Budge, Vol. I, a. a. O., S. IX.

[26] Vgl. Budge, E. A. Wallis, The Contendings of the Apostles, Vol. II (The English Translation), London, New York 1901, S. 60.

[27] Siehe Budge, Vol. I, a. a. O., S. VIII. Er zitiert dort: Lipsius, Adalbert, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, Bd. I, Braunschweig 1883, S. 223/224.

[28] Vgl. Suchla, a. a. O., S. 26.

[29] Vgl. Anmerkung 3.

äthiopischen Text bei solchen Abweichungen in den meisten Fällen ziemlich genau entsprechen. Das könnte damit zu tun haben, dass diese arabischen Texte dem koptischen Bereich entstammen, während Watson seine Handschrift in Syrien gefunden hat. Er macht bezüglich der genauen Herkunft seiner Handschrift sowie ihres Verbleibs leider nur sehr unvollständige Angaben. So sagt er einfachhin: *„It* (der arabische Text, d. Verf.) *is from a manuscript obtained by me in Syria that though without a date, is probably of the seventeenth century."*[30] Es könnte also durchaus sein, dass der von ihm edierte arabische Text dem syrischen Bereich angehört und eben daher einige Abweichungen von den koptisch-arabischen Übersetzungen aufweist, wenn auch Budge diese Möglichkeit – ausgehend von seinem Kenntnisstand - ausschließt. Ein Vergleich des arabischen Textes von Watson mit syrischen Textfassungen der epistola ist von daher sicherlich lohnend, soll hier aber unterbleiben.

Bei einer Kollation des Textes von Watson mit den beiden Göttinger Handschriften (GöA und GöB) sowie der Pariser Handschrift (PaA) fallen die Gemeinsamkeiten zwischen den drei Vergleichshandschriften[31] bei Abweichungen zu dem Text von Watson auf. Das könnte einerseits darauf zurückzuführen sein, dass die drei Vergleichshandschriften, wie gesagt, dem koptischen Bereich entstammen, während der Watson-Text vielleicht in den syrischen Bereich gehört. Andererseits könnte es sich bei dem Watson-Text auch um eine an vielen Stellen verderbte Handschrift handeln, die Watson dann an einigen Stellen nicht korrekt zu lesen vermochte.

Bereits der erste Satz nach der einleitenden Begrüßungsformel bereitet in der Ausgabe von Watson einige Schwierigkeiten. Er lautet in der von Watson hergestellten englischen Übersetzung, verkürzt folgendermaßen:

> *„Now I rejoice that that one clothed with God* (gemeint ist Paulus, d. Verf.) *... hath left us behind in hard toils and departed unto Christ."*[32]

Wenn man bedenkt, dass es sich bei der epistola um ein Beileids- und Trostschreiben handelt, so erscheint die Freude des Verfassers gleich zu Beginn seines Briefes, also an prononcierter Stelle, ein wenig befremdlich, wenigstens unangebracht. Ein Blick auf die arabischen Vergleichshandschriften sowie die äthiopische Version von Budge zeigt, dass keiner dieser Texte auf diese Weise beginnt. Zwar wird auch von „Freude" gesprochen, doch in einem ganz anderen Zusammenhang. Budge übersetzt sie – auch verkürzt und recht frei – so:

> *„This [man Paul] is [our] joy ... Behold, our teacher hath left us in the toil of affliction, and he hath gone to Christ Jesus."*[33]

Stellt man nun aber die arabischen Vergleichstexte GöB und PaA[34] dem von Budge edierten äthiopischen Text gegenüber, so erhält man für diesen Textausschnitt folgendes:

---

[30] Siehe Watson, a. a. O., S. 225.

[31] Die Göttinger Handschriften wurden gewählt, weil sie dem Textkorpus der Paulusbriefe und Apostelgeschichte zugehören; die Pariser Handschrift gehört den apokryphen Märtyrerakten zu. Die drei Handschriften zeigen im Unterschied zu Watson weitgehende Übereinstimmung.

[32] Siehe Watson, a. a. O., S. 236 u. 237.

[33] Siehe Budge, Vol. II, a. a. O., S. 51 u. 52 sowie Vol. I, a. a. O., S. 51 für den äthiopischen Text.

[34] GöB variiert von GöA und PaA nur geringfügig.

arabisch	’inna	faraḥa	ḏālika	l-lābisi	-l-’ilāhi …	hāḏā-l-ān
äthiopisch	’əsma	fəsḥā	zəntu	’albāsē[35]	’amlāk …	nāhu
deutsch (ar.) *deutsch (äth.)*	„wahrlich“ idem	die Freude idem	jenes idem	Anziehenden[36] idem	(den) Gott … idem	dieser nun nun

qad halafnā	fī-l-’atʿābi -ṣ-ṣaʿabati	wa ṣāra	’ilā-l-masīḥ
hadagna mamhərna	wəsta ṣāmā ʿəḏubāt	wa ḥora	haba Krəstos ’Iyasus
ließ uns „wirklich“ zurück ließ uns unser Lehrer zurück	in schweren Kümmernissen idem	und ging idem	zu Christus zu Christus Jesus

Mit den drei Punkten ist eine längere Auslassung angedeutet, worin Paulus gepriesen wird. Der Anschluss an die Hauptaussage ist danach jedoch nicht mehr ohne Nennung eines weiteren Subjekts möglich. Bei dieser Textvariante wäre es die Freude an Paulus bzw. die Freude, ihn um sich zu haben, die Dionysius und Timotheus nun verlassen hat. Das scheint allerdings ein gelungenerer Auftakt des Briefes zu sein als eine Freude darüber, dass Paulus „uns“ nun verlassen und in schweren Kümmernissen zurückgelassen habe.

Es wäre zu fragen, wie es zu einer Lesung wie der von Watson kommen kann. Sicherlich könnte der Text so lauten. Es könnte sich aber auch um eine falsche Lesung handeln, die auf ein verderbtes oder schlecht zu lesendes Manuskript zurückzuführen ist. Betrachtet man nun das betreffende Wort in der arabischen Schrift, so wird der Unterschied der Lesungen durch nicht viel mehr als einen senkrechten Strich ausgemacht, zumal da in alten Handschriften häufig Vokalzeichen und Hamza fehlen.

Watson liest: افرح (’-f-r-ḥ), was durch: „Ich freue mich“ wiedergegeben werden kann. Man könnte das Wort, so geschrieben, allerdings auch für einen Imperativ halten: „Freue Dich!“

GöA, GöB und PaA haben: فرح (f-r-ḥ), was „Freude“ bedeutet und von der äthiopischen Version (ፍሥሐ) bestätigt wird.

Nur das „Alif“ („ا“) macht also den Unterschied aus. Es erscheint daher sehr gut möglich, dass es sich hier um einen Fehler in der – vielleicht schwierigen – Lesung bzw. um eine Verschreibung handelt.

Es fällt an dieser kurzen Stelle desweiteren auf, wie genau sich die äthiopische Übersetzung dem arabischen Text anpasst. Es scheint beinahe eine Interlinearübersetzung vorzuliegen. Bei Sprachen, die – wie das Arabische und das klassische Äthiopische – nah verwandt sind, ist eine solche Übersetzung häufig ohne weiteres möglich, ohne der Zielsprache dabei größere Gewalt anzutun. Freilich weicht die äthiopische Fassung an anderen Stellen recht deutlich von der arabischen ab, auch wenn keine sinngemäßen Ab-

[35] Budge liest „olbāse“ und übersetzt dementsprechend: “O thou who hast put on God“. Die seltsame Verbform (richtig wäre: „o labāse“) und der Vergleich mit dem arabischen Text machen jedoch die gegebene Variante wahrscheinlicher, zumal dann auch keine zusätzlichen Erklärungen in eckigen Klammern nötig sind.

[36] Auch: „sich Bekleidenden mit/sich Kleidenden in …“

weichungen vorliegen[37]. Es scheint dem Übersetzer in das Äthiopische jedoch an einigen Stellen sinnvoll, allzu knappe arabische Aussagen kommentierend auszuschmücken.

Dass die äthiopische Übersetzung aus dem Arabischen stammt, ist daher wohl kaum zu bezweifeln. Die epistola findet sich im äthiopischen Bereich darüber hinaus nur in den apokryphen Apostelberichten, d.h. in den „Gädlä ḥawaryat". Über diese sagt aber die Encyclopaedia Aethiopica: „The Gädlä ḥawaryat (d. Verf.) … *is the main Ethiopian collection of apocryphal* Acts of the Apostles – *in fact a "slavish" translation from Arabic, dating not later than the 14th century."*[38] Es wäre – aufgrund der genannten „slavish translation" – durchaus sogar denkbar, dass die äthiopische Übersetzung von einem arabisch sprechenden Kopten mit guten Äthiopisch-Kenntnissen angefertigt worden ist. Der arabische Übersetzer hätte dann den ihm geläufigen Sprachduktus auf das Äthiopische übertragen. Im äthiopischen Text findet sich desweiteren eine Stelle, an der für die Übersetzung sogar das arabische Wort übernommen wird, obwohl es ein entsprechendes, anderslautendes äthiopisches Wort gibt. Das kann einerseits darauf hinweisen, dass entweder dem äthiopischen Übersetzer das jeweilige arabische Wort nicht geläufig war, er es also nicht ins Äthiopische übertragen konnte und daher einfach übernommen hat. Oder aber, – andererseits – der arabisch-sprachige Übersetzer kannte das äthiopische Wort nicht und hat dafür einfach das ihm verständliche arabische stehen gelassen. Es handelt sich dabei um das Wort „Diamant" (arab.: al-mās; äthiop.: ʾadmās)[39]. Es ist sowohl im Arabischen, wie auch im Äthiopischen ein Fremdwort und leitet sich letztlich aus dem Griechischen (ἀδάμας) her. Ein weiteres, unmittelbar aus dem Arabischen stammendes Fremdwort ist „Magnet". Hier sieht man deutlich, dass der Übersetzer den arabischen Artikel („al-") für das äthiopische Wort übernimmt; er schreibt „almāqneṭos"[40].

Schluss

Mit den gemachten Ausführungen soll es an dieser Stelle sein Bewenden haben. Es handelt sich nur um wenige, zudem noch recht vorläufige Bemerkungen zu Auffälligkeiten, die bei einem ersten Zugang zu dem arabischen und dem äthiopischen Text der epistola ins Auge springen. Dennoch wird bereits deutlich, dass die Texteditionen von Budge und Watson den Ansprüchen einer modernen kritischen Edition nicht genügen. Es besteht das Desiderat einer kritischen Ausgabe der epistola, sowohl für den arabischen Bereich, als auch für den äthiopischen. Eine kritische Ausgabe der Gädlä ḥawaryat wird zurzeit vorbereitet[41]. Auf jeden Fall sind dazu, über die Kollation verschiedener äthiopischer Manuskripte hinaus, immer auch die arabischen Handschriften zu berücksichtigen. Damit wird dann zugleich eine neue Übersetzung notwendig.

Zudem erfordert die arabische Ausgabe von Watson, so verdienstvoll sie ist, – ohne sie gäbe es schließlich keinen edierten arabischen Text der epistola – eine gründliche Revision. Sie muss mindestens mit weiteren arabischen Manuskripten verglichen und hinsichtlich der Lesbarkeit verbessert werden. Es wäre, wie bereits im Vorangegan-

[37] Eine Ausnahme bildet hier nur das Ende der epistola. Im Äthiopischen wird dort ein langer und eigenständiger Zusatz eingefügt.

[38] Siehe Encyclopaedia Aethiopica, Volume 2 (D-Ha), ed. Siegbert Uhlig, Wiebaden 2005, S. 1049.

[39] Vgl. Budge, Vol. I, a. a. O., S. 51.

[40] Siehe oben.

[41] Vgl. Bausi, a. a. O., S. 77.

genen kurz angesprochen, weiterhin zu sehen, ob nicht zwei verschiedene Textvarianten im Arabischen existieren, die auf Übersetzungen von verschiedenen Vorlagen basieren; nämlich einer angenommenen koptischen und einer syrischen. Da im Syrischen Texte bzw. Handschriften der epistola vorliegen, kann zumindest die Annahme, dass der Watson-Text auf einer Übertragung aus dem Syrischen beruht, falsifiziert oder – gegebenenfalls – verifiziert werden. Es wäre diesbezüglich auch möglich, sich auf Handschriften der epistola in Karschuni zu konzentrieren, da in diesem Fall der arabische Text gleichfalls mit Gewissheit der syrischen Tradition entstammt. Der arabische Text bedarf dann ebenso einer neuen Übersetzung.

Bibliographie

Baumstark, Anton, *Die Petrus- und Paulusacten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche*, Leipzig 1902

Bausi, Alessandro, Alcune osservazioni sul Gädlä ḥawaryat, in: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 60-61 (2000-1), pp. 77-114

Budge, E. A. Wallis, *The Contendings of the Apostles*, Vol. I (The Ethiopic Text), Amsterdam 1976

Budge, E. A. Wallis, *The Contendings of the Apostles*, Vol. II (The English Translation), London, New York 1901

Encyclopaedia Aethiopica, Volume 2 (D-Ha), ed. Siegbert Uhlig, Wiebaden 2005

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 1, Città del Vaticano 1944

Lipsius, Adalbert, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, Bd. I, Braunschweig 1883

Pitra, Joannes Baptista, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, Tom. IV (Patres Antenicaeni), Paris 1883

Simaika Pasha, Marcus, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, Vol. II, Fasc. I., Cairo 1942

Suchla, Beate Regina, *Dionysius Areopagita, Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg im Breisgau 2008

Watson, W. Scott, An Arabic Version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy, in: *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 16 (1899-1900), pp. 226-236

Philotheos **13** (2013) 176-188

Katelis Viglas
Volos, Grece

Τα Σημειωματάρια *του Λεονάρντο Ντα Βίντσι Από το Νεοπλατωνισμό στη Φυσιοκρατία*

Abstract: Leonardo Da Vinci's *Notebooks*. From Neo-Platonism to Physicalism. The epistemological thinking of Leonardo Da Vinci does not continue the tradition of Neo-Platonic thought, but surpasses it in order to abandon it. Generally, it comes to a rupture with the authorities of Antiquity and the Middle Ages. But, on close reading of the *Notebooks* of Da Vinci, some structural and morphological parallels with the Neo-Platonic principles and ideas become apparent, which the Renaissance man converted to laws of nature. The presence of these correspondences indicates the existence of a transition phase, when the new way of thinking progressively replaces the previous one. The physicalistic view of reality is gaining ground as the metaphysics was replaced by the study of the sensible world as an autonomous reality.

Περίληψη: Ο επιστημονικός τρόπος σκέψης του Λεονάρντο Ντα Βίντσι δεν συνεχίζει τη Νεοπλατωνική παράδοση σκέψης αλλά την υπερβαίνει για να την εγκαταλείψει. Γενικά, έρχεται σε ρήξη προς τις αυθεντίες της Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα. Ωστόσο, κατά την ανάγνωση των *Σημειωματάριων* του είναι εμφανείς δομικές και μορφολογικές αντιστοιχίες με ορισμένες Νεοπλατωνικές αρχές και ιδέες, οι οποίες έχουν πλέον μεταμορφωθεί σε φυσικούς νόμους. Η παρουσία αυτών των αντιστοιχιών υποδηλώνει την ύπαρξη ενός σταδίου μετάβασης, όταν ο νέος τρόπος σκέψης υποκαθιστά ολοένα και περισσότερο τον προηγούμενο. Η φυσιοκρατική αντίληψη για την πραγματικότητα κερδίζει έδαφος, καθώς η μεταφυσική υποκαθίσταται από την αντιμετώπιση του αισθητού κόσμου ως αυτόνομη πραγματικότητα.

Εισαγωγή

Το 1492, όταν γεννήθηκε ο Λεονάρντο Ντα Βίντσι, πέθανε ο τελευταίος Νεοπλατωνικός φιλόσοφος του Βυζαντίου Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, ένα χρόνο πριν την άλωση της Κωνσταντινούπολης. Θα θεωρήσουμε ότι αυτή η σύμπτωση έχει έναν ιδιαίτερο συμβολισμό για την ιστορία των επιστημονικών και φιλοσοφικών ιδεών. Αναφερόμαστε στον Πλήθωνα, διότι εκείνος υπήρξε που ουσιαστικά κατέστησε γνωστό τον Πλάτωνα στον Δυτικό κόσμο, όπου η αυθεντία του Αριστοτέλη κυριαρχούσε για αιώνες.

Θα έλεγε κανείς ότι ανάμεσα στις δύο ιστορικές μορφές δεν υπάρχουν πολλές ομοιότητες. Ο Πλήθων επεδίωκε την αναβίωση της Αρχαιότητας, μεταλαμπαδεύοντας τις ιδέες και τις γνώσεις που κληρονόμησαν από αυτήν οι Βυζαντινοί στην Αναγεννησιακή Δύση. Ο Ντα Βίντσι σκόπευε στην υπέρβαση και τελικά εγκατάλειψη των αντιλήψεων του Μεσαίωνα και της Αρχαιότητας, χρησιμοποιώντας κυρίως τον πειραματισμό και την παρατήρηση στη μελέτη της φύσης. Ένα θέμα που προκύπτει είναι σε ποιο βαθμό το θεωρητικό και επιστημολογικό έργο του Ντα Βίντσι μπορεί να θεωρηθεί ως μεταμόρφωση της Νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, όχι μόνο του Πλήθωνα, αλλά πιο πολύ των αρχαίων παγανιστικών ριζών της, δηλαδή κυρίως σε σχέση με ορισμένα σημεία και αρχές

των *Έννεάδων* του Πλωτίνου, αλλά και ορισμένων άλλων χριστιανών και παγανιστών Νεοπλατωνικών συγγραφέων.

Είναι γνωστό ότι ο Ντα Βίντσι παρακολούθησε κάποια μαθήματα της Πλατωνικής Ακαδημίας από τον Μαρσίλιο Φιτσίνο (Marsilio Ficino) στη βίλα του Κόζιμο ντε Μεντίτσι (Cosimo de' Medici), στο Καρέντζι (Careggi) της Φλωρεντίας, και αλληλογραφούσε μαζί του. Πιθανώς μάλιστα να κατείχε ένα αντίγραφο του βιβλίου του Φιτσίνο *Theologica Platonica* που ολοκληρώθηκε το 1474 και εκδόθηκε το 1482. Σύμφωνα με την καθιερωμένη αντίληψη για το έργο του Ντα Βίντσι δεν επηρεάστηκε από την Πλατωνική φιλοσοφία, καθώς ήταν «μαθητής της εμπειρίας» που αν και αναζητούσε τις πρώτες αιτίες στη φύση δεν τις θεωρούσε ως απορροές από έναν Καθολικό Νου. Αντίθετα περισσότερο πρόθυμα αποδίδεται στο θεωρητικό έργο του η επιρροή από τον Αριστοτελισμό, καθώς ήταν απορροφημένος από την έρευνα του υλικού κόσμου.[1]

Το ζήτημα που θα μας απασχολήσει με βάση τα *Σημειωματάρια* του Ντα Βίντσι αφορά τη δυνατότητα ανίχνευσης των Νεοπλατωνικών αρχών και ιδεών που λανθάνουν πίσω από το νέο τρόπο προσέγγισης της αλήθειας της φύσης. Η επιστημολογία του Ντα Βίντσι δεν έχει ανάγκη να στηριχτεί στο Νεοπλατωνικό κοσμολογικό μοντέλο. Το μοντέλο που ακολουθεί ο Ντα Βίντσι δεν προϋποθέτει τη φυγή από τον αισθητό κόσμο, την υποβάθμιση και τον αναδιπλασιασμό του. Ο αισθητός κόσμος δεν είναι πια αξιοθαύμαστος μόνο ως «μίμημα» του νοητού κάλλους αλλά ως αυτόνομη πραγματικότητα που υπάγεται σε φυσικούς νόμους.

Το Νεοπλατωνικό μοντέλο και η έννοια της δύναμης και της κίνησης

Σύμφωνα με τη Νεοπλατωνική φιλοσοφία υπάρχουν ορισμένες υποστάσεις, οι οποίες βρίσκονται σε αντιστοιχία, και λειτουργούν διττά: κάθετα και οριζόντια. Κατά την κάθετη διαβάθμισή τους, η υπόσταση του Ενός, μέσω του Νου και της Ψυχής (και της Φύσης, εάν θεωρηθεί ως τέταρτη υπόσταση) μορφοποιεί την Ύλη, ενώ η Ψυχή και το σύνολο του αισθητού κόσμου προορίζονται να ανέλθουν πάλι στο νοητό επίπεδο. Επίσης, καθένα από τα επίπεδα συμπεριλαμβάνει το Όλο με έναν εσωτερικό τρόπο[2]. Έτσι υπάρχει και η οριζόντια αντιστοιχία, καθώς κάθε ον, που υπάρχει σε αυτό τον κόσμο και σε κάθε Νεοπλατωνική υπόσταση, αντανακλά όλο τον αισθητό κόσμο και όλη την υπόσταση.[3] Στο έργο των διαδόχων του Πλωτίνου όπως του Πρόκλου, οι οντότητες σε κάθε επίπεδο των υποστάσεων πολλαπλασιάζονται, αφού ακόμη και το Εν περιέχει τις Ενάδες και γίνεται πολλαπλό. Τα όντα και τις υποστάσεις του οριζοντίου επιπέδου διέπουν σχέσεις αναλογικής διαστρωμάτωσης όπως είναι η σχέση μέρους και όλου ή μετοχής (πάντα ἐν πᾶσιν, ἄλλ' οἰκείως).[4]

Η γνωσιολογία του Ντα Βίντσι φαίνεται εκ πρώτης όψεως να απηχεί την κάθετη Νεοπλατωνική διάταξη των υποστάσεων ως προς την επιστρεπτική και ανοδική πορεία

---

[1] Charles Nicholl, *Leonardo da Vinci: Flights of the Mind. A Biography*. Penguin, London 2004, 113.

[2] Paul Henry and Henry-Richter Schwyzer, *Plotini Opera. Porphyrii vita Plotini. Plotiniana arabica*, ad codicum fidem anglice vertit Geoffrey Lewis, Museum Lessianum. Series Philosophica, 33, 34, 35, Editio maior, Vol. I-II, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles, Vol. III, Desclée de Brouwer, Paris-Leiden 1951-1973, VI.2.20.5-6/V.8.3/VI.9.34-5 και Proclus, *The Elements of Theology*. Translation, Introduction and Commentary by Eric Robertson Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1963, 103, 176-7.

[3] Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Οι Μάγοι της Φιλοσοφίας*. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, 108-9.

[4] Arthur Hilary Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Early Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge 1967, 307.

τους, όταν αναφέρει ότι η φύση, την οποία αντιλαμβανόμαστε με ένα κοινό αισθητήριο όργανο (sensus communis), συνδέεται με την ψυχή και το νου.[5] Η υπόσταση του νου υπήρξε για τον ιδρυτή του Νεοπλατωνισμού Πλωτίνο η Λυδία λίθος για την εύρεση της αλήθειας. Όμως η γνωσιολογία του Ντα Βίντσι στηρίζεται στην άποψη πως οι αισθήσεις και ο αισθητός κόσμος τείνουν να αποκτήσουν σταθερότητα, μέσω της ανακάλυψης των νόμων της φύσης. Η πρωτοκαθεδρία που αποδίδει ο Ντα Βίντσι στη νοητική δύναμη του ανθρώπου για τη γνωστική προσέγγιση του φυσικού κόσμου αποτελεί περισσότερο μία μορφή Αριστοτελισμού παρά Νεοπλατωνισμού.

Ακόμη στο φυσιοκρατικό μοντέλο που χρησιμοποιεί ο Ντα Βίντσι[6] δεν δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην ύπαρξη του Θεού. Άρα θα συμπέρανε κανείς ότι δεν ενδιαφέρεται για την έσχατη και υπέρτατη υπόσταση του Νεοπλατωνισμού, το Εν ή Αγαθό. Όμως εξαιτίας του Αριστοτελισμού του οδηγείται στην αποδοχή ενός πρώτου κινούντος[7] πίσω από κάθε αισθητή κίνηση.[8] Η αντιμετώπιση του Θεού γίνεται μέσα από τη φυσική επιστήμη. Ο Θεός για αυτόν είναι το κέντρο του κόσμου, μία ελκτική δύναμη.

Προβαίνει σε ένα διαχωρισμό της έννοιας της δύναμης από το βάρος. Αναφέρει ότι οι δύο έννοιες έχουν πολλά κοινά, διαφέροντας μόνο ως προς την κίνηση της γέννησης και του θανάτου τους. Ο ορισμός του εστιάζει κυρίως στο ότι το βάρος απλά «πεθαίνει όταν φτάσει στο γενέθλιο τόπο του, αλλά η δύναμη γεννιέται και πεθαίνει με κάθε κίνηση». Το βάρος θεωρείται ως η δύναμη που δημιουργείται από την κίνηση που μεταφέρει το ένα στοιχείο σε ένα άλλο, και το μήκος της ζωής της αντιστοιχεί στην προσπάθεια της να επανέλθει στο «γενέθλιο τόπο της». Η δύναμη, κατά τον Ντα Βίντσι, είναι το προϊόν του θανάτου και της δαψίλειας. Είναι το τέκνο της υλικής κίνησης, και το εγγόνι της πνευματικής κίνησης, και η μητέρα και η καταγωγή του βάρους.[9]

Έτσι θεωρεί ότι το βάρος περιορίζεται στα στοιχεία του νερού και της γης, αλλά ότι η δύναμη είναι απεριόριστη. Η έννοια του βάρους έχει ούτως ή άλλως μεταφυσική προέλευση, η οποία βρίσκεται πίσω από τη μηχανική ερμηνεία της, και ο Ντα Βίντσι παραδέχεται ότι και η δύναμη έχει μία πνευματική ουσία αλλά όχι μεταφυσική προέλευση. Θεωρεί ότι η δύναμη μέσω τυχαίας βίας ενώνεται με τα βαριά σώματα, εμποδίζοντάς τα από το να ακολουθήσουν τη φυσική κλίση τους.[10] Στο σημείο αυτό γίνεται το πέρασμα από τη Νεοπλατωνική καθοδική διαδικασία απορροής με την έννοια της εξασθένησης κατά την απομάκρυνση από την πηγή της δύναμης - αφού στις *Έννεάδες* η γεννήτρια υπόσταση θεωρείται ανώτερη της κατώτερης γεννώμενης υπόστασης[11] - στην αποδοχή

[5] Leonardo da Vinci, *Notebooks*. Selected by Irma A. Richter, Edited with an Introduction and Notes by Thereza Wells, Preface by Martin Kemp, Oxford University Press, Oxford 2008, Introduction, xxi. Η έκδοση αυτή της Οξφόρδης είναι μία συντομευμένη μορφή από την έκδοση του Jean Paul Richter, *Literary Works of Leonardo da Vinci,* 2 vols. S. Low, Marston, Searle & Rivington, London 1883, την οποία επιμελήθηκε η κόρη του εκδότη και ιστορικού Irma Richter, χωρίζοντας πολύ πετυχημένα τα κεφάλαια κατά θεματικές κατηγορίες. Για τα σχέδια που συνοδεύουν τις *Σημειώσεις* του Ντα Βίντσι, βλ. H. Anna Suh, *Leonardo's Notebooks*, Black Dog & Leventhal, New York 2005.

[6] Wilhelm Windelband-Heinz Heimsoeth*, Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας.* Τομ. Β. Μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1982, 172.

[7] Αριστοτέλης, *Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Λ 7. Βλ. David Ross, *Aristotle.* Routledge, London and New York 1995 (1923), 95.

[8] Martin Kemp, *Leonardo da Vinci. The Marvelous Works of Nature and Man*. Oxford University Press, Oxford 2006, 271.

[9] *Notebooks,* 58-62.

[10] Στο ίδιο, 58.

[11] *Έννεάδες*, V.I.8-11.

ενός φυσικού νόμου. Έτσι ο Ντα Βίντσι σημειώνει ότι, α) τίποτε που μπορεί να κινηθεί δεν είναι πιο δυνατό στην απλή του κίνηση από αυτό που το κινεί, και β) η δύναμη του κινούντος είναι πάντα μεγαλύτερη από την αντίσταση του κινούμενου. Δίνει ακόμη έναν δικό του ορισμό της μάζας, θεωρώντας ότι αν δύο σώματα ίδιου βάρους και σχήματος πέσουν από ίσο ύψος το ένα θα είναι ως προς ένα βαθμό σε μεγαλύτερη απόσταση από το άλλο. Ένα βαρύ αντικείμενο σε ελεύθερη πτώση, υποστηρίζει, αποκτά ένα βαθμό μεγαλύτερου βάρους καθώς προχωρά η κίνηση. Συμπεραίνει ότι, αν πολλά σώματα ίδιου βάρους και σχήματος πέσουν το ένα μετά το άλλο σε ίσους χρόνους, οι υπερβολές των διαστημάτων τους θα είναι ίσες μεταξύ τους.[12]

Όσον αφορά την κίνηση τη διακρίνει σε ευθεία, κεκλιμένη, και ελικοειδή που αποτελείται από μία πλάγια και καμπύλη γραμμή, την οποία διαιρεί εκ νέου σε τέσσερα είδη (κυρτή, επίπεδη, κοίλη, κιονοειδή). Προσθέτει ακόμη την περιελικτική κίνηση και ακανόνιστες άπειρες κινήσεις που αποτελούν μίγματα των υπόλοιπων μορφών κίνησης. Το ερώτημα είναι τί είναι αυτό που κινεί την κίνηση, ποια είναι η αιτία της;[13] Ο Ντα Βίντσι θεωρεί ότι η κίνηση εντάσσεται σε μία «γήινη μηχανή»,[14] όπου υπάρχουν απροσδιόριστες δυνάμεις όπως η ύλη. Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται το Σύμπαν είναι ανοικτός και όχι κλειστός,[15] οι κινήσεις εξαρτώνται από άλλες κινήσεις, και όλες ανάγονται στο πρώτο κινούν.

Ακόμη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη το κινούμενο κινείται όσο το κινούν το κινεί.[16] Όμως είναι φανερό από την εμπειρία, ότι η ώθηση διατηρείται στο κινούμενο, όταν πάψει να είναι σε επαφή με το κινούν, άρα συμπεραίνει ο Ντα Βίντσι ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, η δύναμη μεταφέρεται μέσω του ρεύματος του αέρα που παράγεται. Η θεωρία αυτή συνδέεται με το νόμο της αδράνειας, αλλά όχι της κλασσικής μηχανικής, αφού επρόκειτο για μία θεωρία ηρεμίας: εκείνο που εξηγούνταν ήταν η κίνηση όχι η ακινησία.[17] Σύμφωνα με αυτήν την θεωρία του Αριστοτέλη και του Ντα Βίντσι, η σταθερή δύναμη ασκεί πάνω στο κινούμενο σώμα μία ομοιόμορφη συνεχή κίνηση. Εφόσον η αντίσταση του μέσου, του αέρα ή του νερού μεταβάλλεται, η ταχύτητα καθίσταται αντιστρόφως ανάλογη της αντίστασης αυτής. Αν η αντίσταση ελαττωθεί στο μηδέν, η ταχύτητα γίνεται θεωρητικά άπειρη· δηλαδή, αν η κίνηση γίνει σε κενό αέρος, τα σώματα θα έπρεπε να κινούνται στιγμιαία από το ένα μέρος στο άλλο. Η Αριστοτελική θεωρία απέκλειε έτσι την ύπαρξη του κενού, και οδηγούσε σε άτοπα.[18]

Μία ακόμη δύναμη που αναγνωρίζει ο Ντα Βίντσι ως αποτέλεσμα της κίνησης στον φυσικό κόσμο είναι η κρούση των σωμάτων. Κατά την κρούση θεωρεί ότι το σώμα διατηρεί για ένα διάστημα τη φύση της πρόσκρουσης ή της κίνησης, και τη διατηρεί σε αναλογία προς τη δύναμη με την οποία η πρόσκρουση ή η κίνηση είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη.[19] Αντίθετα από τον παραδοσιακό ορισμό που ακολουθεί ο Ντα Βίντσι, η νε-

---

[12] *Notebooks,* 66.

[13] Στο ίδιο, 62.

[14] Στο ίδιο, 63.

[15] Alexandre Koyré, *From the closed world to the infinite universe*. The John Hopkins Press, Baltimore 1957, 11-27.

[16] *Notebooks*, 86.

[17] Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science (1300-1800)*. The Free Press, New York 1997 (1957), 15.

[18] Στο ίδιο, 16.

[19] *Notebooks*, 75.

ώτερη θεωρία της ορμής κατά τον 17ο αιώνα διατυπώνεται ως εξής: ένα σώμα συνεχίζει σε ευθεία γραμμή την κίνησή του έως ότου επέμβει κάτι που να το σταματά, το επιβραδύνει ή του αλλάζει κατεύθυνση.[20] Ούτως ή άλλως, ο Ντα Βίντσι δεν υιοθετεί πλήρως τη μηχανική κοσμολογία ενός Σύμπαντος που λειτουργεί σαν ρολόι, η οποία θα επικρατήσει τον 17ο αιώνα.

Ακόμη, κατά τον Ντα Βίντσι, η κίνηση στη γη εξαρτάται από την εναλλαγή θερμού και ψυχρού που αντιστοιχούν στην ελαφρότητα και το βάρος, λειτουργώντας συμπληρωματικά. Η ελαφρότητα, σημειώνει, είναι ένα συμβάν που δημιουργείται όταν το λεπτότερο στοιχείο βρεθεί κάτω από ένα λιγότερο λεπτό… το οποίο έτσι αποκτά βάρος και συναντά ανεπαρκή αντίσταση από το λεπτότερο στοιχείο κάτω, το οποίο στη συνέχεια αποκτά ελαφρότητα.[21] Εξηγεί την εναλλαγή θερμού και ψυχρού ως μία βασική κατάσταση που αντιστοιχεί στην προσέγγιση και απομάκρυνση από τον ήλιο. Ο φυσικός αυτός κανόνας είναι μία υλιστική ερμηνεία της θεωρίας Νεοπλατωνικής κίνησης των υποστάσεων, καθόσον, σύμφωνα με αυτήν, όταν κάτι απομακρύνεται από το Αγαθό – σύμβολο του οποίου είναι ο ήλιος - γίνεται λιγότερο φωτεινό, βαρύτερο και περισσότερο ψυχρό. Αντίθετα, όταν προσεγγίζει το Αγαθό γίνεται θερμότερο, έχει μία ερωτική φορά.[22] Ο Ντα Βίντσι τείνει να επεξεργαστεί μία έννοια της βαρύτητας εντός αυτού του πλαισίου σκέψης (έλξης-άπωσης) προδρομική του Νευτώνειου ορισμού της, αν και τη θεωρεί ως «δύναμη κατά συμβεβηκός»,[23] παραγόμενη από την κίνηση που εισέρχεται στα σώματα, εκτοπίζοντάς τα από τη φυσική τους θέση. Ακόμη και ο άνθρωπος εντάσσεται στο φυσιοκρατικό σύστημα σκέψης καθώς αντιμετωπίζεται ως ένα φυσικό σώμα όπως τα άλλα.

Το νερό ως κινητήρια δύναμη της φύσης

Ο Ντα Βίντσι θεωρεί το νερό ως μία θεμελιώδη κινητήρια δύναμη της φύσης,[24] παραπέμποντας έτσι στη φιλοσοφία του Προσωκρατικού Θαλή του Μιλήσιου. Στις *Έννεάδες* η αρχή των όντων παρομοιάζεται με πηγή, από την οποία απορρέουν οι υπόλοιπες υποστάσεις, αλλά αυτή η σχέση είναι μία απλή εικόνα και μεταφορά.[25] Όμως ο Ντα Βίντσι κυριολεκτεί, όταν θεωρεί το νερό ως το «ζωτικό χυμό» της γήινης μηχανής, κινούμενο από τη δική του φυσική θερμότητα. Ο τρόπος που αναφέρεται στη δύναμή του, η οποία φαίνεται από την άμπωτη και την παλίρροια, υποδηλώνει την άπαυτη κίνηση των στοιχείων, παραπέμποντας στην αιώνια ανακύκληση των Στωικών και τη μη γραμμική αντίληψη για το χρόνο της Αρχαιότητας. Ωστόσο, η ερμηνεία του Σύμπαντος από τον Ντα Βίντσι δεν έχει μεταφυσικές προεκτάσεις, αφού δεν ενδιαφέρεται για τη Θεϊκή Πρόνοια. Την κίνηση των κυμάτων και των υδάτων τη διακρίνει σε άγρια κίνηση (καταιγίδες, κεραυνοί, στροβιλισμοί θαλάσσιου ύδατος) και ήρεμη κίνηση. Για τον Ντα Βίντσι και οι

[20] Richard Westfall, *The Construction of Modern Science. Mechanisms and Mechanics*. Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-Melbourne 1977, 16-24.

[21] *Notebooks*, 56.

[22] *Έννεάδες*, VI.9.9

[23] *Notebooks,* 57-8.

[24] Συχνά έχει προξενήσει εντύπωση η σαγήνη που ασκούσε η χαοτική δύναμη του νερού πάνω στον Αναγεννησιακό πανεπιστήμονα. Βλ. Stefan Klein, *Leonardo's Legacy: How Da Vinci Reimagined the World*. Trnsl. Shelley Frisch, Da Capo Press, Cambridge 2010, 31.

[25] Eric Robertson Dodds*, The Ancient Concept of Progress and other essays on Greek Literature and Belief*, Oxford University Press, Oxford 1973, 130 και *Notebooks,* 18.

δύο μορφές κίνησης συνιστούν τις διακυμάνσεις του ρυθμού του κόσμου.[26] Η κίνηση των ρευστών και των υγρών κατ' επέκταση σχετίζεται με τα ζωντανά σώματα,[27] τα οποία έτσι διατηρούν το σχήμα, την ενότητα και την αυξητική τάση τους.

Η εξάτμιση των υδάτων είναι μία ήρεμη ανοδική πορεία, που προϋποθέτει την κάθοδο μέσω της βροχής και των καταιγίδων. Ο Ντα Βίντσι εστιάζει την προσοχή του στη φύση και όχι στην ιστορία: η ιστορική έρευνα υποδήλωνε μία αγκύλωση στην αρχαιότητα, την οποία έπρεπε να υπερβεί. Η εμμονή του Ντα Βίντσι με το υγρό στοιχείο, υπονοεί ακόμη το Ηρακλείτειο «πάντα ῥεῖ», τη συνεχή μεταλλαγή των στοιχείων του κόσμου,[28] αν και πίσω από αυτή αναζητά την κρυφή αρμονία.[29] Όμως η αντίληψη του φυσικού κόσμου από τον Ντα Βίντσι απηχεί την έρευνα των στοιχείων από τους Προσωκρατικούς και όχι την μετέπειτα πρόσληψή της από τη φιλοσοφία της Ύστερης Αρχαιότητας, όταν συνδέθηκε με την ηθική και τη θρησκευτικότητα. Η μελέτη του νερού, των κυμάτων που δεν διεισδύει το ένα στο άλλο, αλλά οπισθοχωρούν από το σημείο όπου χτυπούν, συνεπάγεται πάλι διαχωρισμό ανάλογο του προηγούμενου, ανάμεσα σε ταραγμένα κύματα και συνεχή αρμονικά κύματα. Όταν ο επιστήμων αλλάζει θέση με τον καλλιτέχνη, τότε η κίνηση του νερού παραλληλίζεται με τους βοστρύχους των μαλλιών.[30] Πίστευε ακόμη ότι σε σύγκριση με τη φωτιά το νερό δεν παύει να ρέει στη γη (ποτάμια), ενώ η φωτιά κάποτε σβήνει.

Τα κοχύλια, επίσης, κατά τον Ντα Βίντσι, είναι μαλακά στο εσωτερικό τους και πιο τραχιά στην αφή εξωτερικά, λόγω του ότι το ζωντανό πλάσμα που κατοικεί μέσα τους, λειαίνει το εσωτερικό του σπιτιού του. Τα όστρακα, πάλι, που βρίσκονται στις κορυφές των βουνών, είναι για αυτόν απόδειξη του Κατακλυσμού.[31] Ο Κατακλυσμός ενισχύει την άποψη ότι το νερό είναι η πρώτη αρχή, αν και μάλλον, θεωρείται έμμεσα ότι ο Κατακλυσμός δεν ήταν παγκόσμιο φαινόμενο.

Παρόλο που αναφέρεται στο νερό ως την κινητήρια αρχή, το πρώτο και πιο ουσιώδες ζητούμενο για τον Ντα Βίντσι είναι η σταθερότητα. Η προσπάθεια εναρμόνισης αντιθετικών στοιχείων στην Αναγέννηση ονομάστηκε coincidentia oppositorum από τον Νεοπλατωνικό φιλόσοφο Nicolaus Cusanus και υποστηρίχτηκε από τον Giordano Bruno. Με την έννοια αυτή σκόπευαν να φέρουν σε αρμονία αντιθετικές έννοιες. Αντί να γίνεται προσπάθεια αναγνώρισης και ταυτοποίησης των ενδιάμεσων σταδίων ανάμεσα σε δύο ακραίες έννοιες όπως συνέβαινε με τις Νεοπλατωνικές και χριστιανικές ιεραρχίες,[32] ο Cusanus προχώρησε στην απαλοιφή των ενδιάμεσων, ούτως ώστε να προκύψει η

---

[26] *Notebooks,* 19.

[27] Στο ίδιο, 20.

[28] Pierre Hadot, *Le Voile d' Isis. Essai sur l'histoire de l'Idée de Nature*. Gallimard, Paris 2004, 30.

[29] Η εικόνα του ποταμού ως σύμβολο της αέναης αλλαγής του φυσικού κόσμου συνδέεται στα αποσπάσματα του Ηρακλείτου με αυτή της φωτιάς. Αν στο ποτάμι δεν είναι δυνατόν να εισέλθει κανείς δύο φορές, εφόσον κάθε φορά είναι διαφορετική, οι όχθες του ποταμού διατηρούν ένα σταθερό πλαίσιο για την κίνησή του. Επίσης, η ανθρώπινη ψυχή τείνει να ξεφύγει από τη διαρκή φθορά χάρις στο Λόγο-Φωτιά, ανερχόμενη στο θεϊκό βασίλειο. Έτσι ήδη από την εποχή του Ηρακλείτου είχε παρουσιαστεί μία φιλοσοφική αναγκαιότητα κατανόησης της αρμονίας που υποφώσκει πίσω από τα φυσικά φαινόμενα, η οποία θα εξελιχθεί στην πλατωνική και Νεοπλατωνική φιλοσοφία. Βλ. Krzysztof Narecki, "The Image of the River in the Fragments of Heraclitus", *Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology*, 12 (2012), 66-77.

[30] *Notebooks,* 51.

[31] Alan Cutler, *The Seashell on the Mountaintop*. A Plume book, New York 2004, 46-7.

[32] Πρβλ. τα έργα *Περὶ Εκκλησιαστικῆς* και *Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, του Νεοπλατωνικού χριστιανού συγγραφέα γνωστού ως Διονύσιου Αρεοπαγίτη (5ος αι.) που είχαν μεταφραστεί στα λατινικά τον 9ο αιώνα από τον Σκώτο Εριγένη.

ένωση των αντιθετικών εννοιών.[33] Ο Cusanus έγραψε χαρακτηριστικά το 1453, τη χρονιά της άλωσης της Κωνσταντινούπολης, στο έργο του *De visione Dei*, ότι ο Θεός κατοικεί μέσα σε ένα παράδεισο σύμπτωσης των αντιθέτων, που περιβάλλεται από ένα τείχος.[34] Για τον Ντα Βίντσι η άμεση παρατήρηση του νερού οδηγεί στην ερμηνεία του και τον εναρμονισμό της με την ύπαρξη της αναγκαιοκρατίας που βρίσκεται πίσω του, προσπαθώντας να συνενώσει τις έννοιες της αστάθειας και της σταθερότητας. Το εγχείρημα του Ντα Βίντσι δεν αφορά όπως στη φιλοσοφία του Cusanus μία λύση των αντιθέσεων στο υπερβατικό επίπεδο, αλλά τη δυνατότητα της ανθρώπινης ύπαρξης να κατανοήσει και να γνωρίσει τη φυσική δομή του κόσμου.[35]

Η θεωρία της αναλογίας

Η έννοια της αναλογίας και της ομοιότητας αναπτύχθηκε κατά την Αναγέννηση στη βάση του Νεοπλατωνισμού, αποτελώντας ένα σημαντικό και πλούσιο υφάδι που είχε πολλά ονόματα και μορφές.[36] Η αντίληψη ότι η ουσιαστική ομοιότητα συνίσταται στην προσέγγιση του θείου, υπήρχε στο έργο του Πλωτίνου[37] και του Αυγουστίνου,[38] όπως και στο έργο του Σαλλούστιου. Το θείο εθεωρείτο αμετάβλητο, αλλά οι άνθρωποι για να προσεγγίσουν το αγαθό χρειάζονταν την ομοιότητα και όχι τον διαχωρισμό και την ανομοιότητα.[39] Η έννοια της «ομοιότητας» υπήρχε ήδη στη φιλοσοφία του Πλωτίνου και σχετιζόταν με την «ομοίωση».[40] Η ομοιότητα είχε μία πιο στατική σημασία, ενώ η ομοίωση ένα πιο δυναμικό νόημα, αφού υποδήλωνε τη διαδικασία που είναι απαραίτητη για τον άνθρωπο, ώστε να μεταφερθεί στο μεταφυσικό κόσμο. Ο κατεξοχήν τόπος της ανομοιότητας είναι η απομάκρυνση από το Εν, που οδηγεί στην περιφέρεια της ύλης, η οποία μόνο με την αναγωγή της στο Εν αληθοποιείται.[41]

Η μεγαλύτερη αναλογία κατά την περίοδο της Αναγέννησης είναι ανάμεσα στο μικρόκοσμο και το μακρόκοσμο. Την Πλατωνική άποψη όπως εκφράστηκε στον *Τίμαιο*, μετέφερε στο Μεσαίωνα ο Μάξιμος Ομολογητής, στο έργο του οποίου εντοπίζονται Νεοπλατωνικές επιρροές.[42] Σύμφωνα με τον Βυζαντινό άγιο ο κόσμος είναι ένας *μακράνθρω-*

---

[33] Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in the Renaissance*. Translation Mario Domandi. Dover Publications, Mineola, New York 2000, 12.

[34] Morimichi Watanabe, *Nicolas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*. Ashgate, Surrey – England/Burlington – USA 2011, 4.

[35] Ο Frederick Copleston παρατηρεί πως ο πανθεϊσμός του Cusanus έδωσε το έναυσμα για το έργο του Ντα Βίντσι (βλ. *A History of Medieval Philosophy*. Vol. III. *Late Mediaeval and Renaissance Philosophy*. Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1993 (1963), 246).

[36] Michel Foucault*, Les Mots et les Choses*. Gallimard, Paris 1966, 32.

[37] *Έννεάδες,* I.8.13.16-7.

[38] Saint Augustine, *Confessions*. A new translation by Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford 1998, VII.x. (16).

[39] Arthur Darby Nock, *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe.* Cambridge University Press, Cambridge 1926, 14.2.

[40] Πλωτίνος, *Έννεάς Πρώτη.* Αρχαίο Κείμενο-Μετάφραση-Σχόλια Παύλος Καλλιγάς, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1994, 194-5.

[41] Jean-Marc Narbonne, *Plotin. Les deux matières*, ό.π., 11-45.

[42] Οι επιρροές αυτές θεωρείται ότι προέρχονται από την ερμηνεία του έργου *Περὶ Ἀρχῶν* του Ωριγένη από τον Μάξιμο. Βλ. Edward Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor*. *An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*. Dissertation.com, Boca Raton, Florida 2005, 161. Ωστόσο, το σύστημα ερμηνείας του κόσμου, του Θεού και του ανθρώπου από τον Μάξιμο δεν είναι μόνο αχρονικό και λογικό, αλλά χρησιμοποιεί επίσης τις έννοιες της ιστορικότητας, της κίνησης και κοινωνικότητας των όντων.

πος και ο άνθρωπος ένας μικρόκοσμος.[43] Όπως υπάρχει μόνο ένας άνθρωπος αποτελούμενος από σώμα και ψυχή, κατά τον ίδιο τρόπο υπάρχει μόνο ένας κόσμος, αποτελούμενος από ορατά και αόρατα όντα.[44] Παρομοίως, ο άνθρωπος για τον Ντα Βίντσι, ακολουθώντας τους Αρχαίους,[45] αποτελείται εκ των τεσσάρων στοιχείων όπως και κόσμος. Για παράδειγμα τα κόκκαλα του ανθρώπου αντιστοιχούν στις πέτρες, το αίμα στους ωκεανούς, ενώ οι πνεύμονες στις εξατμίσεις της γης. Έτσι, το αίμα ανεβαίνει στο κεφάλι όσο ο άνθρωπος είναι ζωντανός, ενώ όταν πεθαίνει και κατέρχεται στον Κάτω Κόσμο, αντιστοιχεί στο νερό στα βουνά που με τη θερμότητα απλώνεται ή παραμένει σε αυτά.[46]

Λέγοντας ότι κάθε φυσική πράξη υπακούει στη συντομότερη δυνατή διαδικασία και κυρίως όταν λέει ότι ένα μικρό τμήμα του χώρου περιλαμβάνει τις εικόνες του παντός, ο Ντα Βίντσι εκφράζει την Αναγεννησιακή αντίληψη για την αναλογία των όντων, η οποία διαμορφώθηκε από την Ερμητική ολιστική θέση για τη φύση.[47] Η θεωρία της ομοιότητας του ανθρώπου με τον κόσμο συμφωνεί με τη Μεσαιωνική αλχημική παράδοση του κειμένου της *Tabula Smaragdina* (*Σμαραγδένιος Πίνακας*),[48] όπου σημειώνεται πως «το όλο που βρίσκεται επάνω είναι όμοιο με το όλο που βρίσκεται κάτω, όλα όσα είναι κάτω είναι όμοια με όλα όσα είναι επάνω, ούτως ώστε το θαύμα της ενότητας να πραγματοποιείται».[49] Ωστόσο, αν από την τελειότητα και την αρμονία της φύσης μπορεί να συνάγει κανείς την αλήθεια του θεϊκού επιπέδου, ο Ντα Βίντσι δεν ενδιαφέρεται για την επιβεβαίωσή της. Επιθυμούσε κυρίως να περάσει την αρμονία του ανθρώπου και της φύσης στην τέχνη του, η οποία έπρεπε να υπακούει στις αρχές που εξήγαγε από τις λεπτομερείς, καθημερινές και συχνά επιτόπιες παρατηρήσεις του περιβάλλοντος χώρου. Έκφραση της φυσικοποίησης της Νεοπλατωνικής έννοιας της αναλογίας αποτελεί ο «Βιτρούβιος Άνθρωπος», ο οποίος εγγράφεται στα δύο πιο τέλεια γεωμετρικά σχήματα, τον κύκλο και το τετράγωνο.[50] Ο Ντα Βίντσι αναπαριστά με αυτό το σχέδιο την αναλογία του ανθρώπου με το υλικό Σύμπαν και όχι με έναν υπερφυσικό κόσμο.[51]

---

[43] Αγ. Μάξιμος Ομολογητής, *Μυσταγωγία* 7, P.G. 91, 685A – 688B. Πρβλ. Lars Thunberg, *Man and Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor.* Crestwood, New York 1985, 71-88 και 149-171. Επίσης του ίδιου, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1995 (1965), 140-152.

[44] L. Thunberg, *Man and Cosmos*, ό.π., 74. Πρβλ. Χρήστος Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρως*. Δόμος, Αθήνα, 1992, 129-141. Ο Γιανναράς βλέπει μόνο την αρνητική εξέλιξη της πατερικής αντίληψης, θεωρώντας ότι ο κόσμος χάνει την προσωπική του διάσταση και υποτάσσεται στις χρηστικές ανάγκες και στη νοητική ικανότητα του ανθρώπου.

[45] Fritjof Capra, *The Science of Leonardo. Inside the Mind of the Great Genius of the Renaissance*. Doubleday, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland 2007, 145.

[46] *Notebooks,* 44-45.

[47] Η Frances Yates αναφέρεται στη σημασία που ο Ντα Βίντσι έδινε στον «Ermete Filosofo» και στην ομοιότητα ορισμένων απόψεων του με τον Ερμητισμό του Μαρσίλιο Φιτσίνο. Βλ. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge and Kegan Paul, London 1964, 449.

[48] Ένα κείμενο που παρουσιαζόταν σαν αποκάλυψη του μυστικού της «πρώτης ύλης» (prima materia) και των μεταμορφώσεών της και αποδιδόταν στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Στις *Έννεάδες,* σε αναλογία προς την πρώτη ύλη ως υπόστρωμα των αισθητών, υποστηρίζεται η ύπαρξη μίας νοητής ύλης, η οποία βρίσκεται πιο κοντά στην πηγή του Όντος (βλ. II.4.6.14, II.4.8.25-7, III.6.16.1-11).

[49] Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas. From Muhammad to the Age of Reforms*. Translated by Alf Hiltebeitel and Diane Apostolos- Cappadona, University of Chicago Press, Chicago 1985, 255.

[50] Ο «Βιτρούβιος Άνθρωπος» παρουσιάζει τέλειες μαθηματικές αναλογίες όπως διαπιστώνεται από σημερινές μετρήσεις. Βλ. Bülent Atalay, *Math and the Mona Lisa. The Art and Science of Leonardo Da Vinci*. Smithsonian Books, Washington 2004, 105.

[51] *Notebooks,* 105.

Η ιδέα της πτήσης

Καθώς ο κύριος στόχος της Νεοπλατωνικής φιλοσοφίας ήταν ο έρως του Αγαθού,[52] διαμέσου του φωτισμού, περιλαμβάνει μία από τις σημαντικότερες καταγεγραμμένες επεξεργασίες της Αρχαιότητας μίας πτήσης της συνείδησης,[53] που εμφανίζεται ακόμη στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*, τα *Ἑρμητικὰ Κείμενα*, και τη Χριστιανική εμπειρία της θέωσης ως έκσταση κατά την παρούσα ζωή, η οποία θα επαναληφθεί πολύ συχνά στους Μέσους Χρόνους, στη μυστική γραμματεία.[54] Η προσέγγιση του Ενός συνοδευόταν από την έκσταση, την απλοποίηση (ἅπλωσις), το δόσιμο (ἐπίδοσις), που προϋποθέτει τη μετοχή στο ενδιάμεσο στάδιο των λογικών κατηγοριών, του αισθητού και του νοητού κόσμου, τόσο για το ταξίδι της Ψυχής στην «αγαπημένη πατρίδα» (φεύγομεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα).[55]

Η έννοια της δύναμης υπέβαλλε στον Ντα Βίντσι την επιθυμία της πτήσης.[56] Το βάρος, σημειώνει, δεν αλλάζει από μόνο του, ενώ η δύναμη τείνει διαρκώς να διαφύγει. Θεωρεί το βάρος υλικό, ενώ τη δύναμη ασώματη. Αν το βάρος τείνει να ξεφύγει από το ίδιο και το θάνατο, η δύναμη, σύμφωνα με τον Ντα Βίντσι, αναζητά τη σταθερότητα και τη μονιμότητα. Το ένα γεννά το άλλο. Το βάρος κατακτά τη δύναμη και η δύναμη το βάρος. Αν η δύναμη είναι αθάνατη, επισημαίνει ο Ντα Βίντσι, το βάρος είναι θνητό, υπονοώντας όμως τώρα τη μονιμότητα των σχέσεων δύναμης του κόσμου, και όχι την αιωνιότητα του νοητού βασιλείου κάτω από το Εν.

Η παρατήρηση και η μελέτη των πτηνών και του αέρα αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τη μηχανική του Ντα Βίντσι, όπου υπεισέρχονται το βάρος, η κίνηση, η ορμή, και τα τέσσερα στοιχεία. Είναι γνωστή η ενασχόληση του αναγεννησιακού πανεπιστήμονα με την κατασκευή πτητικών μηχανών, προδρόμους του ελικοπτέρου, του αλεξίπτωτου κ.ά. Επίσης, ασχολήθηκε με την κατασκευή οργάνου για τη μέτρηση της υγρασίας και της κατεύθυνσης της δύναμης και της ταχύτητας του αέρα. Στο σημειωματάριό του έγραφε ότι, όταν ήταν μικρός, ένα αρπακτικό πτηνό τον επισκέφτηκε στην κούνια του και άνοιξε τα φτερά του, συνάγοντας από αυτό ότι ήταν προορισμένος να ασχοληθεί με τη δυνατότητα κατασκευής πτητικών μηχανών. Το επεισόδιο με την παιδική εμπειρία του Ντα Βίντσι θυμίζει την αρχαία οιωνοσκοπία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό που αναφέρει ο Πλωτίνος, πως όταν ισχυρίζεται κανείς ότι βλέποντας ένα πουλί να πετάει ψηλά, τούτο ερμηνεύεται ως προμήνυμα υψηλών πράξεων[57]. Όμως ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί το παράδειγμα αυτό για να εξηγήσει την αστρολογική σημειολογία και τη μαντική της εποχής του, η οποία προκύπτει από μία μοιροκρατική αντίληψη για τη φύση, για την οποία ο Ντα Βίντσι δεν ενδιαφέρεται.

Γενικά, βέβαια, η εικόνα της πτήσης είναι ένα παγκόσμιο σύμβολο της ανόδου της ψυχής στο νοητό. Αναπαραστάθηκε από της φτερωτές θεότητας της αρχαίας Εγγύς Ανατολής, τους αγγέλους της Βίβλου, και κυρίως περιγράφηκε με τις φτερωμένες ψυ-

---

[52] *Ἐννεάδες*, III.5.4.24: ὁ ἔρως πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν.

[53] Ioan Culianu, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Age*, Payot, Paris 1984, 12 κ.ε.

[54] E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (1965), 98.

[55] *Ἐννεάδες*, I.6.8.16.

[56] *Notebooks*, 61.

[57] *Ἐννεάδες*, III.1.6.24: ὥσπερ εἰ τις λέγοι, ἐπειδὴ ὑψηλὸς ὁ ὄρνις, σημαίνει ὑψηλάς τινας πράξεις.

χές στον *Φαῖδρο* του Πλάτωνος.[58] Η μαγική πτήση θεωρήθηκε έκφραση της αυτονομίας της ψυχής και της έκστασης.[59] Για την πτήση των πτηνών, σημειώνει ο Ντα Βίντσι, ο αέρας κάμπτεται από κάτω τους, συμπιέζεται και αδειάζει. Το κενό που ανιχνεύει κάτω από το ιπτάμενο ον, ουδόλως αντιστοιχεί πια στο στερημένης οντολογικής αξίας για το Νεοπλατωνισμό μη-ον, που σηματοδοτεί την πτώση, από την οποία αρχίζει και πάλι η άνοδος. Ο Ντα Βίντσι προβαίνει απλά στη φυσική παρατήρηση ότι τα πτηνά για να ξεπεράσουν τη βαρύτητα χτυπούν τον αέρα με τα φτερά τους αναλόγως της επιβραδυνόμενης ή ταχύτερης κίνησης.[60] Η δυνατότητα πτήσης χρειάζεται αντίσταση ανάλογη με αυτήν που προκαλεί ο αέρας, μία υπέρβαση της γήινης έλξης. Όμως αν για το Νεοπλατωνισμό η ψυχή χρειαζόταν ένα «πνευματικό όχημα» για την ανάβαση στα άστρα, ο Ντα Βίντσι σχεδίαζε και εφάρμοσε υλικά και μηχανικά μέσα για το ουράνιο ταξίδι που οι Νεοπλατωνικοί στοχαστές βίωναν μόνο μέσω της έκστασης.

Η θεωρία της οπτικής

Ως προς την τέχνη ο Ντα Βίντσι σημειώνει ότι ο συντομότερος δρόμος είναι η φυσική πραγματικότητα. Αν ο άνθρωπος δεν είχε την όραση θα επικρατούσε το σκότος, που για το Νεοπλατωνισμό ισοδυναμούσε με το μη-ον και το κακό. Εξυμνεί ακόμη το φως και τα χρώματα, άρα τη χαρά της ζωής, όπως βιώνεται από το άτομο. Η ίδια λατρεία για το φως, ο ήλιος ως σύμβολο του Ενός και του Αγαθού υφίστανται και στο Νεοπλατωνισμό. Η όραση του Αγαθού υπάρχει για τον Πλωτίνο ακόμη και όταν κλείσει κανείς τα βλέφαρά του, ακόμη και τότε θεάται ένα εσωτερικό φως, την αληθινή νοητή ωραιότητα.[61] Η αντανάκλαση δεν είναι στειρότητα, δεν χάνεται στην άβυσσο, αλλά υποδηλώνει τον φωτισμό της ύλης, μέσω της τέχνης. Όμως η ωραιότητα του αισθητού κόσμου δεν θαυμάζεται πια ως «μίμημα»[62] του νοητού κάλλους, αλλά είναι αξιοθαύμαστη καθαυτή.

Όπως και στη Νεοπλατωνική θεωρία της οπτικής ο Ντα Βίντσι πρεσβεύει ότι οι εικόνες όλων των πραγμάτων διαδίδονται μέσω του αέρα, ο οποίος ταυτόχρονα είναι και εμπόδιο για αυτές.[63] Το θέμα είναι έχει ή όχι σώμα αυτή η εικόνα; Για τον Ντα Βίντσι αυτές οι εικόνες είναι ασώματες δυνάμεις και μέσω της φύσης της ατμόσφαιρας διαχέονται και μεταδίδονται. Η ατμόσφαιρα λειτουργεί σαν μαγνήτης έλκοντάς τες. Με την παρατήρησή του ότι οι εικόνες στην ατμόσφαιρα είναι όλες μέσα σε όλες, θυμίζει το «πάντα ἐν ἀλλήλοις» και το «διασώζειν τὴν διάκρισιν» του Πρόκλου, όσον αφορά τα στοιχεία του κόσμου.[64] Όμως τώρα πρόκειται για ένα φυσικό πείραμα, καθώς οι εικόνες αντανακλώνται σε πυραμιδική μορφή, παρουσιάζονται μέσω του σκοτεινού δωματίου από όπου μέσω μίας οπής περνάει το φως, και αναπαρίσταται η λειτουργία του οφθαλμού και η camera obscura.[65]

---

[58] Plato, *Phaedrus*. Trnsl. Harold North Fowler, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts-London 2005, 246d-e (σ. 473-472).

[59] Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris 1968, 373.

[60] *Notebooks*, 87.

[61] *Έννεάδες*, I.6.9.18.

[62] Στο ίδιο, III.8.7.7, V.8.4.41, II.9.8.21 και 16.46.

[63] *Notebooks,* 107-108.

[64] Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, E. Diehl (ed.), Hackett, Amsterdam 1965, 2.51.29-30. Πρβλ. Lucas Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science.* Edinburgh University Press, Edinburgh 1996, 236.

[65] *Notebooks*, 110. Πρβλ. Siegfried Zielinsky, *Deep time of the media: towards an archaeology o hearing and seeing by technical means*. The MIT Press, Cambridge - Massachusetts 2008, 88.

Ο Ντα Βίντσι αναφέρει τρία είδη προοπτικής της όρασης. Το πρώτο αφορά το σχέδιο, το δεύτερο το φως και τη σκιά, και το τρίτο είναι το ίδιο θέμα που απασχόλησε τον Πλωτίνο σε μία πραγματεία των *Έννεάδων* (II.2.8) με τίτλο «Πὼς τὰ πόρρω μικρὰ φαίνονται». Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή η εξασθένιση της όρασης που μεγαλώνει με την απόσταση οφείλεται στην παρεμβολή του αέρα. Ο Ντα Βίντσι την ονομάζει «προοπτική της εξαφάνισης». Η ζωγραφική ως μητέρα της προοπτικής είναι για τον Ντα Βίντσι μία επιστήμη των οπτικών ακτινών. Κάθε σωματική μορφή έχει μάζα, σχήμα, χρώμα. Η μάζα είναι αναγνωρίσιμη στην μεγαλύτερη απόσταση από την πηγή της από ότι το σχήμα ή το χρώμα, ενώ το χρώμα διακρίνεται στη μεγαλύτερη απόσταση από ότι το σχήμα. Όμως αυτός ο νόμος δεν θεωρεί ότι εφαρμόζεται σε φωτεινά σώματα.

Ο Ντα Βίντσι αναλύει τον τρόπο ζωγραφικής επισημαίνοντας στοιχειώδη χαρακτηριστικά της όπως η επιφάνεια, το σημείο, η γραμμή, η προοπτική, η τμήσεις και οι επαφές, προσπαθώντας να εφαρμόσει τη Γεωμετρία και να ορίσει τον τρόπο παραγωγής ενός ζωγραφικού πίνακα. Η τέχνη του ήταν επιστημονική. Από αυτήν την άποψη κληροδότησε στους μεταγενέστερους ό,τι ανακάλυψε, κυρίους νόμους της φυσικής που όμως συνδύαζε με την τέχνη. Η καλή τέχνη θεωρεί ότι χαρακτηρίζεται από ποιότητα, ενώ η επιστήμη όπως η γεωμετρία και τα μαθηματικά, αφορούν πάνω στον πίνακα της ζωγραφικής μόνο την ποσότητα των αντικειμένων: η ωραιότητα είναι ίδιον της τέχνης και της φύσης, το στολίδι του κόσμου.[66]

Ο Ντα Βίντσι αναφέρεται με φυσικούς όρους στο φως, χωρίς να υπονοεί κάποια μεταφυσική του φωτός. Παρά όλα αυτά, ήταν αυτή η δεύτερη που οδήγησε την Αναγεννησιακή φυσική, μέσω της παρατήρησης, στην ανάπτυξη του κλάδου της οπτικής. Το κάλλος της τέχνης ανάγεται σε φυσικούς και όχι μεταφυσικούς νόμους. Πρόκειται για μία μετάβαση και εξέλιξη που σηματοδοτείται από την ανάγκη του ανθρώπου να απολαύσει τις γήινες χαρές της ζωής στις οποίες εντάσσει και τις αισθητικές απολαύσεις. Η προοπτική στη ζωγραφική και τη φύση ανάγεται στα μαθηματικά και τη φυσική. Ακόμη και η Μεσαιωνική και Βυζαντινή ζωγραφική, εγκαταλείπονται στη Δύση. Η τέχνη ουσιαστικά επανιδρύει τους κανόνες της ομορφιάς. Η φύση-τέχνη-επιστήμη είναι ένα τρίπτυχο με τον ένα πεδίο να εισδύει στο άλλο. Φυσικά η θρησκευτική αναφορά υπάρχει πιο πολύ ως απαραίτητη εκδήλωση ευσέβειας. Έτσι ο Ντα Βίντσι αναγνωρίζει την ύπαρξη του Θεού ως φως σε όλα τα πράγματα.

Ακόμη και η σκιά, ωστόσο, αποτελεί μία αναγκαιότητα τόσο στη ζωγραφική όσο και στη φύση. Η παραδοχή αυτή άραγε μπορεί να συνδυαστεί με την αναγκαιότητα που για το Νεοπλατωνισμό έχει το σκότος της ύλης και του κακού; Η σκιά θεωρεί ότι συμμετέχει στη φύση της παγκόσμιας ύλης. Σημειώνει ότι «όλη η ύλη της σκιάς κινείται δυναμικά στην αρχή και αδυνατεί προς το τέλος».[67] Δεν είναι από μικρή στην αρχή που αυξάνεται σε μεγάλο μέγεθος, σαν μια μεγάλη βελανιδιά που μεγαλώνει από μικρό βελανίδι. Αλλά αντίθετα, είναι όπως η βελανιδιά που είναι το πιο ισχυρή στην αρχή, όταν βλασταίνει από τη γη. Το σκότος είναι λοιπόν ο μεγαλύτερος βαθμός της σκιάς και το φωτός είναι ο μικρότερος. Ως εκ τούτου, ο ζωγράφος, πρέπει να ζωγραφίζει σκουρότερα κοντά στο αντικείμενο που ρίχνει τη σκιά του, και πιο αμυδρά την άκρη του εντός του φωτός, σαν να μην φαίνεται ότι έχει τέλος. Άραγε η σκιά και το σκότος έχουν τέλος;[68]

[66] *Notebooks*, 122.

[67] Στο ίδιο, 124.

[68] Η Νεοπλατωνική άποψη είναι ότι η αισθητή ύλη ταυτίζεται με την απειρία, όπου η αλυσίδα των αντανακλάσεων δεν έχει πέρας (*Έννεάδες*, I.4.10, III.6.7.25, III.6.7.26-7).

Η σύγκριση με το Νεοπλατωνισμό στο σημείο αυτό είναι ενδιαφέρουσα, εφόσον η σκιά για τον Ντα Βίντσι μπορεί να γίνει ατελείωτα σκοτεινή, έχοντας «ατελείωτους βαθμούς απουσίας σκότους». Η διατύπωση έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς ο Ντα Βίντσι δεν αναφέρει ατελείωτους βαθμούς απουσίας φωτός, αλλά «απουσίας σκότους». Συνεπώς, αν και απηχεί τη Νεοπλατωνική και Μεσαιωνική αντίληψη περί του μη-όντος και του κακού ως στέρηση της αγαθότητας του Θεού, καθώς αυτή είναι η μόνη πραγματικότητα δίχως πέρατα που συμβολίζει το φως, αυτό το τελευταίο μελετάται καθαυτό ως πραγματικότητα από την οποία εξάγονται χρήσιμοι κανόνες για το πεδίο της αισθητικής.

Συμπεράσματα

Από τα ανωτέρω προκύπτουν κάποια συμπεράσματα ως προς τη σχέση του Νεοπλατωνισμού και τα *Σημειωματάρια* του Ντα Βίντσι. Μία μελέτη του θέματος στο σύνολο του έργου του θα απαιτούσε εκτεταμένη σύγκριση λόγω των πολυσχιδών ενδιαφερόντων του πανεπιστήμονα της Αναγέννησης. Ο διαχωρισμός των συμπερασμάτων γίνεται για μεθοδολογικούς λόγους, ενώ σίγουρα θα μπορούσαν να επισημανθούν και άλλα σημεία που καθιστούν εμφανή τη μετάβαση από το Νεοπλατωνικό στο φυσιοκρατικό μοντέλο σκέψης.

1) Το Νεοπλατωνικό μοντέλο ως προς την κάθετη διάταξη των υποστάσεων αντιστοιχεί μόνο στη γνωσιολογία του Ντα Βίντσι, ενώ εγκαταλείπεται η κοσμολογική διάστασή του. Η επιρροή του Αριστοτελισμού διαφαίνεται κυρίως από την αποδοχή του πρώτου κινούντος νοούμενου με φυσιοκρατικούς όρους. Η κίνηση και η δύναμη, εντάσσονται σχεδόν αποκλειστικά στον αισθητό κόσμο και δεν συνδέονται με την παρέμβαση του θείου. Η Νεοπλατωνική αρχή της εξασθένησης κατά την απομάκρυνση από την πηγή της δύναμης αφορά τον τρόπο σύλληψης της φύσης ως σχέσεων δύναμης και στερείται μεταφυσικής σημασίας. Η ερμηνεία του αισθητού κόσμου, αν και θεωρείται ότι έχει ορισμένα απροσδιόριστα χαρακτηριστικά, στηρίζεται στο γεγονός της αυτάρκειάς του.

2) Θεωρώντας το νερό ως κινητήρια δύναμη της φύσης υποστηρίζει ότι πίσω από την αστάθεια με την οποία συνδέεται υπάρχει μία κρυφή αρμονία και αναγκαιοκρατία. Η άποψη αυτή κυριολεκτεί και δεν αναφέρεται στην εικόνα του νερού που χρησιμοποιείται μόνο συμβολικά από το Νεοπλατωνισμό για την πηγή του Όλου. Επίσης, η αναγκαιοκρατία πίσω από τα φυσικά φαινόμενα, αν και υπάρχει εξίσου για το Νεοπλατωνισμό δεν ερμηνεύεται μεταφυσικά.

3) Η Νεοπλατωνική θεωρία της αναλογίας και της ομοιότητας που γνώρισε ευρεία αποδοχή κατά την Αναγέννηση είναι παρούσα στο έργο του, αλλά τώρα δεν αφορά την αντιστοιχία του γήινου προς το υπερφυσικό αλλά προς το υλικό Σύμπαν. Η κύρια μορφή που αποδέχεται είναι η θεώρηση του κόσμου ως *μακράνθρωπου* και του ανθρώπου ως μικρόκοσμου.

4) Η εμμονή του Ντα Βίντσι με την ιδέα της πτήσης, αν και προέρχεται από τη Νεοπλατωνική πτήση της συνείδησης προς το Εν όπως εμφανίστηκε στις *Έννεάδες*, τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*, τα *Ἑρμητικὰ Κείμενα* και το Χριστιανισμό, μελετάται πρακτικά με σκοπό όχι να βιωθεί νοητά της αλλά να υλοποιηθεί χάρις σε μηχανικά μέσα.

5) Η θεωρία της οπτικής του δεν οδηγείται σε μία Νεοπλατωνική μεταφυσική του φωτός, αν και εμπνέεται από αυτήν. Ο Ντα Βίντσι αναγνωρίζει την ύπαρξη του Θεού ως φως σε όλα τα όντα, αλλά δεν προχωρεί σε περαιτέρω μεταφυσικές και θεολογικές επισημάνσεις. Ακόμη και η μελέτη της σκιάς, αν και υποδηλώνει ότι δέχεται το σκότος ως στέρηση του φωτός, όπως και ο Νεοπλατωνισμός, που χρησιμοποιεί το σκότος ως

σύμβολο του μη-όντος και του κακού, αφορά την μεταφορά μίας παρατήρησης από τον κόσμο της φύσης στη ζωγραφική και όχι την οντολογία.

Θα λέγαμε ότι οι δομικές αντιστοιχίες ανάμεσα στις θέσεις του Ντα Βίντσι όπως διατυπώνονται στα *Σημειωματάρια* και το Νεοπλατωνισμό δεν προϋποθέτουν μεγάλη οικείωση με τα Νεοπλατωνικά κείμενα των Αρχαίων και των συγχρόνων του. Ωστόσο, αν και μπορεί να διαπιστωθεί η ομοιότητα της γνωσιολογίας του και ορισμένων άλλων σημείων της σκέψης του με το Νεοπλατωνισμό, έχει ήδη συντελεστεί η μετάβαση στην αντιμετώπιση της φύσης ως αντικείμενο μελέτης χωρίς καταφυγή σε μεταφυσικές αρχές, έτσι ώστε να εξαχθούν φυσικοί νόμοι. Αν υπάρχουν αντιστοιχίες του Νεοπλατωνισμού με τον τρόπο σκέψης του Ντα Βίντσι, οφείλονται στο ότι ο η αρχαία σοφία ήταν το κυρίαρχο «παράδειγμα» στην εποχή της Αναγέννησης, που όμως σταδιακά αντικαταστάθηκε και μεταλλάχτηκε με βάση τα νέα δεδομένα και τις εξελίξεις των φυσικών επιστημών.

Philotheos **13** (2013) 189-206

Predrag Čičovački
Philosophy Department, College Of The Holly Cross, Worcester, USA

Personality – Developing Nicolai Hartmann's View

Karl Jaspers maintains that, "The depth of philosophical thinking is disclosed by the way in which it mediates between the oppositions it sets up."[1] The central opposition in Nicolai Hartmann's philosophical opus is that between the realm of real being and the realm of values. He does not allow the chasm between them to become insurmountable – after all, values are also beings, just ideal rather than real. Nevertheless, the tension between the two realms persists. What contributes to it is that Hartmann never dedicates any work to the resolution of this tension. Hartmann, the most systematic of all twentieth-century philosophers, never shows in detail how a bridge between these realms is established. A glaring lack of such an account has certainly made it more difficult for his work to be properly appreciated.

A mosaic that would provide an overview of his entire philosophy is never put together by Hartmann himself. It is sufficiently clear, however, that the mediation between the two realms is only accomplished in human beings insofar as they are considered as persons. What we need to do now is complete this mosaic as much as possible, by borrowing its pieces from various places in his opus, most notably from *Ethics*, *Aesthetics*, *The Problem of Spiritual Being*, *Toward the Foundations of Ontology* and *New Ways of Ontology*.[2]

The nature of personality is a topic of great significance for us. Ours is the age of a disturbing moral and spiritual decline, when the sense of human personality and dignity are not clear to us at all, when we seem to be swinging from the wildest enthusiasm toward utter despair. If philosophy can help us understand what personality is and delineate for us the legitimate aspirations and unavoidable restraints of persons, philosophy could indeed play a major role in our orientation in reality.

Let us then reconstruct briefly how we got ourselves into this impasse, and then carefully consider what we can learn from Hartmann about the nature and value of personality. To do that, I will use some help of a famous historian, Will Durant. He describes philosophy as "an attempt to coordinate the real in the light of the ideal."[3]. This descrip-

[1] Jaspers, "Descartes and Philosophy," in *Three Essays: Leonardo, Descartes, Weber*, trans. R. Manheim (New York: Harcourt, Brace & World, 1964), 105.

[2] For Hartmann's description of his own philosophical opus, see "Systematische Philosophie in eigener Darstellung," in *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, ed. Schwarz Hermann (Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1931), vol. I, 454-71.

[3] Will Durant, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of Great Philosophers* (New York: Simon and Schuster, 2000), 3.

tion is interesting for Hartmann's point of view, and for several reasons. Firstly, it puts no direct emphasis either on knowledge or on morals, as is customary nowadays. Durant's characterization is also intriguing because it does not preclude an understanding of philosophy as love of wisdom: the wisdom of how to govern our lives in this troubled, disorienting age. Hartmann is always engaged in dialectical wrestling with the philosophical tradition, and this original meaning of philosophy may be of far more importance to him than it is for the vast majority of contemporary philosophers. Finally, Durant's relating of the ideal and the real is of significance for Hartmann because two major themes of his entire philosophical opus are those of being and values. Values are not derived from the real being, but belong to an independent realm which he calls "the ideal being."

For Hartmann, as for Durant, the real – especially our lives – needs to be coordinated in the light of the ideal.

I. The Realm of Real Being and the Realm of Values

The modern turn toward the subject made things easier only on the surface. This turn developed from Descartes and Locke's understanding of human beings in terms of the split between mental and material substances. This dubious ontology of substances was virtually rejected after Hume's skepticism and Kant's "transcendental turn." As it regularly happens when a well-entrenched view is repudiated, it becomes increasingly problematic in what positive terms to understand the nature of human personality. As Kant's "rational moral agent"? Hegel's "spirit"? Husser's "transcendental ego"? Heidegger's "*Dasein*"? Scheler's "person"?

Scheler offers an appropriate diagnosis of both the spirit of the age and the state of philosophy when he professes: "Man is more of a problem to himself at the present time than ever before in all recorded history."[4]

Hartmann is not impressed by the profusion of various anthropological and existentialist attempts to come to terms with this problem. Those arbitrary and disconnected approaches treat man as if he were some kind of uprooted and isolated being, with seemingly unlimited capacities to shape his own destiny and recreate the creation in his own image. In Hartmann's uncompromising judgment, such attempts are nothing but an expression of an "anthropocentric megalomania."[5]

Hartmann's own view is based on the following crucial insight: the position and role of man in the cosmos can only be securely delineated if approached through a careful analysis of the ontological and the axiological realms. He is aware that the difficulties we encounter in dealing with the mutual relationship of ontology and axiology are not negligible. If ontology is superior to axiology, then we do violence to the nature of

[4] Scheler, *Man's Place in Nature*, trans. Hans Meyerhoff (New York: Noonday Press, 1979), 4. For the philosophical climate in the 1920s, see Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

[5] See Hartmann, *Ethik*, ch. 17e [I, 243]. Hartmann's *Ethik* is translated as *Ethics*, by Stanton Coit (New York: Macmillan, 1932) in three volumes. Coit's translations was recently modified by A. M. Kinneging and republished by Transaction Publishers (New Brunswick, NJ: vol. I: *Moral Phenomena*, 2002; vol. II: *Moral Values*, 2003; vol. III. *Moral Freedom*, 2004). I will give references to the chapter and section of the German edition, and then in the brackets to the volume and page number of the English translation: in this particular case, ch. 17e [I, 243]. See also *Ethik*, ch. 21c [I, 288-9], Hartmann's review of the development of anthropology in "German Philosophy in the Last Ten Years," which he wrote as President of the German Philosophical Association; *MIND* 58:1949, 413-33; and Hartmann, *Teleologisches Denken* (Berlin: Walter de Gruyter, 1950), ch. 13c, 130-2.

values and virtually eliminate the possibility of freedom; in the ontologically determined world, man becomes a speck of dust, an ephemeral, negligible phenomenon. If, by contrast, axiology is dominant over ontology, the whole natural basis of the world and of humanity is ignored, and the problem of freedom seems equally unsolvable; in the teleologically determined world, all reality from the beginning to the end must conform to some pre-determined valuational principles and man's action is thus superfluous. What is more, the very existence of man is superfluous, for the values prevail and determine reality with or without man's consciousness of it.

Ontology and axiology cover two aspects of being that have different but complementary roles. Real being is what grounds everything there is, and thus must also play an important role in understanding the nature and position of man in the universe. Ideal being is what enables the possibility of meaning through the actualization of values in real being. Man stands at the crossroads of real and ideal being, he mediates between the two realms. His role and his destiny are framed through this mediating role, through this balancing of the firm ground below and the starry heavens above. Such a mediating position "gives neither ontological priority to axiology nor primacy to practical reason. All that it really justifies is an axiological primacy of the ideal sphere, in contrast to the ontological primacy of the real sphere."[6]

As a natural being, man is subject to ontological determinations. Such determinations, thorough that they are, nevertheless allow for a novelty at every higher strata. The categorial dependency of the higher on the lower strata does not preclude the possibility of new elements on a higher level. Thus, a conscious subject can become a spiritual being (or a person). This ontological insight is of crucial importance to Hartmann: although a person can never be reduced to a conscious subject, there can be no personality who is also not a conscious subject.

Surprisingly, this fundamental insight was forgotten or overlooked even by Scheler, who otherwise praises the results of Hartman's ontology. Carried on the wings of his extraordinary mind, Scheler violates this basic ontological insight not only when he argues that persons cannot be conceived as objects, that even more when he speaks of God as a person.

Hartman vehemently objects to any attempt to personify God. Even to make any definitive statements about God is already to claim to know what can never be an object of definitive thought; to speak of God in that way is to pretend to be familiar with what is most unknown and most impenetrable. It is no less problematic to speak of God as a person. As Kant does (in the Transcendental Dialectic of his *Critique of Pure Reason*), Hartmann maintains that we have no cognitive grounds either to affirm or to deny the possibility of God as a person. What we can know is that the postulation of God as a person (who at the same time is not a subject) violates the ontological laws: "Personality exists only on a basis of subjectivity, just as subjectivity exists only on a basis of organic life, and life only on a basis of the whole subordinate uniformity of nature."[7]

---

[6] Hartmann, *Ethik*, ch. 17e [I, 243]. See Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, chs. 4, 11; trans. Reinhard C. Kuhn as *New Ways of Ontology* and first published in English by Henry Regenery Company (Chicago, in 1953), and recently reissued by Transaction Publishers (New Brunswick, NJ, 2012). See also Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin: Walter de Gruyter, 1950), ch. 14f, 159-61.

[7] Hartmann, *Ethik*, ch. 24d [I, 326]. For further discussion of God and religion in relation to ethics, see Hartmann's outstanding closing chapter of *Ethik*, ch. 85 [III, 260-74].

Assuming that such an ontological determination holds, let us look at the nature of personality from the opposite direction. Let us see what novelty personality represents in comparison to a subject. Hartmann relates personality to the highest strata, that of spiritual being. Recall that according to his ontology not every spiritual being is a person: the so-called "objective spirit" and the "objectified spirit" are not persons. Only individual, living beings can be persons. Speaking in the context of moral values, Hartmann maintains that, of all real entities, only a moral subject can stand enraptured with the ideal world of values. He is also the only real entity that has the capacity to "communicate" such values to a reality that lacks them. Only the subject who can in that way bring together the ontological and the axiological realms is a person.

There is thus a double determination which alone allows a subject to become a person – an ontological determination from below and an axiological determination from above:

> A personal being is metaphysically possible only at a boundary line between ideal and real determination – that is, at the point of their reciprocal impact, their opposition and their union, only at the connecting point of the two worlds, the ontological and the axiological. The intermediate position between the two, the non-merging of either into the other, as well as participation in both, is the condition of personality.[8]

Hartmann insists that our usual intellectualistic and moralistic approaches misrepresent the position of personality between the two realms. The mere intellectual discernment of values is not sufficient. Without our acting on the proper insight and living in accordance with it, mere knowledge of values remains impotent. What is more, the very possibility of knowledge of values itself is impossible without a prior orientation which rests upon a more fundamental inner attitude which guides the comprehension and selection of values.

Nor are mere choosing and acting constitutive of personality. The expression "freedom of the will" is too narrow and does not reflect prior commitments and inner attitudes that lead to selections and actions. "Freedom of the will" scratches the surface of the moral life. It can play a constitutive role only in the ethics narrowly focused on the ought-to-do and the relationship of means and ends. Hartmann's distinction between ought-to-be and ought-to-do point toward more fundamental dispositions and capacities needed before we can come to the level of choosing and acting.

There are two related but different elements which constitute the personality: freedom in the more fundamental sense and the carrying of moral values. Instead of the freedom of the will, Hartmann prefers to talk about moral freedom: a personal entity is a free entity. The values do not coerce the person – even when they are comprehended, they impose a claim on a person which leaves him free to address them in accordance with his inner constitution, attitudes and intentions and the context in which he finds himself. Of decisive significance is that the value of intention (or moral freedom) is distinguished from the intended value (which he associates with the freedom of the will). Only the former makes the person a carrier of moral values.

Like Kant, Hartmann considers a person to be the citizen of two worlds. For him, they are not the phenomenal and the noumenal world. They are the realms of real and ideal being, which intertwine and influence each other through him. "The life of a per-

[8] Hartmann, *Ethik*, ch. 19g [I, 268].

son is a single unbroken chain of situations in which he must find his way."[9] This single unbroken chain is the inner pole of personality, the unity of person's manifold and changeable commitments. These commitments are tested and the person's character revealed through his activity, suffering, moral strength, freedom of the will, foresight and purposive efficiency. Behind all these various manifestations we find the inner core, the self-synthesis which is at the same time continuously self-transcending as well. How all of this is being done, we can neither fully comprehend nor rationally explain. We only know that, as a unity of commitments, personality gives expression to the virtually inexhaustible complexity of man's being.

II. Personality as a Value

One of Hartmann's central intentions with regard to personality is to establish its ontological rootedness in the life-circle. His ambition goes even further than that, for there is a double-bind on personality: not just the rootedness in the real world but also a fundamental orientation toward the realm of values. Personality is the mediator between the two worlds. Is personality itself also something that is valuable?

That depends on many factors, the central of which we will discuss a bit later. First we need to make some preparatory considerations.

According to Hartmann's careful delineation of the realms of real and ideal being, no real entity need by itself be valuable – being does not imply value. It is different when a real entity is an actualization of an ideal being. The reality of a (positive) value is itself a value. This is not the end of the story, however, because the non-reality of a value can also be valuable. It could be valuable insofar as it stimulates us to live in such a way that will bring us closer to the realization of that value. Let us clarify these views by turning once more to Kant.

Kant's consideration of personality falls within the framework of modern philosophy, yet it also has its peculiar characteristics. Following a broadly Christian tradition, Kant accepts the fundamental dualism in human nature and associates the seat of personality with the soul, not with the body. Following Descartes, the focus narrows down from the soul to the mind, and many modern philosophers base ethics on the philosophy of mind. In accordance with the modern preoccupation with the mind, Kant's understanding of personality can be grasped in connection with the transcendental unity of apperception, or the unity of all theoretical and/or practical activity. Perhaps most importantly of all, it can be understood in terms of moral autonomy.

We have already indicated in the previous section why such a naïve dualism of the body and the soul would not work, and also why freedom of the will (and thereby autonomy) needs a grounding in some deeper dispositions and capacities. Kant answers the second of these concerns in his late work, *Religion within the Limits of Reason Alone*. There he discusses the concept of personality in the context of his consideration of several predispositions. (The term "predisposition" [*Anlage*] is Kant's way of talking about basic human nature as it is prior to any actual exercise of freedom and autonomy.) The three original predispositions are those of animality, humanity and personality. For Kant

[9] Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, ch. 12b, 133. For further discussion, see ch. 14f, 159-61 of the same work, and *Ethik*, ch. 78c [III, 177-8].

these predispositions correspond to: (1) physical love that provides for the preservation of the species; (2) self-love that is both physical and rational, producing the inclination to "acquire worth in the opinion of others"; and (3) "the capacity for respect for the moral law," as sufficient incentive for the will.[10]

Kant does not have much admiration for animality: "Life as such … has no intrinsic value at all … it has value only as regards the use to which we put it, the ends to which we direct it."[11] Is it, then, humanity that deserves our respect? Or should such respect be reserved for personality only? This issue is not clearly resolved in Kant's philosophy. It is only clear that for Kant humanity is a precondition for personality, or the state of morality. Humanity in itself is not necessarily an actual moral state, but is at least required for its possibility. This possibility seems sufficient to assign to human beings what Kant considers as an absolute value: the value of dignity and autonomy.

If we believe Kant, from no value at all (in the case of sheer animality) our lives are transformed into something of absolute values (insofar as we are moral beings). In what exactly does this magical transformative value consist? In various contexts, Kant formulates his ideas regarding the value of human beings (as moral beings) in different ways. Most of them seem to converge to one critical point: respect for the moral law. In Lewis White Beck's formulation:

> Personality … is an Idea of reason, and personality is not given. We are persons, but no finite sensuous being is fully adequate to the Idea of personality. In human nature, considered empirically, we find at most only "a predisposition for personality," which is the capacity for respecting the moral law and making it sufficient incentive for the will.[12]

Kant interprets the view that personality is "an Idea of reason" in the following way. Morality conceives of the world that does not yet exist in nature and seeks to actualize it by acting in the given world according to the laws of the possible one. In Kant's words, "[the moral] law gives to the sensible world … the form of an intelligible world, i.e., the form of super-sensuous nature, without interfering with the mechanism of the former."[13]

Hartmann could accept this view, not in terms of two parallel worlds, but in terms of their integration in the actual human being, the integration that preserves both ontological and axiological determinations. Hartmann is not so satisfied with Kant's shift toward respect for the moral law. In Kant's words: "All respect for a person is properly only respect for the law … of which the person provides an example."[14] What Hartmann does not see is how such respect applies to any person. What is not clear is how we can show such respect for another person.

Kant's short answer is that the fundamental moral equality of all persons entails that they must all be treated in the same way. To Hartmann, this raises more questions than it provides answers: If respect is something other persons do not have to earn (simply because they are rational beings and moral agents), does that turn respect into a moral

---

[10] Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. Greene and H. H. Hudson (LaSalle, IN: Open Court, 1960), 22-3.

[11] Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor (The Hague: Nijhoff, 1974), §66.

[12] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960), 227.

[13] Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1956), 44.

[14] Kant, *Grounding of the Metaphysics of Morals*, trans. J. Ellington (Indianapolis, IN: Hackett, 1974), 14n.

obligation? Must other persons always be respected? Must all persons always be respected? Must all persons be treated with equal respect, or is there a difference in the degree of respect? Must each person, in order to be respected, be treated in the same way? How about individual differences between persons? Or their actual behavior? Or the circumstances under which act? Are they all irrelevant?

Hartmann pursues these questions more persistently than anyone else. He also comes up with some ingenious remarks worth mentioning here. While considering Kant's treatment of persons in terms of the first formulation of the categorical imperative, he points out that,

> There is evidently something here which in principle man as a personality cannot will. Rather he must at the same time will that over and above all universal applicability there should be in his conduct something of his own, which no other in his position ought to do or need do. If he neglects this, he is a mere numeral in the crowd and could be replaced by anyone else; his personal existence is futile and meaningless.[15]

In Hartmann's view, Kant's conception of moral equality levels out all individual differences and qualities. This conclusion would run contrary both to our intuitions and to Kant's own intentions. First, if morality were to consist in nothing but the carrying out of a few general moral precepts or laws, then personal uniqueness, which always attempts something beyond such general precepts, would be utterly immoral. Instead of a genuine moral community, we would end up having something like the world envisioned by Dostoevsky's "Grand Inquisitor." More than one totalitarian regime attempted to implement this vision in the twentieth century, with all too familiar results. Second, Hartmann believes that such a one-sided interpretation of the moral law would run contrary to Kant's vision of the categorical imperative. He does not believe that Kant intends to de-personalize and de-humanize the world; just the opposite. This is why Hartmann believes that Kant's law should say: "So act, that the maxim of your will could never become the principle of a universal legislation without a reminder." Alternatively, we can express it in this way: "Never act merely according to a system of universal values but always at the same time in accordance with the individual values of your own personal nature."[16]

There is clearly a conflict here. As Hartmann expresses it following Kant, there arises an antinomy which cannot be fully removed. Perhaps the most surprising aspect of this whole issue is that Hartmann does not believe that this antinomy creates any essential problem for Kant's account of persons and respect for the moral law. On the contrary, it complements Kant's account and makes it richer.

Here is how Hartmann comes to this conclusion. The real demand of Kant's categorical imperative is:

> I ought so to will, as under literally the same circumstances everyone else ought to will. But "literally the same circumstances" includes the peculiar nature of my individual ethos. The imperative, accordingly, when the complete structure of the case is born in mind, not only ex-

[15] Hartmann, *Ethik*, ch. 57h [II, 357]. Scheler raises a similar criticism: "There can be no respect for a norm or a moral law which is not based on respect for a person who posits it – and ultimately is founded on love for the person as a model"; *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. M. S. Frings and R. L. Funk (Evanston, IL. Northwestern University Press, 1973), 560.

[16] Hartmann, *Ethik*, ch. 57h [II, 357]. For further discussion, see a very important ch. 80 [III, 180-201] of *Ethik*.

> cludes the moral justification of a will exactly the same in others, but it positively demands also the unique factor in my own will, without prejudice to the classification which brings my will and that of others under a rude uniformity of the ought. The ought allows unlimited scope for an individually articulated will.[17]

Hartmann concludes from this that individuality could not and should not be excluded from moral considerations; nor could or should it be excluded from the proper understanding of what it means to be a person and how to show respect for other persons. The demands of the universal and of the personal will need not clash because they operate on different levels. Morality is not based on a narrow, one-dimensional order of moral values, to be discerned by our deliberate reflection. Hartmann has three objections against such a conception of morality. First, the bounds of our deliberate reflection are surprisingly narrow. As our perception of the external world depends on a variety of emotional and intuitive elements, so our sense of values depends not only on deliberate reflection but also – and more primarily – on the individual and for the most part unconscious feeling of values. Second, our conscious and unconscious sensing of values is never complete. At most, we can discern some fragments of the realms of values. Third, there is no definitive order or rank of values. We do not know how many of them there may exist, but we are aware of only two such orders: one according to which values can be ordered from the strongest to the weakest, and the other that ranks them from the highest to the lowest. The values promoted by general laws – the values of equality, justice and similar – belong to the strongest and lowest values. The values unique to the individuals are by contrast the highest and the weakest.

How these two orders of values are to be unified together in every concrete situation remains a puzzle. No recipe can provide a general once-and-for-all-solution for their unification. Hartmann frequently reminds us that "moral life is life in the midst of conflicts." In other words, moral life is "concentration upon them, a constructive solution of them through the commitment of the person; and all ignoring of it is a sin, an irrevocable injury to an ethical being – even to that of one's own personality."[18]

The value of personality is complex and two-sided. The two sides involve universality and individuality in a way that is peculiar for the nature of personality. On the one hand, the value of personality is *subjectively universal*: it is valid for every subject who grasps values – although not every subject does. On the other hand, the value of personality is *objectively individual*: like aesthetic values, it is always a value of one single individual. Again like aesthetic values, the value of personality is nevertheless a value that is objectively valid for anyone who grasps its unique meaning.

Hartmann has two more insights in connection with the nature of the value of personality. The more obvious of them is that the value of personality is independent of its actualization (or realization); like all other values, the value of personality has its ideal existence. The second and more important insight is that the value of personality is not attainable in the pursuit of itself, but only in the pursuit of other values. Why this is so, and how exactly the value of personality can be realized, is what we have to consider next.

---

[17] Hartmann, *Ethik*, ch. 57h [II, 359].

[18] Hartmann, *Ethik*, ch. 33d [II, 94].

III. Pseudo, Spurious and Genuine Personality

In discussing the nature and value of personality, Hartmann often follows the lead of Max Scheler. Let us then briefly familiarize ourselves with Scheler's conception in order to appreciate Hartmann's own contribution to the subject matter.

For Scheler, the person is a concrete unity of acts of different types and nature. The person is present is all such acts, but cannot be reduced to any of them. The key question is not *what* a person is but *who* a person is. And this second question can only be answered through value insights, that is, through an immediate and direct grasping of the person's acts and the overall life-style. Since an individual person is for Scheler never separable from his community and society, we can only know a person in the context of his larger cultural milieu. Scheler opposes liberal individualism, as inspired by Locke, according to which all inter-personal relations are regarded as contractual and artificial. They are the relations formed for the benefit of and in the interest of the so-called free and independent individuals. Private property is what separates: what is mine is not yours, and the other way around. Scheler holds that, while (modern) society is based on separation and distrust, a genuine human community is based on trust and mutual support. This is why, together with the rise of capitalism and the mechanization of nature, liberal individualism leads to the transformation of all forms of community to society. To counter such harmful tendencies of the modern world, Scheler puts emphasis on love on the one hand, and on the relevance of certain communal units, such nation, state, cultural circle, and, ultimately, humanity. On his view, the concept of personality is the culminating point that reminds us of how deep and central the triangular nexus of individuality, community, and morality is.

Scheler's entire ethical system is so centered on his conception of what it means to be a person that Hartmann calls it the ethics of "moral personalism." Despite his admiration for Scheler's numerous astute insights, he opposes his unjustified broadening of the concept of personality. Ascribing personality to "higher social units" is mistaken not only on ontological but also on axiological grounds. Individual inequality cuts deeper into the essence of a person than universal equality, defended by various "higher social units." What is even more important for Hartmann, no community is ever the carrier of full humanity. An individual is.

In making such comments, Hartmann must have been appalled by two related phenomena so clearly noticeable in the twentieth century: the dominance of social ethics, combined with the readiness of individuals to lose themselves in the mass of people. In Hartmann's life-time the state (and political institutions in general) assumed the role and authority over individuals and seduced people into various forms of intolerance and cruelty that in its range and scale of destruction outdid anything done in the previous history of the human race. In our time, at the beginning of the twenty-first century, it is financial institutions and big corporations that have usurped the role of personalities and the power to dictate their own inhumane conditions to the rest of the world.

Hartmann categorically rejects this pseudo-personalization of "higher social units" – as well as their abuses and irresponsibility. He is equally disgusted by the readiness with which the masses of people give up their individual personality and merge themselves in the form of one mass movement or another.

The massive loss of individuality, and the readiness with which it is done, prompted a number of intellectuals – Scheler included – to speaks about authentic personality

and offer various classifications of model persons. Following his own hierarchical order of values into the values of the holy, spiritual values, vital values, utility values and pleasure values, Scheler articulates in great length the corresponding types of persons: the saint, the genius, the hero, the leading spirit of civilization and the artist of enjoyment.

Hartmann is not interested in such typologies. Personality is not only different in every individual but ought to be different. Precisely through such differences in the ought-to-be does a person become unique and irreplaceable. "The specific direction of his nature actually exists only once, and only in him. In him the individual ethos entrenches itself upon the universal ethos."[19]

The types stand in the middle, between the individual and the universal. Hartmann advocates that the uniqueness of the valuational direction of every person gives him the right to pursue his own way, to go beyond the mere type. This pursuit is both beneficial and harmful. It is the former because it allows the person to develop a unique valuation direction, to pursue a complex of values specifically related to his own person, to his own character and predispositions. Such an orientation is also harmful because it can be pursued only in a limited range of values; every positive choice of values means at the same time an inevitable neglect of the whole range of values which have not been selected.

Hartmann also neglects the typology of persons because the majority of people have "little personality" – they differ from a type only slightly. And yet, "the strict sense of personality applies solely to the uniqueness and differentiation of that valuational complex which constitutes in a man's ethos the preferential trend of his inner disposition. Only through such a trend does a man really rise above the ought-to-be that applies to everyone."[20]

By a developed individual personality Hartmann does not refer to "heroes," either in Scheler's narrow sense of that word, or in a broader, generally accepted sense. Hero is usually only a more extreme expression of a general type of person. Nor does Hartmann believe that personality is to be found among famous persons. The essence and true significance of personality consist in inner greatness.

Personality increases or decreases in two aspects: the amount of individuality (ranging from the typical to the highly unique), and the degree of approximation of the actual person to his ideal ethos. We constantly look at "rich and famous" as the exemplary models of personalities because the first of these two aspects appears as more important to us than the second. We judge persons by the criteria imposed from the outside, by the criteria that measure certain persons (or personal traits) against others, whether average or exceptional in some ways. A person is not genuine, however, because he is better or more successful than others with regard to a certain arbitrarily and externally determined standard. He is genuine only in terms of his ability to approximate his ideal ethos. This does not exclude the first aspect (the amount of individuality), for Hartmann thinks that both of them are relevant for a genuine personality.

> Whoever is really a marked personality, carries his standards beyond all questions in himself; in following them he is loyal to himself. He shows very definite and unmistakable sympathies and antipathies, for which he can give no other account than that which is to be found in their existence and their felt necessity. He sees the world, in a light of his own, as no one else sees

[19] Hartmann, *Ethik*, ch. 57d [II, 349].

[20] Hartmann, *Ethik*, ch. 57f [II, 353-4].

it, in the light of his preferred values; and lives in accord with them. He is a world for himself, in the true sense of the word.[21]

Here we encounter another paradox, which further illuminates the difference between spurious and genuine personality. All of us need to develop our personality; all of us have to attempt to realize our ideal ethos to the greatest possible degree. Yet a self-conscious attempt to become a genuine personality almost certainly prevents us from developing a genuine personality. There can be no specific ought-to-do with regard to the development of personality. There should furthermore be little conscious effort to initiate such a development. "Personality … as a value is never by its very nature actualized in reflection upon itself, but in reflection upon other values."[22] Nor can there be any conscious imitation of another genuine personality. One who merely copies others is not a personality. He is a destroyer and falsifier of his own true personal ideal. He is not a man, but a human ape.

The paradox is that, while it is a definitive ideal to develop one's own personality and it is a sin if one does not, such a development can be neither deliberate nor based on imitation. There cannot be a rational formula for how one goes about developing one's own personality – the value of personality cannot be understood explicitly, because it is essentially irrational. One's personality can be developed only by following one's own feeling of value, one's own aprioristic insight. To prevent an overly Platonic interpretation of his view, Hartmann warns us not to forget that our a priori discernment of values and of our individual ideal never stands detached from our experience of the actual and can succeed only when connected with it. The actuality experienced is the occasion which incites the mind to the beholding of values and ideals.

Hartmann abruptly stops his discussion of the value of personality, in order to consider personal love, which we have already covered (see II.4). We can find the continuation of his thought on personality in the chapter on wisdom. That this is so is not accidental: wisdom is an art of living, and developing a genuine personality certainly requires an art of living. To continue this discussion, let us then turn to some of his thoughts on wisdom.

Throughout his opus, Hartmann criticizes the exaggerations of intellectualism and moralism. In the chapter on wisdom, he does so perhaps most elegantly, since wisdom is something that has been repeatedly obscured in one or both of these ways.

Against Aristotle's overly intellectualistic interpretation of wisdom as "dianoetic" virtue, Hartmann points out that wisdom has only a peripheral contact with the intellectual values of insight, truth and knowledge. Aristotle brings wisdom too close to contemplative self-indulgence and unpractical remoteness from the world. Quite the contrary, insists Hartmann, wisdom must be in complete accord with the world, for it is a sensing of everything that contains value.

Nor should wisdom be interpreted moralistically, for example as prudence. Taken by itself, prudence is nothing more but worldly shrewdness. By contrast, wisdom has to do with our fundamental moral commitment. Wisdom is a primal moral disposition, a commitment of a person to the richness of life in general – his own and the lives of others.

This conception is clearly far from anything we can read about wisdom in textbooks of philosophy. In fact, it has nothing in particular to do with philosophy in any narrow, tech-

[21] Hartmann, *Ethik*, ch. 57f [II, 354].
[22] Hartmann, *Ethik*, ch. 57i [II, 362].

nical sense of the word. It concerns our overall orientation toward life. Hartmann believes that his interpretation is not a deviation but a return to the original meaning of wisdom in the early Greek and Roman traditions. In Latin, σοφία is rendered as *sapientia*, which again should not be interpreted in any intellectualistic or moralistic way. *Sapientia* is "moral taste": a capacity "directed toward fullness of life" and "an affirming, evaluating, attitude toward whatever is of value."[23] Wisdom is nothing else but "ethical spirituality, the attitude of the ethos as the ultimate spiritual factor in humanity, dominating the whole life."[24]

To those who know Hartmann from his ontological works, this conception of wisdom may look surprising, even strange. Such an impression can be justified only by a limited acquaintance with his philosophy. Despite the occasional impressions to the contrary, Hartmann is not an analytic philosopher and he never aims to turn philosophy into an imitation of science. Nor is Hartmann a continental philosopher, especially not in terms of the existentialists' preoccupation with death. Hartmann is a philosopher preoccupied with life, with its richness and fullness of life, with its beauty and sublimity. He understands philosophy as the analysis of wonder, as the rational penetration into the miracle of existence, with all of its nuances and complexities. This, Hartmann thinks, is the authentic conception of philosophy that we find exemplified in the pre-Socratics and especially in the first true master of philosophy, Socrates. The Socratic ideal of examined life is what guides Hartmann in his overall philosophical endeavor, no less than in his attempt to understand the development of personality and the nature of wisdom.

According to Hartmann, Socratic self-knowledge is the first fruit of this spiritual attitude toward life that we call wisdom:

> It signifies knowledge exactly at that point where it is most difficult, where all our natural tendencies check objectivity of knowledge – knowledge of one's own ethical non-being, failure and shortcoming. The ethical import of this knowledge can be measured by the value of that which it brings with it, the right appreciation of the moral life which is demanded, the appreciation of what a man ought to be.[25]

In this sense, and in this sense alone, the Socratic connection between virtue and knowledge can be justified. This, however, should not lead toward an exaggerated identification of virtue with knowledge. No insight into the nature of the good is sufficient to make a person good, for any such insight must in a genuine personality be reinforced by volition, determination, active energy and self-mastery.

Wisdom lies in the same direction as goodness, but they do not coincide. Plato understands the Socratic wisdom in the right way when he points out toward the domination of values in their ideality (as Ideas). Wisdom and virtue are inseparably connected with the *beholding of Ideas*. They are connected in such a way that a person beholding these Ideas sees in their light everything that he encounters and endeavors in life.

> The wise man carries into all the relations of life the standards of value which he possesses in his spiritual "taste," he saturates his outlook upon life with them. This domination of values does not come to him by way of reflection, or through knowledge of commandments, but is an immediate, intuitive, emotionally toned domination, which from the centre of moral perception penetrates all unobserved and impulsive excitations, and is there already alive in them.[26]

---

[23] Hartmann, *Ethik*, ch. 45a [II, 239].
[24] Hartmann, *Ethik*, ch. 45a [II, 239].
[25] Hartmann, *Ethik*, ch. 45b [II, 240].
[26] Hartmann, *Ethik*, ch. 45b [II, 241].

How different is this from any typology of persons and our usual ideas of heroes and great men! How different is this from all intellectualistic and moralistic attempts to force upon us their conceptual schemes and moral precepts! Everything in Hartmann's description sounds simple and natural, just as it seems when we imagine the historical Socrates in his usual dialogical encounters. Wisdom is that core of personality, its unifying and valuational principle that colors everything a person observes and does. To become a genuine personality is to become wise in this original, Socratic sense. As Hartmann articulates it,

> For the wise man the intuitive grasping of the situation is in part determined by this wider perspective, by that of the Idea. The understanding of the significance of a situation depends upon the perspective in which it is seen. The larger the perspective, the deeper the insight into the situation. Ethical divination is the bestowal of meaning. For at bottom it is the living sense of value – but obscure, foreboding, not yet clear as to content. With a thousand tentacles the wise man reaches out beyond himself and his own limited understanding; he does not live in what he already knows of himself, but always a span beyond. This is the strict meaning of *sapientia*.[27]

This, we can add, is also the strict meaning of genuine personality.

IV. Fulfillment of Personality

We are now in a position to tie together some loose ends of Hartmann's philosophy. Those are the ends that he himself should have connected better, had he not been more preoccupied with the details rather than with a big picture. These loose ends come under the umbrella idea of the fulfillment of personality, and they include relating in a new way Hartmann's ideas of personality, personal love, radiant virtue, wisdom, the richness of experience and moral sublimity.

Hartmann's new ontology accounts for the embodiment of personality in the ontological world. In connection with his axiology, it also opens a door for understanding a unique richness and depth of human personality which emerges as a manifestation of its real, although limited, novelty and autonomy. Grounded in the strata of real being, and positioned at the spiritual level of that structure, a human person is the only being capable of the response to the world which brings about the realization of values and the bestowal of meaning.

Hartmann's ontologically and axiologically structured world is the cosmos of virtually inexhaustible complexity, richness and depth. The human person is the mediator between the two realms of being, an imperfect intermediary who in this process can be creative or not, autonomous or not. The human personality is also more than just a mediator. Personality is a value or, to express it differently, a task. As a value, personality is not something given but has to be realized and fulfilled. Hartmann has no "democratic" illusion that eventually every human being develops his personality. He argues, nevertheless, that the longing for personal fulfillment is one of man's most intense impulses. He adds that "the mystery of love is that it satisfies this deepest and least understood craving."[28]

Hartmann has in mind personal love, which he puts on the highest pedestal. Personal love is a value complementary to personality, the value which Hartmann describes

[27] Hartmann, *Ethik*, ch. 45b [II, 241].
[28] Hartmann, *Ethik*, ch. 58a [II, 369].

in almost poetic terms. He speaks of it as the divination of the Ideal of a particular individual. Hartmann ties the penetrating glance and intuitive knowledge of love with seeing "the perfect in the imperfect" and "the infinite in the finite."

> What takes place here is simply marvelous. The intuitive glance forces its way, as it were, through the actual personality, it breaks through the boundaries of the empirical man and beholds something different, which in the man himself is only intimated. To the intuitive glance the personality is transparent. But what shines through it is its ideal essence, its true ethos, the value which is its inner destiny, its intelligible character.[29]

Another way to think about the fulfillment of personality through love is to point out that in our nature there is a need to be loved. This is a genuine need, perhaps our deepest need, especially when understood in connection to the need to give love, to bestow love, to help another human being fulfill its own most primordial longing.

Is (personal) love then "all you need"?

Hartmann's text sometimes seems to suggest such a conclusion, but we should be cautious. In numerous places in his writings, Hartmann warns of the danger of one-sidedness and a need for synthesis and complementarity. Values are no exception to this rule. In one typical passage Hartmann reproaches Nietzsche's one-sided criticism of Christianity's brotherly love.

He rightly saw that love of the far distant is the higher moral value. Yet he was at the same time wrong; for brotherly love is the "stronger" value. The mistake of Christianity is the belief that the fulfillment of the moral life depends upon brotherly love alone. Nietzsche's mistake is to suppose that love of the far distant is possible without a basis in brotherly love, that its aims are in themselves sufficient. Only in their synthesis is to be found the reciprocal content of both ideals. But to discern the synthesis is a task of far greater magnitude than to attach oneself to the one side and despise the other.[30]

When emphasizing the relevance of personal love, Hartmann sometimes sounds as one-sided as Christianity and Nietzsche do. To his credit, his text allows a possibility of a different reading. For example, in last sentence of the chapter on personal love, he writes: "Thus personal love, *like radiant virtue*, gives an ultimate meaning to life; it is already fulfillment in germ, an uttermost value of selfhood, a bestowal of import upon human existence – useless, like every genuine self-subsistent value, but a splendor shed upon our path."[31]

Radiant virtue now enters the picture at the same level with personal love. It is a bestowing virtue, a giving form of love, sometimes described in similar terms as personal love. Hartmann maintains, for instance, that "radiant virtue is a power of the ethos, it instills the Ideal into the race." As in the case of personal love, "here the real anticipates the Ideal, a living proof that the Ideal is possible in the world of actuality."[32]

A big part of our trouble with radiant virtue is its name. We do not see immediately how it connects with love, nor does Hartmann give us sufficient indications that it is closely related to wisdom. Yet radiant virtue is a form of love – love directed from inside out, but not to any one human being in particular. Like the sun, the person of radi-

[29] Hartmann, *Ethik*, ch. 57k [II, 366].
[30] Hartmann, *Ethik*, ch. 63i [II, 463].
[31] Hartmann, *Ethik*, ch. 58f [II, 381]; italics added.
[32] Hartmann, *Ethik*, ch. 56d [II, 339-40].

ant virtue shines with love and the appreciation of life, with the light that spreads to others and enriches their lives.

It is certainly worthy of attention that in the chapters on radiant virtue and wisdom Hartmann refers to Socrates as the exemplification of these virtues. In both cases the carrier of virtue is described as "the born friend," "the spiritual helper," "the moral leader" and "the educator." And what he educates others about is that "the highest value of life is inevitably a spending of life."[33]

When speaking of wisdom, Hartmann points to an underlying "intelligent optimism" of a wise man and the attitude of appreciation in "the presence of inexhaustible riches" in life. Like radiant virtue and like personal love, wisdom is by no means exhausted in right action. Its essence is the right disposition, the right attitude: "Calmness and clearness of vision, a loving recognition of the individuality and intrinsic merit of others, are the extreme opposite of the hunt for happiness, and therefore of any sort of eudemonism proper."[34] In the case of a wise man we sense the tendency to be independent of external goods and a grasp of reality guided by the sense of its values. We also sense pure joy in everything that is worthy of joy, together with a deep sentiment of gratitude and a profound sense of reverential wonder at the richness of life.

What Hartmann talks about in the cases of radiant virtue and wisdom is love of the world. Perhaps the reason he avoids this expression is that it plays a prominent role in Scheler's philosophy, and that Scheler interprets it in a way not intended by Hartmann. Scheler laments that in our Western civilization hatred of the world is more prevalent than our love of it. Christianity considers this world as "the valley of tears" and this "life of sorrow" as only a preparation for the true life, the life after death. Modern technical civilization intensifies this contempt for the world by treating it as mere material for the satisfaction of human needs. Bereaved of any spirit and immanent form, the world needs to be transformed in terms of practical human purposes. As opposed to such contempt, Scheler points to two dominant forms of love of the world:

> One that *flows from a divine person* by way of a detour, as it were, through the origin of the world. It flows in and with the divine person. For the other kind of love of world the world is an *immediate* object of contemplation in frenzy, and of an ecstatic enthusiasm to the degree that every thing, and every form of existence, drowns, during such ecstatic states, in the tides of being and life. In earlier times it was Bruno and Spinoza, and recently it was Walt Whitman and Verhaeren who formulated and thought this second kind of love of the world.[35]

Scheler prefers the first form of love of the world, especially in the way in which we find it in Francis of Assisi. "Only when the love of the world is seen through God and His image of the world, through God's ideas and values, can there be a motivation to raise and idealize the world in the direction of divine ideas and values as this happens in both culture and civilization proper."[36]

Hartmann disagrees with this view because of its unjustifiable theological presuppositions. Yet his rejection does not lead him to the other kind of love of the world, which

---

[33] Hartmann, *Ethik*, ch. 56c [II, 337].

[34] Hartmann, *Ethik*, ch. 45c [II, 242-3].

[35] Scheler, *Person and Self-Value*, trans. M. S. Frings (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 188-9.

[36] Scheler, *Person and Self-Value*, 189.

Scheler describes in terms of a continuous frenzy. It is precisely not any form of frenzy but "calmness and clearness of vision" that Hartmann associates with the love of the world. If there are historical predecessors for his conception, they would be Lao-tse and Chuang-tse, who Hartmann unfortunately never mentions.

What concerns Hartmann is that Scheler conditions our love of the world on God's love and a need to escape from the world in order to appreciate it. While describing the process of becoming human, Scheler writes:

> At the moment when the actual spiritual being and its ideal contents constituted themselves through the act of saying "No" to the concrete reality in the environment, when an attitude of world-openness originated and a never-ceasing urge to penetrate without limits into the revealed sphere of the world and to stop at nothing in the world of facts, when man, becoming himself, broke with the methods of all preceding life to adjust or to be adjusted to the environment and embarked upon the opposite direction of adapting the revealed world to himself and his own life of organic stability, when man separated himself from nature and transformed it into an object subject to domination and to the control of symbolic manipulation – at this moment man was also driven to anchor his own central being in something beyond the world. He who had placed himself so boldly above this world could no longer regard himself merely as a "member" or "part" of this world.[37]

Man's escape from the world, his flight toward God, in order to fulfill his own personality is precisely what Hartmann objects to in Scheler. Such an escape takes neither the reality of the world nor the vocation of man seriously. This misstep – of trying to find our position outside of cosmos in order to establish our position within it – is the source of Scheler's earlier mentioned mistakes of regarding the person as a subject only, and of thinking of God as a person. "The world is not a correlate of anything," says Hartmann, and he could have added: "Nor is the man."[38] Scheler's "personalism" becomes yet another "—ism," in a bad sense of that word.

Hartmann is no less critical of the existentialist way of pursuing authenticity. Our everyday life does indeed obstruct our genuine potentials by forcing us to play the roles that our surroundings expect from us. But is it really the case that our experience of anxiety lifts us up to the level of genuineness? Is it really with the experience of fear and the relationship to death that the meaning of being manifests itself? In Hartmann's view, fear and anxiety are the worst possible guides toward authenticity. He who is filled with such fear and anxiety is incapable of a realistic view of life; he is incapable of adapting to the world as it is.[39]

Instead of extremism, Hartmann recommends modesty; instead of anxiety and fear of death, trust and love of the world. Returning once more to Socrates, who for Hartmann is an exemplar of an authentic personality, he speaks of faith and trust as requiring moral courage and strength: "Blind faith, blind trust, is the supreme endurance-test of mor-

---

[37] Scheler, *Man's Place in Nature*, 90.

[38] Harmann, *Ethik*, ch. 24e [I, 329]. See also ch. 85 [III, 260-74, especially 263].

[39] Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, forth ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 1965), ch. 30d, 182. In his review of the eleven hundred pages long book, *Von Der Wahrheit*, by Karl Jaspers, Hartmann makes an important remark: "In addition to these [issues dealing with the nature of truth] he [Jaspers] considers love. When the short but detailed discussion of love here is compared with Heidegger's analysis of anxiety, it is a great relief to find that the characteristic power of man does not rest only in unhappiness and despair, but that it acquires its real meaning in the positive form of elevated thought and self transcendence"; "German Philosophy in the Last Ten Years," 426-7.

al strength, the true criterion of genuineness in all the deeper dispositional relations of man with man." The ability to entrust one's own interest to another person is a precious gift, and "this gift is comparable to that of love and, as a value, can even transcend it."[40]

Hartmann recommends the attitudes of faith and trust as the foundation not only of our moral life, but also of our broader search for the meaning of life. Faith and trust give us a feeling of a solid earth under our feet, on which we can build a sense of solidarity and optimism with which we can confront the complexity of life. Not an escape from reality, not a despair of the finitude, but precisely our return to the world is what is needed. Our problem is not our finitude but our blindness for values; not the forgetfulness of an abstract being but the forgetfulness of the concrete, real world, of its individuality, transiency and imperfection.

When Hartmann speaks of personal love, he emphasizes that it can rightly be directed toward a morally imperfect person. It can be done without being oblivious to all the factual imperfections, when our gaze is directed toward his ideal self. He refers to this as an "ethical divination," because genuine love foresees and divines the possibility of an actualization of the ideal self in the real world. By such an anticipation and active encouragement, personal love helps the beloved person to grow and strive toward his ideal selfhood.

Hartmann envisages a possibility of something analogous to that in our relationship to the real world. In his memorable words,

> In life there is always something to which a man can look up. The upward gaze is not a result, but a cause. It does not arise out of comparison, but itself selects the points of comparison. In the ethos of the upward gaze all reverence and awe have their basis, as everyone who is morally unspoiled proves by his reverence and awe for real worth and merit, for antiquity or for persons in positions of higher responsibility.[41]

What Hartmann discusses here has nothing to do with intellectualism and moralism. And although he does not explicitly talk about the love of the world either, this detour should enable us to capture this idea in terms closer to his own philosophy. He understands love in a generic way, in the sense close to Kant's conception of good will. Kant's good will consists in an uncalculated benevolence directed toward the well-being of others. Hartmann applies this concept of good will more consistently than Kant. He stays with the values of intention as defining of moral values and never switches from good will to the concept of duty (as Kant does). It is especially easy to relate Hartmann's conception of brotherly love and the love of the remote with this concept of the good will. The conceptions of personal love and radiant virtue, for which Kant has no room in his ethics, pose a greater challenge.

Following Dietrich von Hilderbrand, we can divide various human motivations into *intentio benevolentiae* and *intentio unionis*: the benevolent intentions and the intentions striving toward unity. These two kinds of intentions do not exclude each other, but they are separable. In some forms of love: self-love, brotherly love, love among friends, love of strangers and love between parent and child, the *intentio benevolentiae* is clearly of central significance. (Such benevolence may be directed toward the self-perfecting, or toward the service of others, but, although moving in the opposite directions, these two

[40] Quoted from Hartmann, *Ethik*, ch. 52b [II, 293] and ch. 52a [II, 292].

[41] Hartmann, *Ethik*, ch. 53a [II, 299].

can be complementary.) For some other forms of love – personal love, love of the world and love of God – the *intentio unionis* appears to be of more direct importance.

Hartmann is not primarily interested in the *intentio unionis*, just as he is not preoccupied with the *intentio obliqua*. In his aesthetics, even more than in his ethical writings, he emphasizes our striving toward the highest and the greatest as the primordial urge of human beings. This resonates closely with his descriptions of personal love and the combination of radiant virtue and wisdom, which I here treat as Hartmann's version of the love of the world. In his *Aesthetics*, Hartmann uses an expression that points us in a new direction: "morally sublime."[42]

In its original meaning, the word "sublime" refers to something great or superior. When we experience something as sublime, we feel overwhelmed by the greatness or superiority of what we observe. The purest forms of the sublime can be recognized in the realms of religion and myth, but also in the realms of nature and art. We do not have a specific physical sense for the observations of the sublime. The sublime is something grasped by the entire soul. We even need to establish a certain distance from the sensually given to experience something as sublime. Moreover, we need a distance from our ego: the less this type of experience is about myself, the more easily I can experience the sublime.

In the case of moral sublimity, we encounter something that transcends the categories of moral goodness and strives toward the highest and greatest. Both personal love and love of the world fall into these categories. Personal love unites the innermost depth of one human being with the innermost depth of another. It is a complete giving of oneself to a relationship with another person: one soul surrenders to another and unites with it. Personal love is an uncalculated giving of oneself without losing oneself in this relationship.

Love of the world means a refusal to control, manipulate, or exploit. It is a refusal to focus only on usefulness and the values of practical significance. Love of the world is based on wonder and trust. It means the affirmation of all reality, a surrender which leads to a sense of unity with the world as a whole, to peace of mind and serenity.

We all crave the experience of personal love – of loving and being loved in that way – but such experience is not always possible. Its presence (or absence) does not depend on our wishes, attitudes, or feelings alone. Love of the world, by contrast, seems closer to something that is in our power, to something that the personality is capable of nourishing. Understood in this sense, serenity within and peace with the rest of the world may be the ultimate form of love and the final wisdom of life. They may be the highest accomplishments of which human beings are capable, the most profound fulfillment of the value of personality.

As Hartmann formulates it, "The whole art of loving consists in retaining this high point of vision as a perspective and remaining under its spell. A life of love is a life spent in the knowledge of what is best worth knowing, a life of participation in the highest that is in man."[43]

Now we understand how our lives – and real being in general – can be coordinated in the light of the ideal.

---

[42] See, for example, *Ästhetik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1966), ch. 30ab, 363-8.

[43] Hartmann, *Ethik*, ch. 58f [II, 381].

Philotheos **13** (2013) 207-218

Christoph Jamme
Lüneburg

Die „Krise der Repräsentation" in der aktuellen Philosophie der Malerei

Das Verhältnis Philosophie/Dichtung war ein Thema seit der Antike, nicht aber das Verhältnis von Philosophie und Malerei. Das hat historische Gründe. Von der Dichtung war Philosophie stärker angezogen und herausgefordert, da beide, Dichtung und Philosophie, das gleiche Medium benutzten: die Sprache, und da die Dichtung partiell enthielt, was die philosophische Wissenschaft zu ihrer Hauptaufgabe gemacht hat: Wissen und Reflexion. Ein sozialer Grund kommt hinzu: die anderen Künste wie Malerei und Architektur galten in der Antike als Handwerk und nicht als freie Kunst und schienen daher kaum der theoretischen Anstrengung würdig. Erst das 18. Jahrhundert bildete, nachdem die anderen Künste in der Renaissance der Literatur gleichrangig geworden waren, den Singularbegriff „Kunst" und entwickelte eine *Ästhetik* als Theorie der Kunst schlechthin. Jetzt geriet auch die Malerei ins Blickfeld der Philosophie. Spielte allerdings bei Kant aufgrund der Reduktion der ästhetischen Erfahrung auf die Urteilskraft des Geschmacks diese für seine Ästhetik keine Rolle, so sah im Gegensatz zu ihm Hegel bereits die Befreiung der Malerei aus den gegenständlichen Formen zu den bildnerischen Mitteln voraus. Hegel charakterisierte die Malerei als die erste der romantischen Künste vor Musik und Poesie, d. h. er sah die Malerei als eine *christliche* Kunst an. Für ihn war der Inhalt der Kunst das Göttliche, und ihr höchster Inhalt ist Christus. Schelling hat dann in seiner *Philosophie der Kunst* die wichtigste zeitgenössische Theorie der Malerei vorgetragen (1802/03, 1805/06). Er behandelte die Malerei zwischen Musik und Plastik unter dem Titel „Construction der *besonderen* Kunstformen". Seine Auffassung der Malerei und Plastik war geprägt vom Besuch der Dresdener Gemäldegalerie (im Sommer 1798) und von den Vorlesungen August-Wilhelm Schlegels. Urbild der Kunst ist die Mythologie als immer vollendete Ineinsbildung des Idealen und des Realen, deshalb ist Schelling Klassizist.[1]

Das in diesen Jahren erstmals intensiv geführte Gespräch der Philosophie mit der Malerei bricht dann aber nach der Romantik ab und wird erst im 20. Jahrhundert wieder aufgenommen. Das Datum dieser Wiederaufnahme lässt sich verhältnismäßig genau bestimmen, nämlich mit dem 1944 publizierten Aufsatz von Merleau-Ponty *Le doute de Cézanne,* also noch vor Heideggers in den *Holzwegen* 1950 veröffentlichtem Kunstwerk-Aufsatz mit seiner van Gogh-Analyse. Vor Merleau-Ponty gab es nur Simmel mit seinem Rembrandt-Buch (1916), der aber ein Außenseiter blieb. Natürlich fiel diese erneute Beschäftigung der Philosophie mit bildender Kunst nicht vom Himmel,

[1] Vgl. Schellings Akademierede von 1807 *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur.*

sondern war vorbereitet durch die Änderung der philosophischen Auseinandersetzung mit Kunst überhaupt, die um 1880 eingesetzt hatte. Bis dahin hatte die philosophische Ästhetik den „sinnenhaften Zugang" zur Kunst weitgehend unmöglich gemacht.[2] Die mit Konrad Fiedler einsetzende Infragestellung der Ästhetik begründete einen neuen Ansatz der Kunstbeurteilung als Wirklichkeitserkenntnis. Eine neue Sicht brach sich bahn: *Kunstimmanente* Kriterien lösten jetzt die auf die Tradition der Ästhetik begründete Kunstanschauung ab. Bildnerische Apperzeption und die Produktion des Werkes wurden nunmehr zentral. Zum Zeichen der Wende wurde Nietzsche. Obgleich von ihm nur verstreute Äußerungen über Malerei überliefert sind, betrifft sein gegen die Bewusstseinsphilosophie, gegen den Rationalismus gerichtetes Denken, seine ästhetische Rechtfertigung des Daseins als einzig mögliche Alternative unmittelbar die Künste.

Es sollte allerdings noch mehrere Jahrzehnte dauern, bis der durch Fiedler gegebene Anstoß auch innerhalb der Philosophie zu wirken beginnen konnte. Lange blieb das Sichtbare der Philosophie suspekt. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ließ sich die Philosophie mehr und mehr auf die direkte Auseinandersetzung mit dem künstlerischen Produkt ein. Damit verschob sich auch der Status der Kunstphilosophie, die sich mindestens in ihrer phänomenologischen Variante als Schule des Sehens zu verstehen begann.

Ich will an einigen Beispielen des 20. Jahrhunderts prüfen, wie die Philosophie auf diese künstlerische Herausforderung reagiert hat. Dabei beschränke ich mich auf die Tradition der Phänomenologie, von der man erwarten darf, dass sie mit ihrer Privilegierung des Sehens zur Kunst ein angemesseneres Verhältnis als andere Theorien haben sollte. Dabei sollen die einschlägigen philosophischen Texte interpretiert, auf die kunstwissenschaftliche bzw. -geschichtliche Forschung bezogen sowie gefragt werden, ob und ggf. was denn die Philosophie Neues zum Wesen der Malerei hat beitragen können. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach der Repräsentation: Welcher Art ist die Darstellung, die Bilder exemplifizieren? Die traditionelle Bildontologie fasste den Bildsinn als Beziehung zwischen Vorbild und Abbild. Den Griechen war schon mit ihrer Sprache bewusst, dass das leblose Bild lebendige und beseelte Identitäten widerzuspiegeln sucht. Wie aber sollte so etwas möglich sein? Dieses problematische Verhältnis von Natur und Kunst beherrschte insofern seit der europäischen Frühzeit die Diskussion zum Wesen des bildlichen Kunstwerks. Eine solche Bildauffassung musste aber an den Bildern der Moderne (wie etwas das *Schwarze* Quadrat von Malewitsch) notwendig scheitern. „Muss man noch betonen", fragt Lyotard am Beispiel des *Großen Glases* von Duchamp, „wie weit dies alles über die alte Leier vom *Spiegelhaften* hinausgeht, die einer Logik, einer Ästhetik oder einer Politik der Repräsentation entspringt, denen es nicht gelingt, Platon und die nostalgische *Similitudo* Augustins zu überwinden?" Die moderne Philosophie der Malerei ließe sich unter diesem Aspekt auch als eine Erprobung verschiedener Wege verstehen, den Platonismus und die mit ihm kanonisch gewordene Forderung der Mimesis zu überwinden (obwohl Platons Verhältnis zur Malerei durchaus nicht so einlinig ist, wie es sich dann in der auf ihn folgenden Tradition dargestellt hat[3]).

Ohne die moderne Malerei, die mit ihren Ahnvätern van Gogh und Cézanne bereits an der Schwelle der Abstraktion stand, wären allerdings die uns seit nunmehr über ein halbes Jahrhundert beschäftigenden Bemühungen um eine neue Philosophie des Bil-

[2] Vgl. U. Kultermann: *Kunst und Wirklichkeit.* München 1991. 18.

[3] Vgl. zum Verhältnis Platons zur Malerei. Iris Därmann: *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte.* München 1995. 13ff.

des und der Visualität nicht denkbar gewesen. Hegels resignatives Wort vom verspäteten Flug der Eule der Minerva hat kaum soviel Berechtigung wie auf diesem Feld. Dies betrifft nicht nur die malerische Praxis, sondern auch die Theorie: was der späte Merleau-Ponty in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts an Einsichten über das Wesen der Malerei zu formulieren suchte, hatte zu Ende des 19. Jahrhunderts Cézanne bereits in seinen Grundzügen gesprächsweise und brieflich vorformuliert. Gerechterweise wird man hinzufügen müssen, dass der Rang eines Malers wie Cézanne auch von Fachleuten erst verhältnismäßig spät erkannt worden ist.

Was in der Philosophie zwischen 1916 und 1945 im Blick auf die Einschätzung der Malerei geschehen ist, lässt sich exemplarisch an Georg Simmel auf der einen und Roman Ingarden auf der anderen Seite studieren. Simmels Philosophie der Kunst orientierte sich noch ganz an der vollendeten Kunst, als die er, wie viele seiner Zeitgenossen, selbstverständlich die Werke der großen Meister vergangener Epochen wie Michelangelo und Rembrandt betrachtete. In seinem *Logos*-Aufsatz aus dem Jahre 1911 *Michelangelo* sieht Simmel den wesentlichen Beitrag Michelangelos für die Entwicklung der Kunst des Abendlandes darin, dass der Meister mit seinen Plastiken den Dualismus von Geist und Natur überwunden hatte und damit Schöpfer einer neuen Welt geworden war, in der sich die Gegensätze des Lebens endlich als zusammengehörend offenbarten.[4] Im letzten Lebensjahrzehnt wurde dann vor allem Rembrandt für Simmel interessant. In seinem 1916 erschienenen Rembrandt-Buch sieht er diesen Maler als idealen Repräsentaten einer für seine Zeit vorherrschenden philosophischen Grundhaltung und grenzt ihn darin von Michelangelo und Rodin ab. Die Kunstwerke versteht Simmel als objektiv gewordenen kulturellen Ausdruck von ideellen Werten (bei Rembrandt des barocken Lebensgefühls). Was eigentlich nicht sichtbar sei, nämlich Werthaltungen und Lebensgefühl, also seelische Inhalte, würden hier vom subjektiven Erleben freigesetzt und objektiv nachvollziehbar dargestellt. Die (lebensphilosophisch gefärbte) Frage, wie sich der „stetige Fluss" des Lebens darstellen lasse, wird für Simmel vor allem an Rembrandts Protraitmalerei virulent.[5] Rembrandt, so die These Simmels, sei es nicht nur gelungen, das Individuelle jeder menschlichen Existenz darzustellen, sondern damit eine gleichnishafte Darstellung des Lebens als Ganzem zu liefern: „Das Kunstwerk ist immer eine Objektivierung des Subjekts und bekommt dadurch seinen Platz jenseits der Realität, die am Objekt für sich oder am Subjekt für sich haftet."[6] In seinem zuerst 1928 und dann am 11. Oktober 1945 in der polnischen Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag über *Die Struktur des Bildes*, deren Grundthesen später in seine Untersuchungen zur Ontologie der Kunst (1962) eingegangen sind, hält Ingarden mehr oder weniger explizit das Gemälde für eine vergangene Form, der gegenüber er das „Bild" in den Mittelpunkt rückt, das mit der Abbildungsfunktion gebrochen hat. „Sowohl das literarische Thema als auch die im Portrait auftretende Abbildungsfunktion sind für das Bild als Werk der Malerei überhaupt nicht wesentlich, d. h. dafür, dass etwas Bild sei."[7] In einem

[4] Georg Simmel: *Michelangelo*. In: Ders.: *Philosophische Kultur.* Berlin 1986.133f.

[5] Georg Simmel: Rembrandt. *Ein kunstphilosophischer Versuch*. Leipzig 1916. 222f.

[6] Ebd. 29.

[7] Roman Ingarden: *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Musikwerk-Bild-Architektur-Film.* Thübingen 1962. 156. Vgl. ders.: *O budowie obrazu* (De la structure du tableau). In: *Bulletin International de l'academie polonaise des sciences et des letters,* classe de philologie – classe d'historie et de philosophie, Nr. 1-10. Cracowie 1945. 39-42.

Bild gebe es deshalb nicht nur keine „dargestellten“ Gegenstände, sondern auch „keine rekonstruierten Ansichten“.[8] Für das Bild als Kunstwerk der Malerei sei einzig charakteristisch, „dass für seinen Aufbau ausschließlich visuell rekonstruierte Ansichten“ in Betracht kämen, wobei Ingarden auch die Rolle der Farbe würdigt. Deutlich wird hier seine Schulung am Impressionismus: Erst der Betrachter setzt diverse Farbflecken zu einer einheitlichen Ansicht zusammen „und das Erleben dieser Ansichten ermöglicht dem Betrachter (...) zu sehen.“[9] Diese Einsicht machte Ingarden dann auch für ein neues Verständnis der abstrakten Malerei fruchtbar.[10]

Nach diesem Blick auf die ‚Vorgeschichte’ stehen im Zentrum jetzt die Arbeiten von Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Derrida, Lyotard und Foucault.

I.

In seinem 1935 und 1936 mehrfach gehaltenen Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes* zieht Heidegger zur Erklärung des Zeugs ein Bild van Goghs heran, zu dem er bereits im 1. Weltkrieg über dessen Briefwechsel mit seinem Bruder einen ersten Zugang gefunden hatte, ehe er (erst 1930) auch Originale gesehen hatte. Im Hintergrund steht eine Kritik an Husserls Wahrnehmungstheorie: nicht aufsteigend von einer basalen Struktur, sondern derivativ vom Höchsten abzuleiten. Man kann das Zeug, wie noch *Sein und Zeit* argumentiert hatte, nicht pragmatisch aus seinem Gebrauch verstehen. Nur die Kunst macht das Wesen des Zeugs verständlich. In diesem Zusammenhang persifliert Heidegger auch die gängige Bildauffassung: „Solange wir uns dagegen nur im allgemeinen ein Paar Schuhe vergegenwärtigen oder gar im Bilde [sic!] die bloß dastehenden leeren, ungebrauchten Schuhe ansehen, werden wir nie erfahren, was das Zeugsein des Zeuges in Wahrheit ist. Nach dem Gemälde von van Gogh können wir nicht einmal feststellen, wo diese Schuhe stehen. (...) Ein Paar Bauernschuhe und nichts weiter. Und dennoch.“ Der Angriff gegen die mit der Metaphysik verschwisterte Repräsentationslogik könnte deutlicher nicht ausfallen: das Bild ist nicht Abbild, sondern macht das Zeugsein des Zeugs erst sichtbar. Mithin zeigt das Bild etwas, was vorher nicht war. Das Zeugsein des Zeugs kommt erst im Werk zu seiner Anschauung. „Ein Seiendes, ein Paar Bauernschuhe, kommt im Werk in das Lichte seines Seins zu stehen. (...) dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus.“ Hier finden wir erstmals die Theorie vom Kunstwerk als Neuschöpfung, die später in der französischen Phänomenologie wieder begegnen wird. Das Bild gewinnt ereignishaften Status (ein neuer Bildbegriff, der parallel auch in Benjamins Kunstwerk-Aufsatz und in Lacans Aufsatz über das Spiegelstadium begegnet). Das gleiche sagt Heidegger an anderer Stelle dieses Aufsatzes von der Skulptur, dass sie nämlich keine Welt abbilde, sondern diese erst sein lasse: Das „Bildwerk des Gottes (...) ist kein Abbild (...), aber es ist ein Werk, das den Gott selbst anwesen lässt und so der Gott selbst ist.“ Das gleiche gilt vom Tempel, der als Werk erst die Wahrnehmung stiftet: „Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst.“ Werksein und Weltstiftung werden identisch, weshalb Heidegger vom Werk auch als von einem „Geschehen“ sprechen

[8] Ebd. 163. Das Folgende ebd. 173.

[9] Ebd. 180.

[10] Vgl. Roman Ingarden: *Erlebnis, Kunstwerk und Werk.* Vorträge zur Ästethik 1937-1967. Thübingen 1969. 51-76.

kann. Im Kunstwerk, so kann Heidegger dann resümieren, ereigne sich die Unverborgenheit als solche, womit die Ablehnung jeder Mimesis-Theorie einhergeht: „Das Bild, das die Bauernschuhe zeigt, das Gedicht, das den römischen Brunnen sagt (...) lassen Unverborgenheit als solche im Bezug auf das Seiende im Ganzen geschehen." Das ist „Schönheit".[11]

Eine Weiterführung des im Kunstwerk-Aufsatz Gedachten findet sich in Heideggers Notizen zu Paul Klee, die er - gestützt vor allem auf Klees *Schöpferische Konfession* von 1920 und seine Jenaer Rede *Über die moderne Kunst* von 1924 - um 1960 herum niedergeschrieben hat.[12] Diese Notizen machen deutlich, wie sehr die Titel ‚Kunst' und ‚Werk' für Heidegger um 1960 problematisch geworden sind. Unter der Skizze von *Heilige aus einem Fenster* fragt Heidegger: „Wenn man den ‚Bild'charakter auslöscht - was zu ‚sehen' - „. Heidegger spricht von einem „Wandel der Kunst" im Sinne der Verwandlung des „Seyns". Dem Eidetischen und Ästhetischen stehe die ursprüngliche „Opsis" gegenüber, auf die die Ausrichtung auf das Sehen zurückgeführt wird. Diese Opsis verändere die Beziehung von Werk und Betrachter: „Der gemäße Anblick zu finden". Und während „Bilder" als „vorgegebenes Gegenüber" ihm gelten, wird der „An-Blick" mit den Zeichen →← oder → ← symbolisiert. Damit will Heidegger deutlich machen, dass es nicht nur *wir* sind, die die Bilder betrachten, sondern dass es daneben einen Anblick gibt, der vom „Werk" ausgehe. In diesem Zusammenhang benutzt Heidegger auch den Ausdruck „Erblickung", den er mit „Ereignis" konnotiert: „*Das Schöne - Ereignis und Erblickung*."[13] Die Bilder „weisen sich dar", sind nicht mehr gegenständlich (d. h. verfügbar), sind eher musikalische Rhythmen. Wir werden „gestimmt" durch die Bilder Klees (dazu kommt die Technik, die das Bauhaus ausbildete).

Im Zusammenhang dieser Infragestellung des Bildbegriffs (Klees Bilder, so Heidegger, seien „nicht Bilder, sondern Zustände") bezieht Heidegger Klee auch zurück auf Cézanne, mit dem er sich seit seiner Lektüre der Rilkeschen *Briefe über Cézanne* im Jahre 1947 intensiv zu beschäftigen begonnen hatte.[14] Hier war es vor allem die Lehre von der „réalisation", die ihn in Bann schlug: Es ging um Cézannes Fähigkeit, einen Gegenstand (etwa die Montagne Sainte-Victoire) in seiner *Wesenheit* darzustellen und jede Rationalisierung des Umgangs mit Natur zu vermeiden.

II.

In auffallend großer Nähe zu diesen Überlegungen Heideggers bewegen sich die Gedanken des späten Merleau-Ponty (obwohl von einem Austausch über diese Dinge bislang nichts bekannt ist). Seine Kunstphilosophie lässt sich verstehen vor allem als fortgesetzte Ausei-

---

[11] Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart 1960. 29, 33, 42f, 43, 60f.

[12] G. Seubold: Heideggers nachgelassene Klee-Notizen. In: Heidegger-Studies 9 (1993), 5-12, hier 11. Vgl. dazu O. Pöggeler: „Über die moderne Kunst". Heidegger und Klees Jenaer Rede von 1924. Erlangen/Jena 1995. Eine Neuedition von Klees Rede liegt jetzt vor in dem Band: Paul Klee in Jena 1924 - Der Vortrag. Hgg. v. Th. Kain, M. Meister u. F.J. Verspohl. Jena 1999 (= Minerva. Jenaer Schriften zur Kunstgeschichte Bd. 10.)

[13] Das Schauen der Ideen, nach Platon ein nicht sinnliches Sehen (noein), legt Heidegger als aktives Erblicken aus, in welchem die Ideen erst gebildet werden und anwesend sind (M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und* Theätet (Wintersemester 1931/32). Hrsg. v. H. Mörchen. Frankfurt am Main 1988, 2. Aufl. 1997. (GA II; 34.) 71, 111. Vgl. auch ders.: Parmenides. Vorlesung Wintersemester 1942/43. Hrsg. v. M.S. Frings. Frankfurt am Main 1982 (GA II, 54) 170f. [spätgriechische Plastik]).

[14] Vgl. dazu vom Verf.: *Der Verlust der Dinge.* Cèzanne-Rilke-Heidegger. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), 385-397.

nandersetzung mit Cézanne. In seinem - während der Vorbereitung seines Buches über die *Phänomenologie der Wahrnehmung* etwa 1942 niedergeschriebenen - Aufsatz *Der Zweifel Cézannes* sucht Merleau-Ponty zu zeigen, wie Cézanne „zum Gegenstand zurück wollte, ohne die impressionistische Ästhetik preiszugeben, die sich die Natur zum Vorbild nimmt“ .[15] Es geht dem Maler um eine Wahrnehmung der Natur, die die „vorgefertigten Alternativen“ wie die zwischen Empfindung und Denken, Sinnen und Verstand umgeht.

Dem Maler sei es darum zu tun, die „erlebte Perspektive, diejenige unserer Wahrnehmung“ von der wissenschaftlich-geometrischen wie von der photographischen Perspektive zu befreien. Auf seinen Bildern soll sich der Gegenstand so unmittelbar vor unseren Augen zusammenballen, wie es im „natürlichen Sehen“ der Fall ist. Dies geschieht mittels der Farbe, aus ihr allein bilden sich die Dinge auf eine bis dahin ungesehene Weise neu heraus. Der Verzicht auf Ordnungsmittel lässt den Betrachter eine neue Erfahrung von Realität machen.

Liegt der Akzent in diesem Aufsatz noch auf den Sinnen, die eigens strukturierte Zugänge zur Wirklichkeit ausbilden, was Merleau-Ponty durch die Arbeit Cézannes bestätigt sah, so tritt in dem späten (1961) erstveröffentlichten Essay *Das Auge und der Geist* das „Rätsel [...] der Sichtbarkeit“ in den Mittelpunkt, das die Malerei seit der Zeit der Höhlenmalerei von Lascaux wie kein anderes beschäftige.[16] Neben Matisse oder Klee und auch den Holländern ist wieder Cézanne sein wichtigstes Paradigma, jetzt aber jener Cézanne, der vielfach in Metaphern festzuhalten suchte, dass das Auge den Dingen nicht nur gegenüber sei, sondern *in ihnen*. Merleau-Ponty zieht daraus die Folgerung eines radikalen Bruches mit dem Cartesianismus, vor allem mit dessen Raumvorstellung: der Raum wird von innen erlebt. „Der Raum ist nicht mehr der, von dem die *‚Dioptrique'* [...] spricht. Schließlich ist die Welt um mich herum, nicht vor mir.“ Diese Erkenntnis hatte Folgen sowohl für das Sehen wie für das Malen. Beide sind jetzt kein „bestimmter Modus des Denkens oder eine Selbstgegenwart“, beide sind vielmehr Mittel des Menschen, von sich selbst „abwesend zu sein, von innen her der Spaltung des Seins beizuwohnen“, durch die allein er sich selbst inne wird.

Arbeitete Merleau-Ponty früher den Zwängen der Bewusstseinsphilosophie mit Hilfe der Gestaltpsychologie entgegen, so tut er es jetzt vornehmlich mit Hilfe der modernen Malerei. Sein Prüfsystem ist die Zentralperspektive: Sie ist nicht natürlich, sondern die Erfindung einer *beherrschten* Welt, sie ist nichts anderes als eine Domestikation des Blicks auf Kosten der Leibhaftigkeit der Dinge. Mit der Historisierung der Wahrnehmung einher geht ein völlig neuer Anspruch des Sichtbaren, eine (Rilke vergleichbare) „Parteinahme für die Dinge“.[17] Am Beispiel von Rembrandts *Nachtwache* zeigt Merleau-Ponty, wie Bilder eine „umfassend[e] Sichtbarkeit“[18] sichtbar machen, die beim

---

[15] M. Merleau-Ponty: *Der Zweifel Cézannes.* In: *Was ist ein Bild?* München 1994. 39-59, hier 43. Das Folgende ebd. 53, 41,46,47,48,51

[16] M. Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hrsg. Hamburg 1984. 19. Das Folgende ebd. 31, 39, 22, 67.

[17] Vgl. dazu B. Waldenfels: *Das Zerspringen des Seins.* In: *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken.* Hgg. v. A. Metraux, B. Waldenfels. München 1986. 144-161. Zum Phänomen des „unsichtbaren Blicks der Dinge“, in dessen Bann sich das Denken Merleau-Pontys bewegt, vgl. R. Bernet: *Das Phänomen und das Unsichtbare. Zur Phänomenologie des Blicks und des Subjekts.* In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1998, N. 1, IS-30. bes. 20 ff.

[18] M. Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist.* 20. Es geht Merleau-Ponty um die Aufhebung der Differenz von Subjekt und Objekt, Blick und Sichtbarem.

Betrachter auch ein anderes Sehen erfordert, nämlich kein wiedererkennendes, sondern ein „sehendes Sehen".[19] Nach Cézanne hat die Malerei das *Abbildungsverhältnis* zur Welt durch ein *Schöpfungsverhältnis* ersetzt."[20] Dies betrifft im Kern Entstehung und Aneignung des Bildes: nicht Reproduktion, sondern Produktion.

III.

Wenn Merleau-Ponty die Produktion der Reproduktion entgegensetzt, so spricht Sartre von Imagination: nicht Bild, sondern Vorstellung ist das Ziel. In welchem Ausmaß diese schöpferische Produktionsästhetik einen Bruch mit überkommenen Bildtheorien beinhaltet, wird in dem 1940 erschienenen Werk *L'imaginaire* deutlich. Der künstlerische Prozess wie die Rezeption überwindet die reproduktive Tätigkeit: Entstehung und Rezeption vollziehen sich als produktiver Vorgang, als Imagination, deren Auslöser das materielle Analogon ist, welches jedoch selbst bei diesen Abläufen immer wieder „genichtet" wird, da nicht das Bild, sondern die Vorstellung das Ziel ist. Als materielles Analogon zur Vorstellung ist das Bild Vehikel schöpferischer Spontanität, was einen Bruch mit jeder Metaphorik und Abbildtheorie bedeutet.[21] Wichtig für unseren Zusammenhang sind daneben vor allem die beiden 1939 in der Kunstzeitschrift *Verve* erschienenen kurzen Texte *Offizielle Portraits* und *Gesichter*. Erschüttert angesichts der NS-"Visagen" und der Bedrohung Europas durch die Kriegslust beschäftigt sich Sartre hier mit dem Portrait. Ausgangspunkt ist das Staatsportrait, das seit der Renaissance bekannt ist und die „Image" der Person des Herrschers entwirft, der die „Two bodies of the king" (Kantorowicz) verkörpern muss, nämlich vergängliche Person und bleibenden Staatskörper. Wie, so Sartres Frage, dominiert die Idee über die Ähnlichkeit? Analog zu dem Verhältnis, das Merleau-Ponty zwischen Leib und Bildleib aufgebaut hat, gelangt Sartre zu der These, Ähnlichkeit (d. h, individuelle Züge) und Idee fielen zusammen (zur Versinnbildlichung der Einheit von Volk und Herrscher). Nur der Rezipient differenziert und der Nutzer; für den Monarchen ist das Staatsportrait ein Spiegel: Das Portrait wirft ihm ständig seinen Anspruch zurück und stabilisiert diesen dergestalt. In dem Text *Visages* stellt Sartre die These auf, das Bild sei einem Gesicht vergleichbar, denn das menschliche Gesicht sei unter allen „Dingen" das einzige, das die Fähigkeit habe, sich selbst zu transformieren: „Es ist der Sinn eines Gesichts, die *sichtbare* Transzendenz zu sein".[22] Sartre operiert hier mit dem Gegensatz inert vs. instantan: entweder etwas ist fest und in sich ruhend wie ein Ding oder es ist - wie ein Gesicht oder wie ein lebendiger Körper - ständig in Bewegung. Die Herausforderung für die Künstler besteht nun darin, ein statisches Bild instantan zu machen: wie kann ein Bild blickhaft werden? Der Blick bzw. das

---

[19] Max Imdahl hat mit Berufung auf Konrad Fiedler und im Anschluß an Äußerungen von Cézanne eine Theorie des Bildes entwickelt, die - so K. Flasch in seiner großen Rezension der *Gesammelten Schriften* (in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 01.10.1996) - „dem Bild eine nicht substituierbare Erkenntnisfunktion zubilligte, eine Sichtbarkeit von sonst nicht zu vermittelndem Sinn, der nur eingelöst wird, wenn das Sehen sich nicht auf die bloße Vermittlung eines identifizierenden Etikettes beschränkt, sondern als ‚sehendes Sehen' beim Sichtbaren verweilt und auch nach Akten des Wiedererkennens' zu ihm zurückkehrt. Beim Sichtbaren ausharren, dies war das Motto."

[20] Vgl. M. Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. 33-36.

[21] Vgl. dazu Franz Joachim Verspohl: *„Die konkreten Dinge stehen im zweiten Rang"* - Wols und Sartre. In*:* Idea *VI* (1987), 109-140, bes. 114.

[22] Jean Paul Sartre: *Gesichter.* In: Ders. : *Die Transzendenz des Ego.* Philosophische Essays 1931-1939. Reinbek 1982. 353.

Sehen wird zum Mittel der Erkenntnis. Die Ursache liegt im Problem der Fremdkonstitution: das Andere liegt dem Eigenen immer schon voraus („sichtbare Transzendenz"). Im Erblicken des Anderen und dem Erblicktwerden durch den Anderen wird „sichtbare Zukunft"[23] präsent.

Wie der Künstler mit Hilfe der Farbe Immaterialität und instantanes Wahrnehmen erreichen kann, diskutiert Sartre zu Beginn der 60er Jahre am Beispiel des Malers Wols.[24] Im Mittelpunkt steht Wo1s` Stilwandel um 1940 und die mit diesem einhergehende Radikalisierung seiner Ausdrucksmittel, die zu Bildern ohne jeden Abbildcharakter führen. Wols` neuer Zeichenstil will die Objekte gerade dadurch veranschaulichen, dass er gerade die Objekte *nicht* zeichnet. Es geht ihm um die Natur der Dinge, und gerade deshalb muss die Dinglichkeit transzendiert werden. Wols arbeitet gegen jeden verfestigenden Sinn an und muss deshalb auch die Vorstellung der Frontalität des Gegenstandes aufgeben: weil die Welt nicht vor mir, sondern um mich herum ist, muss man auch die Dinge von verschiedenen Seiten ansichtig machen.

IV.

Macht Sartre den Blick zum Zentrum seiner Erkenntnistheorie und damit auch seiner Bildtheorie, so geht Lyotard vom Begehren aus (auch er radikalisiert allerdings wiederum nur einen Gedanken Merleau-Pontys): Die Macht der Sprache und auch die Macht der Wahrnehmung werden zugunsten einer Vereinseitigung des Begehrens durchbrochen, Begehren verstanden „im Sinne von Libido, im Sinne eines Prozesses, das Begehren als Produktivkraft, als eine Energie, die zu Umwandlungen und Verwandlungen fähig ist [...]", als „arbeitende Energie".[25] Lyotard klammert die Ursprungsfrage aus und bewegt sich nur auf der Ebene der ‚Dispositive', in denen die libidinöse Energie kanalisiert und „zum Arbeiten gebracht" wird.[26] Der „Akt"[27] des Machens wird bewusst außer acht gelassen; ihn interessiert nur das vorgefundene Werk, in dessen Energie der Betrachter mit seinem Begehren eindringt: die Kraft „des Gemalten" besteht für Lyotard ausschließlich in seiner „kommutierbaren Libidofülle"[28]. Diese These exemplifiziert er besonders an Marcel Duchamp. Die Kunstwerke Duchamps sind sämtlich Transformationsdispositive, die eine Energieumwandlung durch Projektion vollziehen. Im Mittelpunkt von Lyotards Buch über das die moderne Kunst verstörende Werk von Marcel Duchamp steht dessen *Großes Glas*, das als Junggesellenmaschine gedeutet wird. Dabei versteht er seine Deutungsversuche „nicht nur als Beitrag zu einer Ästhetik, sondern zu einer politischen Topologie". Es gehe, so Lyotards Grundüberzeugung, bei Duchamp darum, „zu versuchen, nicht zu verstehen [...] Der Nicht-Sinn ist [...] der kostbarste aller Schätze." Es gehe um das Fortwischen aller „Gewohnheiten" und allen „erworbenen Wissens". Unter Zugrundelegung von Duchamps Texten aus den Jahren 1912 bis 1920 versucht Lyotard, dessen Liebe zu den Maschinen zu erklären: Duchamps Mecha-

[23] Ebd. 331.

[24] Jean Paul Sartre: *Finger und Nicht-Finger.* In: Ders.: *Portraits und Perspektiven.* Reinbek 1968. 325-346.

[25] *J.-F.* Lyotard: Essays. Berlin 1982. 47, 48. Ausgangspunkt ist der Aufsatz von S. Freud: *Jenseits des Lustprinzips* (1920).

[26] Ebd. 47; vgl. auch die Definition „Dispositiv" ebd. 100: „Raste[r], welche die Energie- [...] ströme filtern [...]. Es sind Libido-Besetzungen [...]."

[27] Ebd. 50.

[28] Ebd. 93.

nik gehöre nicht in die Bereiche von Macht, Politik und Technik, sie sei vielmehr „die Mechanik der List"[29]. Diese Maschine als „ein listiger Kunstgriff" lasse sich als „Junggesellen-Maschine" bezeichnen: es seien Maschinen von bewusster Nutzlosigkeit. Sie entwänden sich der Logik und machten somit auch jede Interpretation zunichte, weil sie sich dem „Zugriff von Kontrolle und Synthese" entzögen. Es gehe Duchamp nur darum, „das Gegebene zu dissimilieren". Der (kunsthistorische) Begriff der Dissimilation (dissimilatio)` meint bei Lyotard eine „Parteinahme für die Setzung und damit gegen Voraussetzung, Entgegensetzung und Zusammensetzung", wie sie etwa die klassische Zentralperspektive darstellt (Lyotard spricht deshalb auch von einer „perspektivensprengende[n] Maschine"). Alles Mimetische entlarvt sich als Setzung, ist Illusion.[30] Lyotards spätere Auffassung der Darstellungsproblematik kommt am deutlichsten in der Betrachtung *Der Augenblick*, *Newman* zum Ausdruck.[31] Ausgangspunkt ist hier das Erhabene. Newmans Malerei will das Göttliche darstellen, ohne es abzubilden. Lyotards Deutung der Malerei Newmans geht davon aus, „daß das Bild selbst die Zeit ist", und zwar deshalb, weil ein Bild Newmans als Engel betrachtet werden muss: „Ein Bild Newmans ist ein Engel. Er verkündet nichts: er ist selbst die Verkündigung." Newmans Malerei gehöre insofern zur Ästhetik des Erhabenen, weil der erhabene Augenblick, der Augenblick des göttlichen Blitzes, des schöpferischen Unterschiedes den wesentlichen Inhalt dieser Malerei ausmacht. Das Werk stellt diesen Inhalt jedoch nicht erzählerisch dar, sondern verkörpert, *ist* jenes Ereignis selbst. Newmans Kunst hat nach Lyotard „kein anderes Ziel [...] als durch sich selbst ein visuelles Ereignis zu *sein";* sie versucht also, die absolute Präsenz zu präsentieren. Unter Verzicht auf das Erzählen eines Sinnes geht es darum, „das ‚es gibt' auszudrücken, der Ordnung des Seins zu antworten". Deshalb hat das Werk Newmans etwas Imperativisches: „Das Werk erhebt sich im Augenblick; aber der Blitz des Augenblicks entlädt sich auf es wie ein minimaler Befehl: *Sei*!".

V.

Eine so aufgefasste Malerei gibt nichts mehr zu sehen und bedarf deshalb auch neuer Formen der Anschauung bzw. Beschreibung. Nicht umsonst spricht Lyotard im Duchamp-Buch davon, daß es mittels einer „Malerei der Blindheit" darum gehen müsse, „die Selbstgefälligkeit des Auges aus der Fassung" zu bringen; im Buch über den amerikanischen abstrakten Expressionisten Sam Francis heißt es entsprechend programmatisch: „*Maybe seeing is just an illusion* and the eyes are blind."[32] Diesen Hintergrund vor Augen kann es nicht mehr verwundern, dass Derrida die von ihm im Louvre zwischen Oktober 1990 und Januar 1991 organisierte Ausstellung programmatisch *Memoires d'aveugle* betitelt. Dieser Titel, der sich sowohl als „Aufzeichnungen eines Blinden" wie auch als „Erinnerungen des Blinden" übersetzen ließe, ist insofern Programm, weil Derrida hier die These vertritt, dass der Maler ‚blind' sein muss, um zeichnen zu können. Wenn der Zeichner insofern blind ist, als er der Erinnerung statt der realen Wahrnehmung bedarf, so stehen Anamnese und Amnesie in unlösbarem Zusammenhang: „Inmit-

---

[29] J.-F. Lyotard: Die Transformatoren Duchamp. Stuttgart *1986. 54.* Das Folgende ebd. 36, 53, 58, 75.

[30] Sein Erkenntnisprinzip macht Lyotard 42 f. deutlich: *Inkongruenz der Spiegel* (M. Duchamp: Der Handschuh.)

[31] Ders.: *Philosophie und Malerei.* Berlin 1986. 7-23, hier 7. Das Folgende ebd. 9, 15, 22, 23.

[32] J.-F. Lyotard: Sam Francis - Lesson of Darkness ... like the paintings of a blind Man ... Venice, Cal. 1993. (unpaginiert.)

ten der Anamnese gibt es die *Amnesie*"[33]. Zur Erläuterung zieht Derrida an dieser Stelle den späten Merleau-Ponty heran: Die Sichtbarkeit des Sichtbaren kann nicht gesehen werden.[34] In großer Nähe zu Merleau-Ponty bewegt sich Derrida auch in seinem Buch *La verite en peinture,* wenn er sich nämlich ebenfalls in die Nachfolge Cézannes stellt. Schon der Titel ist ja einem Brief Cézannes an Emile Bernard vom 23. Oktober 1905 entnommen.[35] Im Vorwort „Passe-partout" erläutert Derrida seine Bezüge zu Cézanne näher, indem er die Cézanne'sche Briefstelle an Emile Bernard genauer analysiert. Dabei entdeckt er, dass zwischen dem Schreiben des Malers und seiner Malerei eine auffallende Übereinstimmung besteht: Cézanne schreibe „in einer Sprache, die nichts zeigt. Er lässt nichts sehen, beschreibt nichts und stellt noch weniger dar. [...] Er schreibt, was er sagen könnte, aber durch ein Sagen, das nicht konstatiert." Das in diesem Satz enthaltene Versprechen sei „einzigartig. Seine Performanz verspricht nicht buchstäblich, im konstativen Sinne zu *sagen,* sondern vielmehr zu ‚tun'." Die Cézanne'sche Frage nach der Wahrheit in der Malerei bzw. der Wahrheit im Werk lässt sich nach Derrida umformulieren in folgende Frage: „Was *muß* die Wahrheit sein, um *geschuldet* zu werden, sogar um *wiedergegeben zu* werden? In der Malerei?"[36] Eine Antwort auf diese Frage hält auch der Ausstellungskatalog des Louvre bereit, wenn Derrida hier die Ruinenlandschaft nicht nur als Allegorie des Selbstportraits deutet, sondern hinter der Ruine auch den „Ruin" (der Repräsentation): „Sie ist kein Thema, da sie vielmehr das Thema, die Setzung, die Präsentation und Repräsentation von allem und jedem ruiniert."[37]

VI.

Auch im Mittelpunkt von Foucaults Schriften zur Kunst steht der Bruch mit der traditionellen Konzeption von Kunst als repräsentierender Abbildung. Ist das vor-moderne Bild ein Stellvertreter des Modells, indem es ihm ähnlich ist, wandelt sich in der Moderne dieses Verhältnis von Grund auf. Mit der Stellvertreter- und Abbildfunktion des Bildes wird gebrochen, doch wird auch die (nicht mehr abbildende) Ähnlichkeit aufgegeben?[38] Die historische Grundlegung dieser Frage wird entfaltet in dem 1965 im Manuskript abgeschlossenen Buch *Les Mots et les choses (Die Ordnung der Dinge).* Auf den ersten fünfzehn Seiten unterzieht Foucault das Gemälde *Las meninas* von Velázquez einer detaillierten Analyse mit dem Ziel, über die ästhetischen Strukturen in die Problemstellung des Buches einzuführen. Diese Bildanalyse läuft auf die These zu, es handle sich bei *Las Meninas* um die Darstellung der Wissensdisposition des klassischen Zeitalters, um die Selbstrepräsentation des Raums der Klassik im Unterschied zu dem der Renaissance. Gipfelte die epistemische Wissensstruktur der Renaissance in der Ähnlichkeit, d. h. der Gleichartigkeit von Signe und Signifié (Sprache als Zeichen der Dinge), so wird am Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert das Band zwischen Sprache und Welt zer-

[33] J. Derrida : Memoires d'aveugle. Paris 1990. 56. (dt. Übers. u.d. T. Aufzeichnungen eines Blinden. München 1995. 54.)

[34] Ebd. Unter Rekurs auf Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare.*

[35] J. Derrida: *La verite en peinture.* Paris 1978. 6 (zit. als Motto 291). Dt. Übers. u. d. T.: *Die Wahrheit in der Malerei.* Hg. v. P. Engelmann. Wien 1992. 17. Das Folgende ebd. 66 ff. (dt. 17 ff).

[36] Ebd. 18. Das Folgende ebd. 20 f.

[37] J. Derrida: *Mernoires*. 72 (dt. 72).

[38] Vgl. dazu Christoph Menke-Eggers: *„Unendliche Spiegelung".* In *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (29.07.1987), 27 f.

schnitten. Zentraler Begriff der Klassik wird die Repräsentation. Die Zeichen sind nicht einfach mehr vorhanden, sondern werden erst in der Erkenntnis geschaffen (binäres Zeichen als Grundlage der Repräsentation). Das Problem, vor das sich die Forschung angesichts dieser Bildanalyse gestellt sah, war, alle Charakteristika, die für die Ordnungswissenschaft der Klassik wichtig sind (mathesis, taxonomia, genetische Analyse), im Bild wiederzufinden.[39] Die Stärke von Foucaults Kommentar liegt in seinem Interesse an der Darstellung, der „Repräsentation", die ihm „das Motiv zum Sehen" liefert.[40] Es geht Foucault vor allem um die Beziehung zwischen dem Betrachter und der malerischen Darstellung der Welt.

Wird in *Las Meninas* der Raum der Repräsentation bei Abwesenheit ihrer selbst gezeigt, so fragt sich die Moderne hingegen: wie ist Repräsentation möglich? Galt die Sprache in der Klassik als farbloses Raster, durch das die Dinge vollständig erfasst und repräsentiert werden können, so wird die Sprache in der Moderne vom transparenten Medium zum historischen Faktum, und damit wird dann auch die Repräsentation opak. Was geschieht, ist ein Paradigmenwechsel von der Ordnung zur Geschichte, die nun der Entstehungsort des Empirischen wird. Der Mensch, ausgestattet mit dem Vermögen, sich Repräsentationen zu geben, die ihm aber äußerlich sind und nicht mehr der Ursprungsort der Ordnung, erkennt sein Wissen, das er hervorzubringen glaubte, als älter als er selbst. Durch diese Spaltung der Vernunft in erfahrungsweltliche und apriorische Synthesen im 19. Jahrhundert wird der Mensch zur Subjekt-Objekt-Zwillingsgestalt, zum erkenntnistheoretischen double. Ein Werk von Magritte bildet diesen transzendentalen Narzissmus[41] nicht nur ab, es ist auch selbst eine solche Denkfigur: das Dilemma liegt beim Betrachter. Am Beispiel des Rotterdamer Bildes *Die verbotene Reproduktion* von 1937 zeigt Foucault in seinem 1973 erschienenen Text *Dies ist keine Pfeife,* dass jeder Versuch, das Bild als Repräsentation der Wirklichkeit mit herkömmlichen Erkenntnismaßstäben zu lesen, in der Aporie unendlicher Selbstverstrickung endet, bei der nur die Existenz des Nichtbekannten bleibt. Am Beispiel des Gemäldes *Ceci n'est pas une pipe* aus dem Jahr 1926 zeigt Foucault, wie sich auf Magrittes Bild Text und Bild ihre Darstellungsleistungen gegenseitig bestreiten, obwohl beide zunächst eine Repräsentationsbeziehung aufzubauen scheinen. So verschwindet laut Foucault der „lieu commun" von Sprache und Zeichnung, visueller und verbaler Repräsentation, der noch die klassische Malerei dominiert habe. *Ceci n'est pas une pipe* ist eine terminologische Fortschreibung der *Ordnung der Dinge:* Foucault modifiziert seine Begrifflichkeit. Verwandte er zwei Jahre zuvor noch die Termini „ressemblance" (Ähnlichkeit) und „similitude" (im Deutschen am besten mit Gleichartigkeit zu übersetzen) synonym im Sinne eines Bandes, das in der Renaissance Sprache und Dinge unmittelbar unter Maßgabe universaler Identität miteinander verband, so werden sie jetzt zwei ganz anderen Formen der Episteme zugeschlagen, Klassik und Moderne: „Die Ähnlichkeit dient der Repräsentation, welche über sie herrscht; die Gleichartigkeit dient der Wiederholung, welche durch sie hindurchläuft. Die Ähnlichkeit ordnet sich dem Vorbild unter, das sie vergegenwärtigen

[39] Vgl. dazu Ellen Harlizius Klück: *Der Platz des Königs.* „Las meninas" als Tableau des klassischen Wissens bei Michel Foucault. Wien 1995. Besonders Kapitel 3.

[40] Vgl. Svetlana Alpers: *Interpretation ohne Darstellung* - oder: Das Sehen von „Las meninas". In: *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur.* Hg. von Moritz Bassler. Frankfurt a. M. 1995. 209-228, hier 217.

[41] Vgl. Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1984. 207.

und wiedererkennen lassen soll; die Gleichartigkeit lässt das Trugbild (Simulacrum) als unbestimmten und unumkehrbaren Bezug des Gleichartigen zirkulieren.“[42] Magritte ist als Nachfahr des Parrhasios als Maler von Vorhängen gesehen worden. Zeuxis vermochte mit gemalten Trauben Vögel anzulocken, aber Parrhasios' gemalter Vorhang veranlasste Zeuxis zur Aufforderung, ihn endlich beiseite zu ziehen, damit das wirkliche Bild erscheine. Foucault ordnet ihm Klee und Kandinsky komplementär zu, denn Magritte ordnet nur scheinbar auf einem Tableau beständiger Unterschiede und Identitäten an – er “untergräbt insgeheim einen Raum, den er in seiner traditionellen Ordnung zu bewahren scheint. Er höhlt ihn mit Wörtern aus.“[43] Den verloren gegangenen Ursprung der Magritte'schen Repräsentation hat Foucault in *Ceci* zu benennen gewusst: er hat ihn in die Formel des zerfallenen Kalligramms gekleidet. Die kalligraphische Operation: “Text als Bild, Figur aus Schrift“ ist zerstört; Sprache und Bild, sich widersprechende Fragmente, waren vormals eins in einer Ozillationsfigur gegenseitiger Markierung von Gesagtem und Gezeigtem. Obwohl vereint, sind Text und graphische Figur doch dem Auge nie gleichzeitig gegenwärtig: die Redundanz des Kalligramms beruht auf einem Ausschließungsverhältnis, auf einem Paradox. *Ceci* zeigt zersplitterte Kalligraphie, ihre Zergliederung in Schrift und Bild. Auf dem Wege der Ähnlichkeit führt kein Weg mehr zu ihr zurück. Nicht mehr überspielt werden können die Gegensätze “Zeigen und Nennen; Abbilden und Sagen; Reproduzieren und Artikulieren; Nachahmen und Bezeichnen; Zeichnen und Lesen.“[44] Die weiße Bildfläche zeigt nur das Verschwinden des Ortes gemeinsamer Repräsentationen an, ist gleichsam der Riss, der durch den Seziertisch Lautréamonts geht, auf dem sich Regenschirm und Nähmaschine begegnen. Text und Figur affirmieren einzig diesen Verlust. “Dies ist keine Pfeife“- auf die Rückseite der Reproduktion schrieb Magritte: “Der Titel widerspricht dem Bild nicht; er affirmiert anders.“

[42] M. Foucault: *Dies ist keine Pfeife.* München 1474. 40.

[43] Ebd. 31.

[44] M Foucault: *Die Archäologie des Wissens.* Frankfurt a. M. 1973.

Philotheos **13** (2013) 219-237

Mary Catherine McDonald
College of the Holy Cross

Life as a Narrative: Re-Thinking Strawson's Anti-Narrative Stance

Abstract: The discussion within philosophy regarding the extent to which our lives do or should conform to narrative form has become a polarizing one. Since the normative and ontological claims are often tightly intertwined, it is difficult to enter the discussion without aligning oneself with one pole or the other. Alternatively, views that seek to establish themselves in between these poles run the risk of seeming trivial. Galen Strawson contributed two influential articles to the field in an effort to disavow the academic community of an incredibly limited and dangerous type of Narrativity that occurs when life and story are conflated. These articles solidify the anti-narrative pole of the debate, and can be interpreted as purely critical arguments intended to tear down the opposing pole. Using a close analysis of these two works alongside the work of Peter Goldie, I argue that this was not Strawson's intent *nor* is it necessary to reject the narrative movement entirely in order to criticize a particular type of claim about the role of stories in human life.

1. Introducing the Debate

In *After Virtue*, Alasdair MacIntyre advocates for a concept of unified selfhood that "resides in the unity of a *narrative* which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end."[1] MacIntyre argues that narrative cohesion is *essential* for a good life, from simple communication to the virtue of one's character; if one does not have a cohesive, chronological story one does not have a *self*. The human experience *is* and *should be* a narrative one.[2]

Folded into this thesis are two theories about human life as it relates to the stories we tell about it: an ethical theory and a psychological one. The first is the theory that human lives simply *are* narrative. Beyond the obvious parallel that human lives all conform to the general narrative arc – beginning, middle, end – MacIntyre argues that understanding one's actions, intentions, and beliefs by way of stories is an inescapable facet of human life. Every action that an individual completes conforms to the narrative structure – beginning, middle, and end – and relates meaningfully to the larger narrative arc of birth to life to death.[3] Conversely, any attempt to segregate one action from another within the same human life is virtually impossible.[4] We exist within and around and be-

[1] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1984, p. 205, my emphasis.

[2] This is a very brief summary of the argument in *After Virtue*, most specifically "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition" (Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 204-225). For MacIntyre's claims about the impossibility of a non-narrative self, see especially pp. 204-205, 209, 216-219, & 221.

[3] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 208.

[4] Ibid, p. 204-208.

cause of stories – stories that we ourselves author, stories that we participate in, stories that other people tell about us – and without them we would be lost. This claim is a psychological one; it is not only natural to conceive of one's life as a coherent story, it is *inconceivable* to do otherwise.

The second theory is entangled with the first. If it is true that human lives are by nature narrative in form, than in order to live well one must attempt to see their life as a single and coherent story in which one is the main character. In other words, if we are all authors of our actions and our lives, then we have a responsibility to write good stories. Good in the sense of coherent, traceable stories that an audience would be interested in, and good in the sense of virtuous. This theory draws human life into an analogy with literature. We *should* actively try to view our lives as pieces of literature and our selves as coherent, predictable characters within them.[5] Since this second theory follows an ontological claim about the nature of human life, it carries with it heavy normative weight. If one wants to live well, one *ought* see one's life as a story.

Combined, these two theories (the psychological and ethical theses, respectively) comprise Narrativity,[6] the idea that human life must be seen as a story – or at the very least a compilation of tightly related stories.[7]

MacIntyre argues for both a psychological and an ethical account of Narrativity. Human beings both are and should be narrative. The force of his argument lies in Aristotelian virtue ethics. We cannot have virtuous characters, MacIntyre argues, and we cannot develop virtuous selves; indeed we cannot even *comprehend* virtuous action unless we have narratives to reflect back on, to provide context and intelligibility, to help us make sense of the world and our roles within it. "Deprive children of stories and you leave them unscripted, anxious stutterers in their actions as in their words."[8] Without coherent stories to describe events and actions and our relationship to them, we cannot have the kind of unity that virtue demands. The good life, according to MacIntyre is *necessarily* narrative.[9]

MacIntyre grounds this larger claim by first positing that we owe our sense of self (and our capacity to be virtuous) to three things: our capacity to reflect, the embedded nature of the human experience, and our ability to tell a story.[10] He focuses on the ways in which narratives are embedded and entangled in historical and social context that pro-

[5] Ibid, p. 217-219.

[6] The naming of these theses and joining them under the term Narrativity to encompass the ethical and psychological theses is derived from Galen Strawson's works, "Against Narrativity" in *Ratio* 16, 2004 pp. 428-452; and "Episodic Ethics" in *Narrative and Understanding Persons,* New York 2007.

[7] It should be noted that though MacIntyre's Narrativity will be the subject of this paper that the idea does not solely belong to him. The first philosopher to use the term Narrativity was Paul Ricoeur, who argued that self-identity was necessarily narrative in nature in his *Time and Narrative Volumes I & II*. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago 1983. His argument was organized around the idea that narratives makes what is discordant become concordant and therefore coherent. The idea that human lives are essentially narrative has also been argued by Charles Taylor in his influential work *Sources of the Self: The Making of Modernity*, Cambridge 1989. I have chosen to limit the focus of this paper to MacIntyre's work because it is the one most frequently gestured at by Strawson, and therefore is the most relevant to this discussion.

[8] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 216

[9] Here we can see the similarities between MacIntyre and Taylor. Taylor also argues that narrative is a necessity when considering how to live the good life. As he says, "making sense of my present action, when we are not dealing with such trivial questions as where I shall go in the next five minutes but with *the issue of my place relative to the good*, requires a narrative understanding of my life, a sense of what I have become which can only be given in a story" (*Sources of the Self*, p. 48, my emphasis).

[10] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 216

vide a horizon of meaning for our actions and motivations. By revealing the human project to be one that only makes sense given a certain narrative structure, MacIntyre is able to claim that human beings and their actions become incomprehensible and meaningless without narrative.

MacIntyre's larger argument is that narrative, both personal and cultural, is the condition for the possibility of virtue ethics. We cannot have virtuous characters, MacIntyre argues, and we cannot develop virtuous selves through habituation – indeed, we cannot even *comprehend* virtuous action unless we have stories by which to measure our goals and progress. Narrative structure allows us to project ourselves into the future, and therefore is essential when assessing intention before action. It is also necessary for reflection upon and judgment of previous actions. Finally, narrative is what enables to provide context and intelligibility to actions. For MacIntyre, we not only owe sense of self to narrative, we owe our capacity to be *ethical* selves to narrative.

Galen Strawson argues vehemently against MacIntyre's Narrativity.[11] The idea that the wild beauty of human experience and the rich complexity of ethical action can or should be reduced to a *story* is something that Strawson finds to be not just untrue and unsatisfying, but systematically harmful.[12] A philosophical and psychological landscape that includes only *one* way of being is hegemonic and exclusionary. Narrativity unnecessarily relegates those who simply do not see or experience their lives as a cohesive story to a subservient class of being.[13] Strawson argues that many people (himself included) are not Narrative but Episodic, meaning they simply do *not* view their lives in narrative form.[14] He goes on to argue that the existence of the Episodic non-Narrative paradigm proves that *neither* the psychological nor the ethical Narrativity thesis is true. It is possible to have a rich moral life without having a sense of oneself as a story, and he is a living example.

Gregory Currie, a fellow skeptic of the power and promise of narrative, has termed Strawson's stance "mad-dog anti-narrativism."[15] What this somewhat tongue-in-cheek statement echoes is the fact that Strawson's criticisms of MacIntyre's Narrativity can leave the impression that what Strawson is actually advocating for is *not* a widening of the discussion to avoid a hegemonic system in which *only* those who see their life as a

[11] Strawson defines Narrativity as the idea, "that human beings typically see or live or experience their lives as a narrative or story of some sort, or at least as a collection of stories" ("Against Narrativity" p. 428). It should be noted that Strawson is not just arguing against MacIntyre, but anyone who falls in what he calls the "modern Narrativity camp," (Ibid, p. 437). This camp includes thinkers such as Daniel Dennet, Paul Ricoeur, and Charles Taylor most notably. Since each of these thinkers has their own unique view of Narrativity, and Strawson cites MacIntyre as the founder of the modern Narrativity camp, for the sake of consistency and simplicity, references in this paper will be limited to Strawson's specific criticisms of the Narrativity found in MacIntyre's work. It should be noted that though there is certainly more than one way to interpret MacIntyre's work, I will leave interpretive questions of MacIntyre's Narrativity aside in this paper. In both essays, Strawson uses capital letters when referring to Narrativity to denote it as a thesis that is intended to reveal something about our psychology (Ibid, p. 428). He extends this capitalization to all of the temporal temperaments that he speaks of (Diachronic, Episodic, Narrative and Non-Narrative). Lowercase narrative indicates the story that is involved, rather than the psychology of the person telling it (Ibid, p. 439). I follow his capitalization here.

[12] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 429.

[13] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 429.

[14] Ibid, p. 430.

[15] Gregory Currie, "Gregory Currie Has Some Stories To Tell," in: *The Philosophers Magazine*, (2nd Quarter, 2010) pp. 114-115.

coherent story are considered to have selves or to be capable of virtue, but instead a banishment of Narrativity altogether in favor of the Episodic life. Although Strawson does take a very strong anti-Narrative stance, it is important not to ascribe a position to him that he does not hold. Further, interpreting Strawson as a mad-dog anti-Narrativist undermines Strawson's goal, as it makes it appear that he simply banishes one form of extremism for another, replacing an exclusionary Narrative account with an exclusionary Episodic one.

My aim in this paper is twofold. First, I will analyze and re-think Strawson's anti-Narrative stance in an attempt to show that his claims are not broadly directed to *any* type of Narrativity, but *only* towards the kind of Narrativity espoused by MacIntyre. To borrow Currie's terminology, I will argue that Strawson is not a mad-dog anti-Narrativist, but is in fact opposed to Narrativity only in its most *extreme* forms. This may seem like a trivial claim, but it will allow me to make a second argument. Namely, that when it is re-thought in this way, what Strawson's work shows us is that this debate need not be polarizing. One need *not* take a decidedly *anti*-narrative stance in order to avoid the problems that a particular type of Narrativity entails. It is possible to agree with Strawson's critique of MacIntyre, and still hold that stories play a *vital* role in human lives. Peter Goldie's work on narrative is exemplary of this kind of middle ground Narrativity. What Goldie's work exemplifies is that what Strawson hopes for – a conception of selfhood that allows for but does not demand that everyone see their life as a single, coherent and unified story – is indeed possible.

To that end, Sections 2 and 3 will focus on a careful explication of Strawson's work and criticisms of Narrativity. Section 4 will briefly detail why someone might think, as Currie seems to, that Strawson's criticisms are not limited to MacIntyre's Narrativity, but seek to reject Narrativity on the whole in favor of the non-Narrative, Episodic paradigm. Section 5 will give an illustration of Peter Goldie's Narrativity as compatible with Strawson's work, and therefore an example of a tenable middle view Narrativity.

Section 2. Against Narrativity

A narrative, according to Strawson, is

A conventional story told in words. I take the term to attribute… a certain sort of developmental and hence temporal unity or coherence to the things to which it is standardly applied – lives, parts of lives, pieces of writing.[16]

It is important to notice that this view is bound to two ideas; first, that a narrative is a story created specifically *to be spoken or written* (and not thought through, or depicted through some other medium), and second, that there is a *fabrication* of causality inherent in this kind of storytelling.[17] He is careful to specify that narratives are always "told in words," and that this storytelling involves the *application* of unity or coherence by the narrator to the event. To tell a story means to borrow or create meaning and coherence and attach them to events that would otherwise not have them. In order to have a sense of unity or coherence about events, one must *literally* tell a story that *lends* these quali-

[16] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 439.

[17] Strawson's conception of a narrative versus a simple listing of events chronologically is similar to that presented in Noël Carroll's excellent chapter "On the Narrative Connection," in *New Perspectives on Narrative Perspective*, eds. Van Peer, Willie and Chatman, Seymour, Albany 2001.

ties to the event. Even in this preliminary definition, there is a strong bifurcation between the event that occurred and the story that is being told about the event.[18]

A narrative, then, might look something like this:

> **NARRATOR**: My wallet was stolen today on the train! When I got on the train to go home from work, I noticed that a baseball game had just finished and the train was really crowded. I should have made sure that my bag was tightly closed and in my view. I should have paid attention to the movements of the people around me.

This story doesn't simply give a chronological account of what happened which may or may not *imply* causality; it *explicitly* describes a causal chain. The wallet being missing is tied in with the narrator's belief that the wallet must have been stolen on the train. It is important to note that the causal chain that lends coherence and unity to the events is *fabricated* by the narrator and quite possibly false. In reality, it may be true that the wallet was stolen. It also may be the case that the narrator left it at work, that it was never in the bag to begin with, that it fell out of the bag, that it was stolen on the street and not in the train, and so forth. Even if the wallet was indeed stolen on the train, that remains a fact that *cannot* be presently known, and so the narrative still reflects the narrator's *fabricated* conclusion that because she cannot find her wallet, it *must* have been stolen on the train.

Though this is helpful towards understanding what a narrative is for Strawson, isolated stories told about the events of one's life are not his main concern. What he is interested in is Narrativity, which is the idea that one does and should see one's entire *life* as a singular coherent story, or a collection of stories unified under a larger story arc.[19] Simply telling this story above about the missing wallet does not make the narrator a Narrativist. The Narrativist sees her entire life as a story, fabricates causal chains between isolated events constantly, and associates her *self* with that story or collection of stories. In an attempt to identify and differentiate Narrativists from non-Narrativists, Strawson points to several tendencies that Narrativists have, termed the "form-finding tendency," the "story-telling tendency," and the "revisionist tendency."[20] These tendencies can be summarized as: the propensity to find a particular shape to the events of one's life, to be moved to then tell stories about events relating them to that particular shape, and to revise events so that they fit into the larger landscape of the story one is telling about one's life. The revisionist tendency is the most dangerous, according to Strawson, because it essentially leads one to actively *misrepresent* one's life in favor of creating a unified and coherent story.[21]

To return to the lost wallet example, anyone might tell a story giving a speculative causal connection to the events of getting on a train full of baseball fans and returning home to find one's wallet missing. The difference between a singular inclination to tell a

---

[18] Strawson no doubt has Daniel Dennett in mind here, who argues that the self is a narrative and fictional construct. Dennett famously claims that we are all "virtuoso novelists, who find ourselves engages in… [making] all of our material cohere into a single good story. And that story is our autobiography. The chief fictional character at the center of that autobiography is one's self" ("The Self as the Center of Narrative Gravity," in: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, eds. F. Kessel, P. Cole and D. Johnson, Hillsdale 1992, p. 114).

[19] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 428.

[20] Ibid, p. 441.

[21] Ibid, p. 443.

story that suggests causality and coherence and a Narrativist lies in the extent to which the story reflects *who they are*. A Narrativist might say, for example:

> **NARRATIVIST**: I've always had bad luck. When I woke up this morning, I just *knew* that it wasn't going to be a good day. I got on the train, thinking that I had made it through the day unscathed only to be inundated by unruly baseball fans just being let out from a game. Again thinking that this was the worst of it, I got home to realize that one of them had stolen my wallet from my bag! The lesson here is that when I feel like it's going to be a bad day, I should stay in bed. Things like this always happen to me.

In this account there is a more inflated sense of causality, one that does not simply link the missing wallet to the baseball fans, but one that links the event to a unified sense of self as a *character* living within a story. Further, it is a causal chain that the narrator is not even *conscious* of fabricating. The narrator – because she is a Narrativist – understands the event as a plot point that fits within her larger story arc. The causality does not simply lie in the single event but extends to her *identity*. There's not just a causal relation between the train ride and the lost wallet, there's a causal relation between the event and the Narrator's sense of *self*. The Narrator views herself as a type of *character*, specifically one who is innocent but constantly taken advantage of, and therefore the events in her life are told in such a way to reflect that *regardless* of the reality. The missing wallet is not just an event in a less than ideal day; it is reflective of the type of *life* that the narrator believes herself to be living. The story is *inseparable* from the life.

This is problematic because when the Narrativist re-writes the event in an effort to finding meaning and coherence, the truth – what *actually* happened to the wallet – becomes irrelevant. The desire for unity overshadows reality. Strawson is pointing out that MacIntyre's account of Narrativity overemphasizes unity, and so his Narrativist should and will fabricate unity when it isn't there.[22] His worry is that under this account, the Narrativist does not get closer to the truth of who they are by telling stories, but that what is more likely to happen when the *story* takes center stage is that *reality* will start to fade away. The Narrativist tendencies lead one to "actively conceive of one's life… as some sort of ethical-historical-characterological developmental unity, or in terms of a story, a *Bildung* or quest.[23] In other words, a Narrativist isn't simply one who tells stories. A Narrativist is someone who *conflates* stories with life, characterization with selfhood. The self is built up as a character in a novel is, and when an event occurs that is hard to square with the larger story-arc, it simply gets re-written.[24]

Beyond these dangers of fabrication and conflation inherent in Narrativity, there's the empirical fact that not everyone experiences their life in this way. Not everyone finds storytelling to be necessary, not everyone feels inclined to connect events under the

[22] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 429. While it is true that the overemphasis on unity over reality is also present in the first example, it is presumably less problematic when it occurs within a single story than when it is present in one's view of one's entire life.

[23] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 441. This indictment shows that Strawson has MacIntyre's conception of Narrativity in mind here. Though Strawson does not cite MacIntyre at this particular moment in "Against Narrativity," this is a direct criticism of MacIntyre's idea that "the unity of a human life is the unity of a narrative quest" (Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 219).

[24] The vital importance of coherence and unity is made clear when MacIntyre suggests that a main source of depression and suicidal tendencies is the inability to see one's life as a part of a unified story (Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 217). The suggestion here is that if meaning cannot be fabricated, the individual may not survive.

unity of an overarching story of the self. Strawson offers up a paradigm that opposes the narrative one, one that does not rely on Narrativity for selfhood, and one that he himself claims to embody. The Episodic person is described as one whom,

> Does *not* figure oneself, the self or the person one now experiences oneself to be, as something that was there in the (further) past and will be there in the (further) future.[25]

In other words, an Episodic person holds that the self is *not* something continuous and unified, but something that is intermittent, exists for a few seconds at a time, is quite literally *episodic*.[26] Since the Episodic does not view herself to persist through time, she is then *disinclined* to tell stories about her life that reflect or create a unified self. The Episodic is not concerned with unity and therefore finds no reason to connect events within a story that renders meaning and coherence to those events, and conversely does not find it to be threatening when events defy meaning or coherence. Strawson's admission of his own Episodicity is meant to illustrate that this opposing paradigm is not just possible, but *actual*. His testimony is intended to show by way of vivid example that it is "just not true that there is only one good way for human beings to experience their being in time."[27]

Section 3. Episodic Ethics

In "Against Narrativity," Strawson argues against the idea that human beings "see or live or experience their lives as a narrative or a story of some sort, or at least a collection of stories."[28] According to Strawson, the ubiquitous theories that we *are* Narrative (the psychological Narrativity thesis) or that we *ought* to be (the ethical Narrativity thesis) are dangerous because they lead to an emphasis on unity and fabricated meaning *over* reality. Further, to embrace the idea that Narrativity is the ideal is to needlessly ignore other ways of being. Strawson cites the Episodic life as being a reasonable and real alternative to the Narrative life. If "Against Narrativity" is a groundwork that lays the foundation for the Episodic paradigm, "Episodic Ethics" lends further color and depth to that paradigm. Strawson's main goal in this essay is to prove that morality is *not* tied to Narrativity, and that people who do not see their lives as a story, or a collection of stories can still live rich moral lives.[29] We do not make ethical choices *because* we are Narrativists; rather we make ethical choices *regardless* of how we experience our being in time.[30]

---

[25] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 430.

[26] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 87-89.

[27] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 429.

[28] Ibid, p. 428.

[29] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 86-87.

[30] Something that Strawson does not mention in these articles, but that is very much implicit in these debates, is the issue of competing theories of time. Underlying MacIntyre's descriptive and normative claims is an emphasis that self-identity belongs to endurantism, and not perdurantism. (Endurantism is the idea that the self is something that persists through time, while perdurantism is the idea that the self exists in distinct temporal slices.) For MacIntyre, if you are a Narrativist, you must commit to endurantism. For a particularly helpful discussion about the differences between endurantist and perdurantist views see Michael Loux, *Metaphysics, a Contemporary Introduction,* esp. pp. 230-58. In other words, in order to advocate for either the normative or descriptive claim about narrative, you need to hold the belief that self-identity is something that persists over time, rather than something that has distinct parts in distinct time periods. There are many other accounts of the shape of time that can be referenced here. Nicholas Berdyaev, for example, posits three distinct theories of time: cosmic, historical, and existential. Cosmic time can be thought of as

Expanding upon the idea that there is more than one way to experience one's being in time, Strawson begins by drawing distinctions between four temporal temperaments – Diachronic, Episodic, Narrative and Non-narrative – to further describe the many different ways that individuals can experience themselves in the world.[31] If one has a Diachronic temperament, they understand themselves to have existed in the (further) past, and assume that they will continue to exist in the (further) future.[32] In other words, the Diachronic individual believes that they have a singular self that persists through time. For example, assume that the wallet incident referenced in Section 2 happened to an individual twenty years ago. If that individual happens to have a Diachronic temperament, they will take the self that experienced the wallet incident twenty years ago to be the *same* self that is telling the story twenty years later.

The Episodic temperament is in stark contrast to the Diachronic. Quite simply, where the Diachronic takes themselves to have a self that persists through time, the Episodic does not. When one does *not* understand themselves to be something that was there in the (further) past or will continue to exist in the (further) future, they are Episodic.[33] If an individual has an Episodic temperament, they do *not* take the self that experienced the wallet incident twenty years ago to be the same self that is telling the story twenty years later. Rather, for the Episodic temperament, the self exists for only small episodes of time.[34]

If Episodic and Diachronic are two ways that one can *experience* oneself to exist in time, Narrative and non-Narrative are two ways of *rendering* (or not rendering) one's experience in time. To be Narrative is to experience and communicate one's life as a story, or at the very least as a collection of connected stories. To be non-Narrative is to *not* experience or communicate one's life in this way.[35]

The four temperaments have natural matches, but they are not fixed. Those who are Diachronic and understand the self to be something that persists through time, tend to also be Narrative. If one understands oneself as a singular unified thing that persists through time, it seems logical that they would attempt to see their life as a coherent and unified story.[36] Conversely, one who is Episodic and does not understand oneself to per-

---

cyclical time, wherein the focus is on the present time that is situated at the apex of the circle and moves through the past and future. Historical time, on the other hand is linear. In historical time, the past informs the present which stretches into the unknown future. In existential time, the focus is entirely subjective and focuses on the experience of the subject in the present moment. See *The Beginning and the End*, trans. R.M. French, New York 1957 and *The Meaning of History*, trans. George Reavy, New York 1916. In this paper, and in Strawson's work, the focus is on subjective time, as the concern is how the subject experiences her being in time. It seems that any conception of Narrativity hinges at least in part on a historical or linear theory of time under the umbrella of endurantism.

[31] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 85-87.

[32] Strawson does not define what (further) past or (further) future entails, except for two instances in which he claims that the self exists for two to three seconds at a time ("Episodic Ethics" p. 87, 89).

[33] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 86.

[34] It should be noted that Strawson is not making a point about memory, but self-identity. He is not making the claim that the Episodic doesn't have access to the memory of the wallet incident, just that she does not associate the self that she is currently with the self that she was twenty years ago ("Against Narrativity" p. 432). This claim is less strange than it may initially seem. It seems perfectly reasonable, in fact it is quite common to say things like, 'I'm a completely different person than I was as a child,' by which we mean that our self-identity is different, or that we've changed in substantial ways, not that we've suddenly lost access to memory.

[35] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 86.

[36] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 86.

sist through time tends to be non-Narrative. If one does not tend to think of the events in one's life as a coherent story, it is reasonable to assume that they do not have the inclination to tell a coherent story about it.

It is important to notice that these tendencies reflect (in part) both how one relates to the outside world and how one relates to oneself. There are two ways that one can experience the self: from the *inside,* which Strawson calls self-experience, and from the *outside,* which involves an external perspective.[37] When one experiences an event from the inside, they have an immediate self-experience of that event. For Narrativists, any experience – even a distant memory – can be (and usually is) a self-experience. This is because Narrativists take their self-hood to be something that persists through time, something that existed in the (further) past and will continue to exist in the (further) future. Episodic experience the self differently. Since the self exists for only very short episodes, the Episodic typically experiences things from the inside as they are happening, and not when they are being remembered.[38]

To distinguish between self-experience and the experience of remembering an event from the past with external perspective, Strawson introduces an asterisk to refer to one's experience of oneself from the inside. A pronoun followed by (*) is meant to indicate an inner self-experience.[39] For an Episodic, the asterisk only appears in her present experience of herself, but for others, the asterisk might attach to the past or future self as well as the present self. For example, when referencing his childhood, Strawson might say, 'I* remember my first day of school as a child and that I cried when I was left behind by my parents.' The asterisk only accompanies the pronoun in the present tense, whereas the 'I' in the story is a past 'I,' a past self. Someone else might say, 'I* remember my first day of school and that I* cried when I* was left behind.' This construction indicates that the narrator associates the present self with the past self, and is not simply remembering the event but having an immediate self-experience of it.

Though the four temperamental distinctions are strong, it is worth remembering that Strawson emphasized the fact that these are *temperaments* that lead to *tendencies*, not fixed qualities about human beings that allow us to flawlessly predict human behavior.[40] One's participation in these tendencies, then, can be fluid. It is entirely possible that one might experience oneself as being generally episodic, but experience an event that causes them to temporarily think Diachronically. Strawson cites the fear of one's own death (which will presumably take place in the further future), and moments of intense

[37] Ibid, p. 85.

[38] There are, Strawson admits, exceptions to this general rule. It's not as if being Episodic permanently limits one's experience to the present moment (as is the case for the main character of the film *Memento*, for example). Rather, Episodic tend not to attach their self-experience to events that occurred far in the past because they don't associate their self-hood with the past ("Against Narrativity" p. 433-434).

[39] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 87.

[40] It's worth noting that Strawson at one point conjectures that the temperaments are "genetically determined" ("Against Narrativity" p. 431). This may seem counter to the idea that they are something that we participate in fluidly, but it need not be. I take Strawson to mean that these temperaments are genetically determined in a similar way that propensity to disease can sometimes be (alcoholism, mental illness, certain types of cancer). This kind of determination follows a diathesis stress model, in which the genes provide a certain propensity for developing the condition, but the environment must play a causal role in triggering activity from these genes. The determination in this sense is then not a guarantee, but suggests an increased likelihood.

embarrassment (perhaps from the further past), as events that might cause one who is generally Episodic to reflect on her life in a Diachronic way.[41]

The larger purpose of differentiating and defining these four temperaments is so Strawson can argue against the stance that moral emotions (remorse, contrition, responsibility, regret, guilt, and so on) both *ground* our morality and can *only* be accessed by those who are Diachronic and Narrative. Strawson is arguing against the assumption that grounds MacIntyre's work; that the only way that ethical action is possible is through motivation garnered from feelings of remorse, contrition, regret and guilt, and that these feelings become moving *only* when one thinks of oneself as a persistent being with a unified and coherent story.[42]

The mistake that MacIntyre makes when he argues that moral action is reliant upon a narrative sense of self is that it makes individuals such as Strawson – whose only crime is being disinclined to storytelling – *incapable* of being moral. To return once more to the example from Section 2 about the missing wallet, assume that the wallet was indeed stolen and the police were able to apprehend the thief, who was found to have no prior record of criminal behavior. During questioning, if the thief is of a Diachronic and Narrative temperament (DN)[43], her account of what happened might look something like the following:

> **THIEF$_{DN}$**: I was really intoxicated, my friends and are were laughing at this woman who looked really frazzled and had her bag half open. We thought it might be funny to take her wallet, and so I did. I'm not the kind of person who steals; I've never done this before!

If the thief is of an Episodic and non-Narrative temperament (EN), her account might look quite different:

> **THIEF$_{EN}$**: I got on the train and saw a woman who had her wallet sticking out of her bag, a fact that I found amusing, and I took it.

The details surrounding the account in each of these examples are the same. The EN thief is *no less guilty* than the DN thief.[44] The only difference is that the DN thief has a tendency to tell stories that show causality not simply within the event, but within the larger story about herself, while the EN does not. Strawson's point is that if we – like MacIntyre – assume that ethical motivations are only accessible to those who are DN, we need look *no further* than the EN thief's temporal tendencies for indictment. We may even be *more likely* to excuse the DN thief based on her statements that link the event with her larger self-identity, than we are to excuse the EN thief, despite the fact that they are *equally* guilty. 'She doesn't view herself as any *kind of person*, so she sim-

[41] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 91.

[42] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 216

[43] Towards the end of "Episodic Ethics," Strawson reduces the four temperaments to their most common manifestations, the Diachronic Narrativist and the Episodic non-Narrativist for the sake of simplicity. He refers to them with the abbreviations DN and EN respectively. Though it is important to note that these categories are not exclusive in Strawson's system (one need not be Narrative simply because one is Diachronic, and so on), it is unproblematic to refer to them generally for the sake of discussion ("Episodic Ethics" p.106-107).

[44] My aim here is to point out how Strawson's argument plays out in terms of a concrete scenario, and not to argue for a Strawsonian account of intent within the legal system. Within the legal system, both EN and DN committed a crime and would likely be punished equally. Strawson's point is not about laws and persons but about how we associate DN self-hood with morality and some ways in which our thinking might need to be changed given the possible impermanence of self-hood and the wide-variety of ways that one can apprehend one's being in time.

ply doesn't feel regret and therefore deserves punishment' we might say of the EN thief. In other words, if we take ethical responsibility to be a feature of DN's, the argument could be made that the since the thief is EN, she therefore *is not capable of feeling* the pull of her conscience in the moment. This is the idea that Strawson hopes to reject, the idea that one's temperament determines how one feels motivated to act, that *only* DN's are capable of leading richly moral lives. Strawson asserts that though it is certainly the case that some people have moral feelings and are motivated to act ethically because of them within the DN paradigm, that it is very much possible to feel remorse and act ethically *without* holding a DN temperament.[45]

Strawson gives a twofold argument to make the case that EN's can indeed live rich moral lives. First he asserts that it is not necessary to have any special connection with yourself as a persistent thing in the past in order to know that there is something that was done wrong and feel badly about it.[46] In fact, it is entirely possible to feel badly about something that someone *else* did in the past, and be moved to act based on *that* feeling. In other words, feeling can be motivating without being tied to an individual's sense of self. For example, imagine that an individual made a promise to her parents when she was ten years old. That same woman may find that *very* same promise to be ethically motivating *without* holding that she is the same self forty years later. To put this into Strawson's construction, the statement need not be, 'I* made a promise when I* was ten, and I* must keep it now.' In fact, the statement (and the sentiment behind it) may be just as motivating given the following formulation: 'I made a promise when I was ten, I* am currently keeping that promise.'

Second, Strawson claims that moral feelings should not be so concerned with the *whom* but the *what* of the action.[47] It shouldn't matter *who* perpetrated the wrong, but *that* something wrong was done. Likewise, it shouldn't matter who moves to correct that wrong, but that someone moves to correct it. To make this second claim of the argument stronger, Strawson remarks that often in cases where DN individuals feel remorse, contrition, regret or guilt – they take it much too far and turn it into self-indulgence and self-obsession.[48] In a system that values unity and coherence above reality, the emotions that are supposed to *ground* morality can actually become selfish and morally worthless. The larger point of "Episodic Ethics" is to argue that you can have motivating moral feelings without having any sense of yourself as existing in the (further) past or (further) future.

Section 4. Strawson's "Mad-Dog Anti-Narrativism"

As mentioned in Section I, Gregory Currie, a fellow skeptic of Narrativity, has called Strawson's stance "mad-dog anti-narrativism."[49] As presented above, Strawson's arguments seem to be simply attempting to disavow the reader of the belief that human experience is or should be narrative. In order to emphasize the careful nuance to Strawson's account, I have purposefully left out his more extreme statements in "Against Narrativity" and "Episodic Ethics." It is true that Strawson's arguments tend towards the extreme

[45] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 86-87.
[46] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 100.
[47] Ibid, p. 102.
[48] Ibid, p. 92-93.
[49] Gregory Currie, "Gregory Currie Has Some Stories To Tell," p. 115.

at times, which can make his stance look like mad-dog anti-Narrativism. Further, it can look as if what he's actually advocating for is the replacement of the Narrative paradigm with the Episodic one.

For example, consider the following negative claims, all made in "Against Narrativity":

Human Narrativity is essentially a matter of bad faith, of radical… inauthenticity.[50]

All supporters of the ethical Narrativity thesis are really just talking about themselves… This may be the best ethical project that people like themselves can hope to engage in. One problem with it, and it is a deep problem, is that one is almost certain to get one's 'story' wrong.[51]

The best lives almost never involve this kind of story-telling.[52]

Those who are drawn to write of the subject of 'Narrativity' … generalize from their own case with that special, fabulously misplaced confidence that people feel when considering elements of their own experience that are existentially fundamental for them, they take it that they must also be fundamental for everyone else.[53]

What we already know from the explication of Strawson's work is that to be Narrativist is to fictionalize your life to some extent, to value unity over reality. What we see here is that not only does the Narrativist have a tendency to find coherence and unity in events that do not have these qualities, but that to be Narrative is to have bad faith as a *character trait*. Narrativists aren't simply getting their own stories wrong (another danger listed here); they are creating an environment and ethical systems that are based in fabrication, a deep misunderstanding of other paradigms, and bad-faith. Strawson seems to be saying that far from being another way to view one's being in time, to be a Narrativist is to be self-obsessed, to over-generalize, and to fail at engaging ethically.

All of these are flaws that do *not* exist in the Episodic paradigm, which is by extension implied to be preferable. These statements (and this is by no means an exhaustive list) are unmistakably critical, and they are surely what contribute to Currie's view of Strawson's stance as "mad-dog anti-Narrativism." It seems clear in statements like these that Strawson is *not* simply trying to widen our view of what it means to experience the self, or to argue that "it's just not true that there is only one good way for humans to experience their being in time," but that the Narrativist paradigm is actually harmful for *everyone*, not just those who are marginalized in their Episodicity.[54]

There are important implications in taking these statements to be representative of Strawson's stance. Doing so shifts his argument from one that aims at widening the horizon to include those who may not think narratively, to one that aims to replace one paradigm with another. If we take these statements to be indicative of Strawson's work, then we must understand him to be arguing that we are *not* and should *not* see our lives as stories or collections of stories; rather we should emulate the Episodic, who does *not* risk self-fabrication, bad-faith, and deep self misunderstanding. Reducing Strawson's careful work to these claims is to accuse him of trading one dogmatic belief for another.

---

[50] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 435.

[51] Ibid, p. 437.

[52] Ibid.

[53] Ibid, p. 439.

[54] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 429, 477.

This does not seem quite right. As we've seen above, both essays have a careful nuance and depth that suggest that his claim is *not* simply that we ought to trade Narrativity for Episodicity. However, these scathing critical statements cannot be ignored either. There is clearly at the very least a *type* of Narrativity that Strawson believes to be dangerous. This leaves us with a question that is unanswerable from within Strawson's work. Namely, *is it possible* to hold a stance that it is in any way Narrativist but avoids the dangers that Strawson warns of? Is it possible to argue that stories are vital without giving stories a preference over reality? Peter Goldie provides a rich account of the ways in which stories are vital to our lives in a way that is compatible to Strawson, suggesting that Strawson is perhaps a mad-dog anti-*MacIntyrean*, not a mad-dog anti-Narrativist.

Section 5. Peter Goldie's Compatible Middle View

Given the strong statements that Strawson makes against Narrativity, it is tempting to assume that Strawson is advocating for the Episodic non-Narrative life *over* the Narrative one. However, we must assign Strawson's Anti-Narrativism carefully. What Strawson seems to be rejecting is MacIntyre's particular brand of Narrativity, not Narrativity *as such*. Strawson shows us in great detail what an opposing paradigm to MacIntyre's Narrativist might look like in an effort to argue that Narrativity is not the only way to live well. Beyond the scope of his work, however, is an illustration of a middle view Narrativity – one that disagrees with MacIntyre, but still holds that narratives are vital to human existence. This paradigm can be found in Peter Goldie's work on narrative.[55]

Goldie simultaneously rejects MacIntyre's uncompromising claim that we *are* and *must be* narrative, and *still* holds that narrative is essential to human life.[56] In a way, Goldie can be seen as holding weaker versions of the psychological and ethical Narrativity theses; rather than arguing that human lives are and should be lived Narratively, he argues carefully that there is a "realistic role for narrative in our lives."[57] This section will highlight the ways in which Goldie's account of Narrativity[58] illustrates that one need not abandon Narrativity entirely in order to take an anti-MacIntyrean Narrativist stance.

Recognizing that the discussion of the role that narratives play in our lives can be quite polarizing, Goldie attempts to make a more modest claim that though narratives are

[55] It should be noted that Goldie is not the only thinker to hold this type of view of Narrativity. Marya Schectman, most notably, also holds a middle view account of Narrativity. See, *The Constitution of Selves* (Ithaca 1996). I have chosen to limit my investigation here to Peter Goldie's work for two reasons; first, presenting more than one account of middle view Narrativity is beyond the scope of this paper. Second, and more importantly, Goldie's account of internal and external perspectives (which will be discussed below) seems to coincide neatly with Strawson's distinctions between I and I*.

[56] Goldie is quite clear to differentiate his own claims from those of MacIntyre and others who hold both the psychological and ethical Narrativity theses. At one point, Goldie goes as far as calling MacIntyre's project an exaggeration (NTEP 103). Further, Goldie's emphasis on narrative thinking versus narratives that are spoken may seem insignificant, but it suggests an important break from MacIntyre's Narrativity (NTEP, 98).

[57] Peter Goldie, "Narrative Thinking, Emotion, and Planning," in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 2009, p. 97.

[58] It should be noted that Goldie does not use the word Narrativity in his own work, but does organize his work around MacIntyre's Narrativity and the debate surrounding it (including, of course, Strawson's work). It should also be noted that Goldie does not follow the same capitalization format that Strawson does. Goldie does not capitalize narrative(s) to differentiate simple stories from temporal temperaments. In order to make sure that I interpret Goldie correctly and do not ascribe things to his view that are not there, I follow Goldie's non-capitalization of narrative(s), but retain the capitalization of Narrativity and Narrativist since these are Strawson's terms and not Goldie's.

indeed very important, stories do not provide the *only* way to engage with one's past or future. Goldie argues that human beings are naturally reflective, which gives rise to a desire to cast back on the events of our lives, and that it is natural to do so by actively putting events into story form.[59] We reach for stories because they are ubiquitous and familiar. They are able to lend structure and coherence to events in our lives that seem to defy unification.[60] This does not make Goldie's claim trivial – his argument is *not* that narratives play a common but insignificant role. He argues that narratives are *vital* to our lives, just not in quite the same way that MacIntyre argued. Rather than claiming that we *are* or are *not* narrative, or *should* or should *not* be, Goldie focuses on the human tendency to lean on the narrative form to explain and relate to events.

This may sound exactly like the kind of Narrativity that Strawson was criticizing. However, there are some subtle but significant differences between Goldie's Narrativity and Strawson's interpretation of Narrativity. First, in Goldie's account, the narrative process can be thought through and doesn't need to be spoken or written down. "A narrative or story is something that *can* be told or narrated; it *need not* be narrated, though: it can be just 'thought through.' "[61] Second, the fact that narratives are an important part of our lives does not mean that our sense of self is *reducible* to these stories. Goldie accounts for the fact that we are often *unreflective* in our daily lives, and firmly rejects the idea that the story-telling tendencies we have transform us into fictional characters who exist only within unified and singular story. "We must beware here, for literature and the characters in literary narratives are, in important respects, *not* like real life, not like *us*."[62] In other words, Goldie advocates for a kind of Narrativity that does *not* demand that one's life *becomes* a story, and one's self *becomes* a fictional character.[63]

Goldie avoids these extremes by reframing the role that stories have to human life. Instead of drawing distinctions between Narrative and non-Narrative *people* as Strawson did, the variation according to Goldie lies between *times* in which we narrate and *times* in which we do not. This is not in conflict with Strawson's account, since Strawson was careful to explain that the temporal temperaments are *not* fixed, suggesting that one's participation in them can be fluid and changing based on age and other life circumstances.[64] These differences are best illustrated by looking carefully at the narrative frameworks that Strawson and Goldie are working with.

We'll recall that for Strawson, a narrative is,

A conventional story told in words. I take the term to attribute… a certain sort of developmental and hence temporal unity or coherence to the things to which it is standardly applied – lives, parts of lives, pieces of writing.[65]

As mentioned in Section 2, there are two important things to notice about this definition, first, a Narrative *must* be told. For Strawson, narratives by *definition* are spo-

[59] Peter Goldie, "Narrative Thinking, Emotion, and Planning," p. 97.

[60] Peter Goldie, "One's Remembered Past," *Philosophical Papers,* November 2003, p. 303.

[61] Peter Goldie, "Narrative and Perspective: Values and Appropriate Emotions," in: *Philosophy and the Emotions*, ed. A. Hatzimoysis, Cambridge 2003, p. 202, my emphasis.

[62] Peter Goldie, "Narrative Thinking, Emotion, and Planning," p. 103.

[63] Peter Goldie, "Narrative and Perspective: Values and Appropriate Emotions," p. 201.

[64] Galen Strawson, "Against Narrativity" p. 433-34.

[65] Ibid, p. 439.

ken or written. There's always an audience. The implication for Strawson is that a Narrativist will *always* be telling her story rather than living her life. Second, fabrication is an important part of Narration. It is the Narrator that attaches developmental or temporal unity for Strawson, which suggests that these unities are not found but always created. As we saw above, this is always a process that leads the subject further from the truth rather than closer to it. To narrate in this grand sense is to falsify oneself, according to Strawson.

According to Goldie, a narrative is

A representation of those events that is organized, shaped, and coloured in a certain way, thereby giving coherence, meaningfulness and emotional import to what happened.[66]

In other words, a narrative is a coherent account of an event that one gains upon reflection. Right away, we notice that a narrative under Goldie's account need *not* be told. The purpose of this reflection is so the subject can ascertain whether and in what sense the event was emotionally significant and/or meaningful through rendering it in some coherent way. The underlying presumption here is *not* that we *are* the stories that we tell, but that the *way* that we relate to the events that happen to us is significant, and that our *capacity* to cast back on these events gives rise to a tendency to reflect in narrative form.[67]

To unpack the features of Goldie's definition of narrative (an account that involves coherence, meaning, and emotional import), consider again the wallet example from Sections 2 & 3. We'll remember that the narrator got on a crowded train full of rowdy baseball fans having just been let out of a game. She arrived home and realized that her wallet was missing. Under Strawson's definition of Narrativity, the extent to which the narrator tied the events together with her sense of self determined whether or not she was a Narrativist. Correspondingly, the individual who felt no need to relate the events together or tell the story at all would be an Episodic. The individual who told the story but did not see it as closely related to her self in any important way was telling a story but not a Narrativist. The individual who told the story in such a way that the reality of the event was falsified for the sake of a unified story was a Narrativist.

For Goldie, who is and who is not a Narrativist in this strong sense is not relevant. What is relevant is how a particular individual relates to a particular event and why. The individual whose wallet was stolen might go through the following narrative thought process:

My wallet is missing. Did I leave it at work? Did it fall out of my bag? I remember taking it out of my bag when I got on the train to get my train ticket, so I know that I had it when I got on the train. Now that I think about it, the train was really crowded, and the passengers were pretty unruly. I'll bet that I left my bag open when I put my wallet back into it and someone grabbed it. I should have been more alert when I recognized what kind of crowd it was. In the future, I'll double check and make sure my bag is zipped after I put my ticket back.

An event occurred – the wallet has gone missing – and so the individual naturally casts back onto that event in order to figure out what happened. We can see the efforts of the narrator to make the events coherent. She draws together her past actions – getting on

[66] Peter Goldie, "Narrative and Perspective: Values and Appropriate Emotions," p. 201.

[67] Ibid, p. 102.

the train, forgetting to zip her bag closed, neglecting to take note of the passengers on the train, and realizing that the wallet is missing – into a coherent story so she can pinpoint the piece of that story that is missing. This does involve a certain amount of fabrication, but *only* insofar as the narrator is articulating a causal chain that is most likely to have occurred in reality. The fabrication is for the benefit of the narrator, towards the end of her understanding more clearly what happened. Under Goldie's Narrativity, this does *not* require the narrator to tie the event in with her greater sense of self. In fact, it doesn't even require her to *have* a coherent sense of self. What she does gain – through seeing herself as an agent in a story that she thinks through – is a coherent understanding of the event.[68]

The terms 'meaning' and 'emotional import' refer to the significance and response that an individual can have to the event, accessed through the external perspective that her narrative account of the event allows her.[69] In the wallet example, it is possible to trace a few different meanings and emotional responses within the story. In terms of meaning, through thinking through or telling the events in a coherent way the narrator realizes that it is very likely that her wallet was stolen. The event is meaningful to her insofar as she has lost her wallet. She also likely has some emotional response to the event. In casting back onto the events, she may realize that her *lack* of emotional response in the moment is meaningful. She did *not* feel the appropriate concern about her belongings given the rowdy crowd of people on the train – if she had, she might have checked to see if her wallet was secure. When thinking through or telling the story *now* she may feel regretful and frustrated that she was so careless, and angry that she was taken advantage of. She now understands that in the future in a similar situation she will act differently.

Similar to Strawson, Goldie acknowledges that the *subject* creates the causal coherence within a narrative. It is the *narrator* that thinks through the event, imagines what might have happened, thinks about how she could have responded to it knowing what she knows now, imagines how she will respond in the future.[70] All of these levels and facets of the narrative are in some important sense *created* by the narrator. However, in Goldie's work – since he rejects the MacIntyrean idea that a life *must be* a singular unified narrative – storytelling is motivated by a desire of the subject to simply process an event and connect it with her past and/or her future *if* the event warrants this process. In other words, it's not simply that the subject will re-write an event in order to find unity, but rather that *if* the event stands out as significant in some way, the subject will attempt to connect it to other events in her life in a helpful way. Further, it is up to the subject to decide which stories are relevant and when; the desire to cast back on the past and imagine the future does *not* suggest that she is required or bound to narrate every event in her life. Nor does she need to narrate these events within some unified life-story.

Rather than draw a distinction between the self* who is telling the story and the human being who is in the story as Strawson does, Goldie differentiates instead between perspectives. The internal (lower level) perspective refers to the thoughts, feelings and emotions of the individual *inside* the story, while the external (higher level) perspective refers to the thoughts, feelings and emotions of the individuals *outside* the story reflecting back on it.[71] When a narrator reflects back on any event, there are always two

[68] Peter Goldie, "One's Remembered Past," p. 304.

[69] Ibid, p. 305

[70] Peter Goldie, "One's Remembered Past," p. 310.

[71] Peter Goldie, "Narrative and Perspective: Values and Appropriate Emotions," p. 203.

concurrent perspectives. The internal perspective belongs to the person *within* the story. The external perspective belongs to the narrator who tells the story from the *outside*, with hindsight. To put this back into Strawson's terminology, the self* is always present in the external perspective. Even if I am telling you a story that didn't happen to me, I* am telling the story. However, distinguishing himself from Strawson, Goldie argues that whether or not the (*) follows the self into the story does not depend on the temporal temperament that the narrator has. Whether or not the self* is present in the story depends *on the story itself* and how it is told, and not the temporal temperament of the person telling it. This may seem to be a subtle and trivial difference, but it is an important re-framing that allows for the kind of fluidity that Strawson hinted at when he presented his four temperaments.[72]

To see how this works, consider the following story.

> My father made coffee for my mother every morning. My father didn't even drink coffee, but every morning at six o'clock, he was in the kitchen making coffee for my mother. At Christmastime, my parents would explain how this ritual came about. When I was in the first grade, my teacher had a holiday party for the class one evening at her house. She had an elaborate holiday train set and the kids in her class were all invited to come and see it. Having six children from ages three to sixteen, the holidays were a particularly busy time in our house, and neither of my parents was particularly interested in visiting a train set. My parents began to barter about who would take me to the party and who would stay home. My father promised to make my mother her morning coffee every morning for the rest of their lives if he could just stay home. My mother agreed, and thus began the tradition.

My parents told this story at least once a year, and though it was charming and amusing, it didn't carry much emotional weight. It was coherent, and had a certain charm and meaning to it, but I didn't remember the story 'from the inside,' and I imagine that they didn't either. They* occupied only the external perspective, and so did the listener. Then things changed drastically, as did our relationship to that story.

My father died very suddenly on Christmas morning in 2005. I woke up early on December 26th and found my mother standing in the kitchen. The absence of the smell of my father's morning coffee was more tangible than any presence. My mother told me the story again. This time, we both felt it 'from the inside.' This time, it wasn't an amusing story about escaping obligation with bribery. It was a story that explained how my parents were intertwined right down to the most trivial aspects of life, a story that illustrated the timelessness and depth of loss. As she told it, we traveled back to an idyllic time, before we knew what would become of my father, our family. I* felt myself* standing in the kitchen as a first-grader, excited about trains and acutely unaware of what the future might hold. We experienced it from the inside, felt the presence of my father in the past and the absence of him in the present, smelled the coffee, even half-expected him to walk down the stairs. Our selves* occupied *both* the internal and external perspectives, and the story, though the facts remained the same, became something completely different.

Reading it now, *you* may even feel it from the inside without knowing us or the details and circumstances of our lives. You might imagine what it might have felt like it to be in the kitchen with us, you might have felt that regretful ache that comes with a sudden loss. You may have experienced the story from the inside, regardless of whether you think of yourself as Episodic or Narrative or neither.

---

[72] Galen Strawson, "Episodic Ethics" p. 91.

When my young and healthy mother died a mere fifteen months after my father, the story gained an even deeper meaning, and elicits still a different reaction from the listener. The story is fixed, but as time goes on and the circumstances around the telling change, it comes to *mean* something different. These new versions are not false – none of these versions of the story are false – but they each have different meaning, different emotional import, and imply a different kind of coherence. We converge with the story in different ways with each telling. It does not matter whether my mother was an Episodic or Narrative *person*, whether I am an Episodic or Narrative *person*, or whether you the reader are an Episodic or Narrative *person*. What matters is the *story*, how I tell it (or remember it), and how the internal and external perspectives coincide or do not.

What we see in Goldie's system is that the categorizations that Strawson makes to differentiate between Narratives and non-Narratives, Episodics and Diachronics are *indeed* fluid tendencies as Strawson suggests, rather than fixed character traits. Rather than thinking of the self as something that persists or does not, this suggests a conception of the self that appears and disappears, a story that sometimes persists and sometimes does not. The emphasis in Goldie's account becomes about what kind of story you are telling (or thinking through) and from what perspective, rather than being about whether or not you self-identify as Narrative or Episodic. What this accomplishes is the kind of opening up of the narrative/non-narrative horizon from MacIntyre's hegemonic and restrictive Narrativity in the way that Strawson hoped was possible from *within* a Narrativist account.

By reframing the discussion about the importance of narratives in our lives, Goldie avoids some of the worrying implications that result from MacIntyre's Narrativity, but still holds on to the central claim that lives are indebted to narratives in important ways. In shifting from a discussion about who is and who is not narrative, to one about which stories are *Narratable* and why, Goldie makes it possible to make a strong claim about the role of narratives in our lives *without* succumbing to the dogmatism of MacIntyre's Narrativity and without becoming a "mad-dog anti-narrativist". In Goldie's account, it is possible to be both Narrative and Episodic, which seems to be in the spirit of Strawson's critique of MacIntyre. This allows us to reflect back onto Strawson's work with the knowledge that it is indeed possible to *both* disagree with MacIntyre *and* hold positive claims about narrative.

Conclusion

The extent to which human life is indebted to the stories that we tell about it has important implications in several different areas. It is an issue that pertains to phenomenology – to what extent do narratives provide the structure of our consciousness? It is an issue that pertains to psychology – if stories do make up the horizon of consciousness, what happens when we live through an event that cannot be easily told? [73] It is an issue that pertains to epistemology – does the narrative form provide the limit of our knowledge?

[73] There is much to be said (beyond MacIntyre) about the way that being able to give a coherent account of the events that one has lived through is essential for psychological health. Further, narrative therapy is continuously used to help populations who have sustained significant trauma. To give one example, Cmdr. Russell B. Carr, MD, chief of the psychiatry department at Walter Reed National Military Medical Center, recently gave his recommendation before a congressional committee stating that talk therapy is the most successful treatment in cases of PTSD. Being able to render combat trauma in narrative form with the help of an empathic listener helps reduce the symptoms of PTSD (House Armed Services Committee's Subcommittee on Military Personnel Hearing on Mental Health Research, April 10, 2013).

And to ontology – what is the ontological status of narratives? To what extent do we owe our being in the world to our ability to tell a coherent story about it? Each of these fields are spaces in which Narrativity could, and arguably should, be explored.

Perhaps most importantly though, and most predominantly at stake in this discussion, is the field of ethics. The question that this current debate centers around seems to be whether or not we owe our ability to be ethical selves to our ability to tell and understand coherent and enduring stories about our characters and our actions. For MacIntyre, it is a unified sense of self that is achieved through successful narrative that enables one to become virtuous. Conversely, if one does not or cannot see one's life this way, ethical failure is imminent. In order for someone to have an ethical character, one *must* have "a concept of a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end."[74] Further, this unity must be organized around a narrative quest towards the singular goal of happiness through virtue.

These are radical claims, and one can see from Strawson's point of view how Narrativity begins to look limiting and even destructive. To begin with, defining the unity of a human life as the unity of a *quest* seems to radically undermine the idea of truth. It seems to shroud the whole endeavor in fiction and fantasy. It is difficult – even when one is sympathetic to the ethical Narrativity thesis – to see the word 'quest' and not think that the author means to invoke the rich traditions of folklore and literary fantasy. It at the very least implies that to have a narrative self-identity is to have a conception of yourself as a literary or mythological hero. It is hard to lend credibility to an account that looks to be so grounded in fiction, *especially* if the goal is supposed to be true self-understanding and personal virtue. Further, the idea that a life *has* to have the unity of one story seems almost impossible. Lives are sometimes fragmented, and it's not always helpful to continue to return to fragments and try to make them a part of the whole. I imagine that these are some of the questions that began Strawson's critique of Narrativity.

There's certainly merit to Strawson's line of argumentation against MacIntyre's rigid Narrativity, and we can see pretty vividly that there is a kind of extreme Narrativity of which Strawson is right to be wary. However, it does *not* follow that all Narrativity is dangerous, or that to see one's life as a story or collection of stories is to fail ethically. What we see when we look at Goldie's work alongside Strawson's, what we find is that it is possible to argue that in its extreme forms, Narrativity is dangerous and still hold that narratives contribute importantly to our lives and ability to be ethical persons. While it *is* necessary to be able to give a coherent account of our actions and motivations for them – and to be able to understand others' accounts – it is not necessary to *reduce* ourselves to them. To put it back into Goldie's terms, it is both possible and necessary to find "a realistic role for narrative in our lives."[75]

[74] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 205

[75] Peter Goldie, "Narrative Thinking, Emotion, and Planning," p. 97.

Philotheos **13** (2013) 238-254

Marko Vilotić
Faculty of Orthodox Theology, Univerity of Belgrade

The Relationship between Nature and Grace in the writings of Karl Rahner

In the times we live in, a dynamical relationship between sciences and theology imposes itself as an imperative. Their mutual remoteness, which has been present for centuries and for which they are both responsible, has caused no good whatsoever. This is particularly clearly noticeable through the example of anthropology, i.e., of its very object - man. Almost entirely ignoring the latest achievements of sciences such as paleoanthropology, molecular biology etc. and often grounding their understanding of man *exclusively* on the repetition of the fathers' attitudes (although the fathers were, in their time, very contemporary and familiar with scientific developments), theologians "allow themselves a serious gap between the observed (evidence-based) reality and the theological rhetoric".[1] On the other hand, insofar as they avoid entering a dialogue with theology, sciences and their explanations remain one-sided and incomplete for "only if we take into consideration the transcendental movement and urge of the free person, as well as understand the important aspect of *personal* energies, can we have an philosophically (theologically and medically) satisfactory interpretation of the human complexity."[2]

There is, however, a very important problem that theologians should deal with before they enter a dialogue with science, in order to specify their starting positions, and the problem is – the relationship of nature and grace. In other words, according to their understanding of man, based mostly on the revelation, theologians should decide to which extent they are ready to speak of man as of an *only* natural being. Is there a single moment in which man exists as pure nature, without already being, in one way or another, in contact with God's grace? In this paper, I shall try to present how the answer to this important question looks like from the point of view of maybe the most prominent Catholic theologian of the 20th century – Karl Rahner.

1. The context of emergence of Rahner's teaching on the relationship of nature and grace

In accordance with the tradition of the Jesuit order to which he belonged, Rahner was educated in the scholastic spirit, more precisely, in the spirit of the theological system created by the modification and development of the original medieval scholastic, that was dominant among Catholic theologians since the 2nd half of the 19th century, i.e., the so called *neoscholastics*. Rahner had great respect for the tradition he was raised in, espe-

[1] Maksim Vasiljević, "Postoji li biohemija slobode", in: *Bogoslovlje*, LXVII, 2009, 94-134, 97.
[2] *Ibidem*, 107.

cially for probably the greatest authority and father of scholastics - Thomas Aquinas. However, Rahner's relation to the tradition was, by no means, one of blind servility, non-critical obedience to authorities and mere repetition of the widespread attitudes concerning various important theological questions. Quite on the contrary, he was, whenever he found it necessary, ready for a (formally subtle, but essentially pretty sharp and resolute) critique and even breaking with those doctrines that he considered false, dangerous for the life of the Church and unsynchronized with the early fathers' and biblical tradition. A good example of such Rahner's attitude can be found in his contribution to the discussions concerning the problem of nature and grace, which we deal with in this paper.

The relationship of nature and grace was, according to Rahner,[3] already in the 19th century considered a closed theme and a solved issue, i.e., there was a general impression that the neoscholastic theology offers the answers to all the relevant questions regarding this topic. The situation has, to Rahner's delight, changed in the 20th century and many new passionate debates emerged. In such an atmosphere, he wants to offer his own solution of the problem. One of the two main factors that influenced the formation of Rahner's attitudes was precisely the neoscholastic tradition from which he stemmed, i.e., his critical review of this tradition. Furthermore, it should be stressed here (as Rahner himself also did) that by neoscholastic theology he primarily means the so-called "textbook theology". In other words, he polemicizes with those attitudes which, being the content of (not really good) theological textbooks, were widely accepted, and as such represented the leading thinking pattern. There are, of course, exceptions of this rule, that is, the authors to whom we could not justifiably ascribe some of the standpoints that Rahner criticizes and brings to question. Without failing to observe this, Rahner still decides not to treat in his writings these (bright) exceptions, but precisely those formerly mentioned "textbook" positions, having in mind their broader influence and the consequences they caused.

Rahner was definitely not the only one to observe the inadequacy and negative consequences of some of the neoscholastic teachings. As for the problem we deal with in this paper, the sharpest criticism of the widespread (neoscholastic) attitudes was offered by the members of the so-called "new theology" ("la nouvelle Théologie") movement, led by Henry de Lubac. This criticism of theirs represents the second key factor, that formed Rahner's teaching on nature and grace. The objections that these theologians voiced to the usual neoscholastic solutions were mostly accepted by Rahner, but, when it comes to the solutions they offered as a replacement, there still were some details he was not satisfied with, which we will elaborate on in the second part of this paper. At this point, it seems that we can rightly regard Rahner's understanding of the relationship between nature and grace as a sort of *via media* between the poles represented by neoscholastics on one hand, and the members of the "new theology", on the other.

Finally, before we proceed with a more detailed analysis of Rahner's doctrine, it may be useful to eliminate a possible terminological misunderstanding. Namely, speaking of the relationship of nature and grace, the term *nature* is not used in the context we most often use it in the Orthodox theology, that is, as one of the two key aspects of the human existence, beside (and as opposed to) *person*. Speaking of nature in the context of

[3] Karl Rahner, "Nature and grace", in: *Theological investigations*, vol. 4, Darton, Longman and Todd, London, 1966, 165-188, 165.

(and as opposed to) *grace*, we have in mind that aspect of human existence which simply concerns his state of being created, the existence apart from God and apart from the grand goal for which we were created. In other words, we speak of man as of a *creature* and, in this sense, as being on his own, but we do not mean an impersonal human essence, with no concretization in a particular person. A well known and familiar expression of metropolitan Zizioulas might be of use here - *the biological hypostasis*. Accordingly, while it definitely is a lower mode of existence and not the one we are invited to (a communion with God which forms the ecclesiological hypostasis), it is still not something completely impersonal.

2. 'Created' and 'uncreated' grace

In the traditional scholastic doctrine on nature and grace, there was an important distinction, i.e., a division between the so-called 'created' and 'uncreated' grace. By *created* grace they meant the result of an internal transformation of (the justified) man, as well as the internal qualities that such a man possesses, which he gained with God's help. It is defined as an *accidental* quality, for it does not belong to man's nature (essence). The attribute 'created' it does not owe to the fact that it is some created *thing*. It is a *quality* which exists within a *creature*, i.e., man (therefore - 'created') and whose cause is not in man, but - in God. By *uncreated* grace, on the other hand, they meant God's self-communication to man, abiding of the Spirit within us, i.e., in simple words, as Rahner himself often liked to emphasize, it is not a thing, a quality, or some information we get, but – God himself. The problem of the relationship between created and uncreated grace is the first aspect present in the common scholastic tradition with which Rahner shows his disagreement.

Namely, according to Rahner, scholastics claimed that created grace represents the basis and the condition of possibility of that reality in the relationship of God and man that we defined as uncreated grace. In other words, God's self-communication to man and "indwelling" in us is possible only after, and on the grounds of those transformations within man that we call created grace. On the other hand, in his effort to understand this relationship, Rahner goes much further in the past, back to the very foundations of Christianity, i.e., to the Scripture, and more precisely - to Pauline and Johannine writings. Listing a number of quotations[4] to support his thesis, Rahner reaches a conclusion that is completely opposite to the one drawn by scholastics. In short, these quotations clearly show that Paul and John understand man's justification and sanctification primarily in the context of our being filled with the Holy Spirit, who was given to us and abides in us, as in a temple (i.e., - in the context of uncreated grace). They certainly do not neglect the 'created' effects of God's self-giving to man and abiding in him, which definitely brings about an internal change and a transformation of our being. However, this 'created' grace, and here is the key difference to the scholastic teaching, is no longer the *basis* from which the 'uncreated' one grows, but, on the contrary, it is its *consequence*.

Having clearly realized this difference, Rahner admits that it is hard to find a scriptural foundation for the form of scholastic views that was dominant in his time. Therefore he gives himself a task to try to develop a more suitable explanation of the uncre-

[4] Karl Rahner, "Some Implications od the Scholastic Concept of Uncreated Grace", in: *Theological investigations*, vol. 1, Darton, Longman and Todd, London, 1961, 319-346, 320-322.

ated grace, within the already existing conceptual apparatus. A detailed illustration of Rahner's solution would require much more space than we can dedicate it in this paper, so we shall offer only a layout of those aspects of the solution, that will be useful to us in the further text.

In his attempt to adequately describe that kind of relationship between man and God that we mean when speaking of the uncreated grace, Rahner chooses aristotelian terminology, familiar to the scholastics. More precisely, he uses Aristotle's concept of the *formal* cause. This type of causality, according to Rahner's interpretation, implies that a being, or an aspect of a being, represents a constitutive element within another subject, so that it bestows itself and not merely creates something other than itself.[5] Accordingly, having in mind Aristotelian differentiation of the types of causalities, we could say that God gives himself to us as the *efficient* cause in the very act of creating, while in (the uncreated) grace he gives himself to humans as the formal cause. Rahner, however, does not stop here, but goes even further by making a certain modification of Aristotle's teaching, in order to make it more appropriate for expressing the truths of the Christian faith. Namely, trying to keep those implications of the usage of the concept of the formal causality in the context of the relationship of God and man, which would make God man's inherent constituent, while simultaneously wishing to keep God's transcendentality, Rahner introduces the concept of the so-called *quasi*-formal causality. By adding the prefix quasi, Rahner by no means wishes to relativize this formal aspect of God's causality, but simply to point to the fact that, no matter how close he comes and reveals to us in his love, God always remains a *secret*, too.[6]

Having put uncreated grace in the context of the (quasi)formal causality, Rahner thought he had achieved his goal, i.e., he believed he had precluded the opinion that the created grace precedes the uncreated one. On the other hand, however, he does not want to deny the importance of the created grace, which has been given great attention since the council in Trent. Going even further into adopting Aristotle's teaching on causality, he equates the created grace with the material cause. In this way he finally defines the relationship of the created and uncreated grace as the relationship of the "reciprocal priority"[7], so that "created grace is in such a way the presupposition of the formal cause that it can itself only exist by way of the actual realization of this formal causality."[8] Thus the formal causality produces the material one, but the material causality simultaneously remains a presupposition of the formal one (in the logical, not the temporal sense), for the formal causality can only realize itself in the material one, without which it would remain unactualized.

3. The relationship of nature and grace: Rahner between neoscholastics and the "new theology"

Before we engage in a more detailed presentation of Rahner's teaching on the relationship of nature and grace, it might be useful to provide some explanations in advance.

[5] Cf. Karl Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex libris, Rijeka, 2007, 164.

[6] The only case in which the prefix "quasi" is superfluous, is the case of the hypostatic union achieved in Christ, in which we can really speak of (full) God's formal causality with no hesitation.

[7] Karl Rahner, "Some Implications od the Scholastic Concept of Uncreated Grace", 341.

[8] *Ibidem*.

Firstly, speaking of grace in the context of its relationship to nature, Rahner observes it as an integral phenomenon, without making the distinction we wrote about in the former chapter. If we still wanted to bring this teaching of Rahner in a closer connection with that distinction, it seems that we could say that, though Rahner indeed speaks of grace as of an integral phenomenon, yet he gives priority to the aspect of the phenomenon, that we formerly marked as uncreated grace. He does this as opposed to the previously dominant theological trends, which, speaking of grace, primarily mean its other aspect, i.e., created grace. Rahner often insists that we should not understand grace as a thing given to us or a created condition, but we should, in the first place, bear in mind that by grace God gives us himself. Secondly, in order to provide a closer designation of the term nature in this context, we could, apart from what we have already said, quote a definition of nature from his text "Nature and Grace": "that which we know about ourselves without the word of revelation".[9]

3.1. Rahner's attitude towards scholastic doctrine of the relationship of nature and grace

According to the dominant scholastic understanding, grace is something completely out of reach of human consciousness. It is something we learn about from the revelation, but which in itself remains completely inaccessible, so that man in his conscious, personal life has no signs of its presence whatsoever. When he learns from the revelation about its existence, man will certainly strive for gaining grace, as well as take care to keep it "as the divinization of his being and the pledge and presupposition of eternal life",[10] but the "space" we now live in, as regards the data present in our consciousness, remains deprived of grace. Ontologically speaking, we admit that the presence of grace elevates our existence to the supernatural realm, but we can only to *speak* about it, without being able to *existentially* experience it. In the realm in which we experience ourselves as spiritually and morally active beings, we remain *exclusively* within the boundaries of what we have defined as *nature*. Nature and grace, though, are even for scholastics not mutually exclusive and incompatible. Nature is oriented towards grace, in which it reaches its fulfillment, but the manner in which scholastics express this orientation is, for Rahner, simply not strong and convincing enough. Namely, they do it in an, in Rahner's opinion, completely negative way, by designating nature as a 'potentia obedientialis', i.e., an obedient potential of reception. Man is, thus, created as such a being that he is *capable* of receiving God's self-communication, and this potential is *obedient* in the sense that God was by no means obliged to reveal himself to us; we are supposed to obediently await, and if God freely decides to reveal himself - we will be capable of receiving that revelation. In Rahner's opinion, however, everything that, by saying this, is actually claimed, is the absence of contradiction and mutual repugnance between nature and grace, and that is simply not good enough.[11]

Such scholastic understanding of the relationship between nature and grace is utterly dissatisfying and unacceptable for Rahner, for many reasons. First of all, claiming that everything we experience is only "nature", we actually imply that we understand the

[9] Karl Rahner, "Nature and Grace", 167.

[10] *Ibidem*, 166.

[11] Compare: *Ibidem*, 165-167.

content of this term very precisely and that we know its boundaries. But Rahner wonders who we are to claim that everything we meet in the existential experience of ourselves (the ultimate yearning, the profound feeling of inner dispersion, the experience of the tragedy of human death) is only pure nature, which would have existed in just the same form, even if we had not been invited to supernatural communion with God. How can we know whether in the very act of asking questions a supernatural element may not have been present and working in the questioner, which could never and by no means be bracketed off?[12]

Rahner's intention was not simply to "shake" us with these questions and suggest that things might not be quite as scholastics saw them. Dissatisfied with the simple questioning of the beliefs of his predecessors, he makes a further step and tries to convince us in completely the opposite, inferring his arguments precisely from the Christian faith and the knowledge of God, that we have on the basis of Revelation. He wonders whether we are not, precisely as Christians, obliged to believe that God's inviting us to communion is something more than a simple juridical commandment imposed to us from the outside. Given that we are created as beings that should find their completion in the supernatural communion with God, isn't our internal structure already different than it would have been, had it not been for this divine vocation? Rahner's answer to this question is certainly positive and it is followed by his insistence on the fact that this "specificity" holds for each and every man from the very beginning, that is, not only after he became a believer and by leading a virtuous life gained qualities through which he would "deserve" grace. The very goal for which he was made already singles out man as a being, and the desire to fulfill the given task is planted in him. Furthermore, our God would not have been what we think he is, had he not, apart from this supernatural vocation, endowed man also with the means by which it is possible to achieve this grand goal. Therefore Rahner concludes that there was not a single moment in which God was not, in one way or another, available to humans, giving us himself. The history of salvation completely coincides with the history of humankind. From the aforementioned clearly and consistently follows a conclusion that is completely opposite to the one reached by scholastic theologians. Not only is what we experience in our existence not always and only nature, but, all the more, pure nature in reality actually *never* exists.

Apart from such theoretical problems, Rahner also sees certain practical (in the ecclesial context we would call them pastoral) difficulties, that appear as a consequence of the opinion that it is impossible to have any conscious experience of grace. If it is true that our conscious spiritual life takes place in a sphere that excludes grace, then a lack of interest for this supernatural element will logically follow. If the totality of our experience of ourselves is closed within the boundaries of nature, we will easily succumb to the temptation to settle for less, i.e., we will be satisfied to remain within these boundaries. God's vocation and grace are then nothing but a kind of "disturbance", an imposition from the outside, not a "natural" completion of our being. Furthermore, if we can by no means consciously take part in it and, on the other hand, we do not feel in any way unfulfilled or incomplete without this supernatural "add-on" to our being, then why should we bother about it? Indeed, precisely the development of the doctrine of the relationship of nature and grace in this direction is, for Rahner, the maim reason for the obvious

[12] Compare: Karl Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and grace", 300-301.

lack of interest of modern man for the supernatural. Luckily, the truth is, in his opinion, completely opposite. The experience of the supernatural, the experience of grace is not only possible, but actually present, and again - not only in believers, some spiritually advanced Christians, but in all people.

Before we give examples through which Rahner wants to make us recognize this experience in the situations familiar to all of us, it is useful to mention an important distinction that he makes. In his opinion, *the possibility of experiencing grace and the possibility of experiencing grace* ***as*** *grace are not the same thing*.[13] Namely, the moments in which we experience grace, such as Rahner recognizes them, are not in themselves crystal clear and unambiguous. That is to say, while experiencing something supernatural, we do not necessarily understand what is happening to us. Wishing to point to specific situations in which the experience of this kind is present and clearly visible, Rahner mentions the feeling of loneliness and insecurity, all-embracing and absolute responsibility, love (both given and received), death...[14] Each experience of this kind is, for Rahner, at the same time the experience of eternity, the experience and confirmation of the fact that man's meaning is not exhausted within the boundaries and values of this world. Each time when we are, for example, ready to sacrifice for our neighbor, when we love and unselfishly give without expecting any prize, or even when we know for sure that there will be no prize (nor even gratitude), we actually find ourselves in the realm in which we can no longer offer adequate explanations and reasons for our actions, which could be acceptable and justified if measured by the values of this world. Each time, that is to say, when we have a spiritual experience of this kind, we, in Rahner's opinion, actually experience the supernatural. We maybe do it in a completely anonymous and inexpressive way, maybe we do not pay enough attention to it, we might simply wish to run away from it and get back to the familiar everyday life, but - none of these changes the nature of what we have experienced.[15]

It is also worth mentioning that, in accordance with the thomistic doctrine of the formal object and in view of his own extensive research, in the academic circles primarily known as the "anthropological turn" and "transcendental project", with which we cannot deal in this paper, Rahner sees the transcendental experience (which for him means the experience of the Mystery, God) as one of the *a priori* conditions of possibility of any other knowledge. God, i.e., his grace is, thus, in Heideggerian terms, the *a priori* horizon in relation to which we come to know each individual object *a posteriori*. This horizon, though, is present in our consciousness in an unthematical and unobjectified manner, but it is nevertheless *present in our consciousness*, and that is what matters for the problem we are occupied with.

What role, then, has the verbal revelation given to us in the Old and New Testament? Does it not lose its importance, if there is always and everywhere a general and universal God's revelation to man and if we, in a way, have the experience of God even be-

[13] Karl Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and grace", 300.

[14] A very inspired, even poetical, description of such conditions and experiences, as well as more similar examples see in: Karl Rahner, "The Experience of God Today", in: *Theological Investigations*, vol. 11, Darton, Longman and Todd, London, 1974, 149-165, 157-158.

[15] See another very inspired and short Rahner's writing on the experience of grace: Karl Rahner, „Reflections on the Experience of Grace", *Theological Investigations*, vol. 3, Darton, Longman and Todd, London, 1967, 86-90.

fore any other experience? The answer is a clear and resolute - No! Verbal revelation has a very important role, because it helps us to reflect upon the experience of grace, that we (though not as clearly expressible) already had, as well as to understand it better. Rahner, therefore, does not endanger the importance of the Holy Scripture and the kerygma of the Church, but simply points to the fact that, when we listen to the *message* of the Church, that is actually not the first time that we meet the *reality* that is being proclaimed through this message. Thus, in Rahner's opinion, "man always lives consciously in the presence of the triune God"[16] and that, let us stress it once again, is true of every man for "it is a grace which always surrounds man, even the sinner and the unbeliever, as the inescapable setting of his existence".[17] Rahner expresses these attitudes clearly and boldly, being of the opinion that "theology has been too long and too often bedevilled by the unavowed supposition that grace would be no longer grace if it were too generously distributed by the love of God!".[18]

If the place and importance of verbal revelation are not threatened, what is the situation like with the concept of pure nature? If it is completely clear from Rahner's writings that the "historical" nature of man, such as we meet it since God created it, has never been merely "pure" nature, i.e., *only* nature, but always abides in the surrounding of God's salvific will (i.e., of grace), does it make sense to talk of pure nature any more? Does this concept still serve us anyhow, or we should simply reject it? Rahner had disagreements with the members of the "new theology" movement regarding these questions.

3.2 Rahner's attitude on the doctrine of the relationship of nature and grace of the members of the "new theology"

First of all, we should determine whom Rahner has in mind when he polemicizes with the members of the "new theology". Like we have already mentioned, as the most important representative off this movement, at least when it comes to our topic, Rahner recognizes Henry de Lubac. Indeed, de Lubac's work *Surnaturel* (Supernatural) from 1946., left a great mark and sparked heated debates. As for the other important representatives, among those with whom Rahner polemicizes by name we should mention (even in Serbia) famous Hans Urs von Balthasar. However, what characterizes this Rahner's debate, as was the case in the relation to neoscholastics, is that he criticizes primarily influential ideas, which he considers wrong or inappropriate for expressing the faith in the Christian God, regardless of the fact to whom these ideas actually belong, and whether or not what is ascribed to certain theologians can indeed be considered a correct interpretation of their thought. Thus, for example, 3 years after publishing the mentioned famous work, de Lubac issued another article *Le mystere de surnaturel* (The mystery of the Supernatural) in which he in a great deal answers to the remarks and critiques he got (not exclusively from Rahner!) as a reaction to *Surnaturel*, insisting that he was misunderstood regarding certain issues.[19] Rahner himself is completely aware of such possibility. Thus, for exam-

[16] Karl Rahner, „Nature and Grace", 181.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem*, 180.

[19] Much extended version of this article de Lubac published under the same title as a book in 1956. More about this see in the doctoral thessis of Thomas Knoebel, dedicated precisely to the problem of grace in the theology of Karl Rahner and defended at Fordham University in 1980. Thomas Louis Knoebel, *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*, Fordham University, 1980.

ple, polemicizing with the ideas of an unknown author, signed simply as D., expressed in the text "A Way towards the Definition of the Relationship of Nature and Grace"[20], he says that he does not intent to investigate to which extent this article correctly interprets de Lubac's thought (which was the intention of D.), as well as that he chose precisely this article as relevant enough to comment on, because D. belonged to the "new theology" and the ideas present in this text are the clearest and most extreme expression of the way of thinking that Rahner rejects.[21] In this paper I followed Rahner's example, that is to say, what I present as the attitudes of the theologians of the "new theology" are actually those attitudes that Rahner recognizes as theirs, with which he polemicizes, and which I have not explored thoroughly enough, in order to judge the extent in which he is justified to do so. Just as for Rahner it was not of the utmost importance whether or not the attitudes against which he writes originally belonged to de Lubac or someone else, so our key goal here is to present as clearly as possible Rahner's doctrine of the relationship of nature and grace, as well as the doctrines in reference to which it was formed. Whether or not these doctrines belonged exactly to those people to whom Rahner ascribe them is not that important in our context.

What are, then, the similarities and differences between Rahner and, conditionally speaking, de Lubac? Like Rahner, de Lubac understood the importance of the problem of the relationship of nature and grace. For him it is not a complicated theoretical debate relevant only for professionals, but an extremely important question with significant consequences for the life of the Church. Whether the Church and theology are to remain peripheral to modern culture and civilization, or have an important role within them, depends precisely on the outcomes of this debate.[22] De Lubac, namely, just like Rahner, recognized all the negative consequences of the then dominant scholastic understanding of (the possibility of) the experience of grace, and its relation to nature, and his view of these consequences and difficulties is accepted by Rahner as, even if a liitle gloomy, a quite realistic description of the actual situation.[23] When it comes to the diagnosis of the condition of the theology of that time, then they are like-minded.

The problem occurs at the moment in which they suggest a solution to the problem. De Lubac is, namely, believing (this still together with Rahner) that nature was created for grace and the communion with God, as well as that it never actually exists in its "pure" condition, ready to completely abandon the very concept of pure nature, as something useless and even dangerous, for it can lead us astray. He was dissatisfied with the fact that we are afraid of confusing certain realities when we should actually fear not uniting them, which brought about "a shabby theology that kept the supernatural supernatural by making it an accidental add-on to a nature integral in itself".[24] Given that he believed that such theology was built precisely around this concept, he simply suggests getting rid of it. This, however, was unacceptable for Rahner, because he thought that by rejecting the concept of pure nature we endanger the free, gracious character of God's gift to man. Namely, if man, as De Lubac thinks, were created as a being in whose na-

[20] „Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade", in: *Orientirung* XIV, 1950, 138-141.

[21] See: Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace", footnotes 6 and 9.

[22] Compare: Stephen J. Duffy, „The experience of grace", in: *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43-62, 49.

[23] See: Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace", 300.

[24] Stephen J. Duffy, „The experience of grace", 49.

ture is, from the very beginning, rooted God's vocation and the orientation towards completion in Him, could this gift of God's love, his self-communication through which he gives us himself and enables us to accomplish the goal for which we were created, still be considered completely free and gratuitous? It seems to Rahner that it could not. If God already created a being to whose very nature he rooted the striving for the completion in the supernatural, he would then, at the same time, be obliged to provide this creature with the means with which it can accomplish this goal, otherwise - man would be an absolutely pointless creature. This, in Rahner's opinion, is a very problematic implication from the Christian point of view, for Christians insist on the absolute freedom and gratuitousness of every God's action towards man and the rest of creation. On the other hand, Christians do not believe in a god who creates some absurd beings, out of pure whim. The former would be especially problematic, if it would be demonstrated through the example of the very king and peak of all creation - man. The freedom and gratuitousness of grace, though, would not in any case be endangered from the human perspective, that is to say, man would, as the receiver of the gift, even in this case keep his freedom to accept the gift or to reject it, i.e., even if the orientation towards God were rooted in his very nature, man would be able to turn his back on it and (as we have all witnessed in numerous occasions) simply act against his nature. What is threatened in this way is even more dangerous – the freedom of God himself. Therefore Rahner suggests that we keep the concept of pure nature, understanding it as something meaningful in itself, that could actually exist without being absurd. In this way he wants to say that God could have created man and leave it as such, completely in the realm of created, without inviting him to step beyond nature and the communicate with his creator. Man would, in that case, have to be able to exist within the boundaries of his nature, as all the other creatures do, without feeling unfulfilled or thinking that God owes him something more. Through the concept of pure nature, thus, we protect this gratuitousness and freedom of God's gift, for indeed, only if offered to a being that is completed and meaningful within the boundaries of its own nature, God's gift of self-communication can be considered an absolutely free, gracious gift of love.

De Lubac, on the other hand, was not delighted with such argumentation, for he did not consider it necessary or particularly important to discuss the "what would have happened if..." sort of situations (and pure nature is exactly this, for we have seen that, even for Rahner, it never actually exists), nor did he believe that his own ideas really endanger God's freedom. Even if the yearning for God is rooted in the very human nature, it still, according to de Lubac, remains a free gift of God, for precisely God freely created this nature as such. Rahner, of course, agrees with this, but also thinks that, in this way, the multiplicity of God's gifts is reduced to just one - the gift of creation. God freely and out of love created the world and us in it, but, if he created man with the rooted longing for the supernatural, then, from the moment he created us onwards, he owes us this love and self-giving, in order not to leave us without purpose and the possibility of completion. On the other hand, Rahner insists on the mentioned multiplicity of God's gracious gifts. Creation, i.e., the gift of existence that we receive in this way, is one thing, whereas the invitation to the communion with God and orientation towards him is something completely different.

The latter is, thus, a different, even greater reality, which cannot be taken for granted, that is, it does not necessarily follow from the creation. It is *yet another*, new, free,

loving and gracious gift of God, and we are obliged to see it as such, as well as to offer an appropriate picture and understanding of man, which will be compatible with this reality.

We do not intent here to offer a definitive answer to the question of who is right in this debate, or whose arguments are more convincing. What, however, we are obliged to do, is to present Rahner's answer to the question how it is possible that pure nature never actually exists and man is from the very beginning invited to the communion with God, on one hand, and that, at the same time, this invitation and orientation are not part of human nature. In other words, if they are always with us but do not belong to our nature, *where* and *what* are they?

3.3 Supernatural Existential

In order to appropriately describe and explain the fact that God's invitation and the orientation towards supernatural represent a phenomenon that follows us always and without exception, and that, for the aforementioned reasons, it still is not a constituent of our nature, Rahner coined an expression that played a great role in his theology – supernatural existential. The term existential was originally introduced by Martin Heidegger in his famous book *Sein und Zeit*, for he wanted to define the fundamental structure of man as *Dasein*. Thus, for example, one of the existentials that Heidegger adduces is human historicity, the fact that man is being-in-the-world. What is most important for us here is that, for Heidegger, an existential represents a certain condition that characterizes human existence always and everywhere, a condition of which we are aware and in relation to which we gain the understanding of ourselves. Rahner himself, trying to explain in more detail what he means by supernatural existential, claims that in the grounds of this concept lies the fact that "antecedently to justification by grace, received sacramentally or extra-sacramentally, man is already subject to the universal salvific will of God".[25] Furthermore:

> "This "situation" is not merely an external one; it is an objective, ontological modification of man, added indeed to his nature by God's grace and therefore supernatural, but in fact never lacking in the real order."[26]

God's orientation and invitation of man represent, thus, a real characteristic of each man, which he can never escape. They are always present, as a possibility, an offer, even before any conscious and voluntary decision "for" or "against" them. Further, they remain supernatural, for they are not part of human nature, but graciously approach it and invite it to the supernatural completion. This, as we have seen, is important for Rahner, for he thinks that, in this way we protect the gratuitous, gracious, free character of this great God's gift. This, however, does not mean that man in his experience of himself can clearly distinguish between the natural and the supernatural elements. Supernatural existential, as we have seen, is something that alway follows each and every one of us, which is why we experience it as an inalienable part of ourselves. Pure nature remains a sort of *remainder* (Restbegriff), something that we get when we subtract the supernatural existential, imagining what we would look like, had God wished to deny us this gift.[27] This is something we can never know quite precisely, we can only reflect upon it. Of utmost importance here is revelation (in the classical sense of the word), which helps us to under-

[25] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Theological Dictionary*, Herder and Herder, New York, 1965, 161.

[26] *Ibidem*.

[27] See: Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace", 313-314.

stand this supernatural existential as supernatural, but a clear and definitive boarder between the part of us which is pure nature and the one which is the consequence of God's salvific will and his acting in accordance with it can never be drawn.

Having presented Rahner's solution of the problem of the relationship of nature and grace, could we say that we are completely satisfied, that all the problems emerging from the attitudes of scholastics and the members of the "new theology" have been successfully escaped, so that we have, if not the final word, then at least a solid base for every future speech about this issue? I would not say so, or, at least, not completely. Rahner's interlocutors, de Lubac and von Balthasar in the first place, were not satisfied with his suggestion, i.e., with the postulating of some supernatural existential.[28] In short (as we have already mentioned), we could say they agreed that there is not much sense in discussing what would have happened, had God not created the world and man such as they are, so they did not consider it necessary to discuss some pure nature, about which everyone (including Rahner) agrees that it does not exist, has never existed, and will never exist. As for the very supernatural existential, de Lubac thought that it does not contribute to the clarification of the relationship of the two realities we deal with. As we have said, he felt that his own ideas concerning this matter were in many aspects misunderstood, so that everything Rahner cares about can be successfully reached and protected within the boundaries of the solution he offered. In other words, if it is already complicated enough to understand the relationship of nature and grace, what, then, is the point of introducing some third, new and mystical reality, the supernatural existential? In this paper we cannot answer to which extent de Lubac's "system" was really an appropriate solution of the problem we deal with. What we could still say, and that is not unimportant, is that he was not alone in the belief that he was misunderstood, and many theologians since that time have attempted to present de Lubac's thought in a light different from the one in which Rahner saw it. Furthermore, what we *must* say is that the protest against the introducing of the supernatural existential, as a third reality in relation to nature and grace seems to be to a great extent justified, for it seems clear that Rahner, in his complete writings, has not managed to define its metaphysical status clearly and precisely enough. To put it more simply, he has failed to offer a clear and unambiguous answer to the question - what exactly the supernatural existential is. Having quite convincingly showed us why he needs such a concept in the context of the debate on nature and grace, he seems to get easily satisfied with the mere postulating of the supernatural existential – and there he stops. However, it is not that simple to accept a concept as something really existing, only because it seems necessary to us, especially when it regards something so important as the question of man. In other words, one gets the impression that Rahner simply has not explained well enough *how* something can exist as an inalienable part of ourselves, as permanent and inevitable content of our consciousness in relation to which we are obliged to make a voluntary decision, and that, at the same time, it is not part of our nature.[29] Thus, what precisely the supernatural existential is remains somewhat

[28] See more about this in the mentioned work of Thomas Knoebel, especially pp. 26-50.

[29] Such an idea does not seem compatible with any of the then dominant philosophical systems. If we take as an example the scholastic tradition from which Rahner stemmed, on one hand, given that it does not belong to human nature as such, it seems logical to define the supernatural existential as a sort of accidence, which exists e.g. in human soul. However, it is not easily understandable and it needs to be elaborated on and explained *how come* that something we consider a characteristic that is always, necessarily and in the same way present in every man - can still be considered *accidental*?

blurred in Rahner, especially given the fact that it is a concept that plays an important role in the whole of his theology and not only in the debate on nature and grace. Therefore, it often seems that one and the same concept, the supernatural existential, can and even must be differently understood and interpreted in various contexts. This issue, however, cannot be addressed in more detail in this paper. We could, however, quote another interesting critical remark of Thomas Knoebel addressed to Rahner. Agreeing in principle with de Lubac and von Balthasar on the issue of the (non)existence of the need of the defence of God's freedom, regarding not only the actual, but the potential state of affairs as well, it seems that he believes that Rahner, fighting for the freedom of God confuses the concept of freedom (of choice) and the concept of gratuity.

> "Gratuity should not be confused with freedom. For god is not "free" to not love, to not reveal. His being is love. Similarly, there shall be no freedom in heaven which would enable the saved to refuse to accept God's gracious love and self-communication. Yet this does not destroy the gratuity."[30]

In other words, the real freedom is not the freedom of choice, but the confirmation of good, so even if God has no "choice" – this does not endanger the essential gratuity, i.e., the true gracious character of his gift to man.

Finally, we consider it useful to mention another important consequence of Rahner's doctrine of grace, such as we have described it. We have seen that repeatedly and in many different occasions he insists on God's universal salvific will, on the invitation addressed always, everywhere and to *every man*. Trying to reconcile the belief that God wishes and offers the possibility of salvation to all people with the belief that Christianity is the only true religion – Rahner coined yet another original expression – anonymous Christianity. In this way he wanted to stress the fact that people can have a relationship with God and reach deification, even without the formal belonging to the Christian Church. It is, in his opinion, stupid and naive, selfish and narrow-minded to believe, as we often do, "that God himself only makes an impression on man with His Truth when we have already made an impression on them with our thematic and sociologico-official and explicit form of this truth".[31] Those people, therefore, who, through no fault of their own, but for various sociological, cultural or other reasons are not (nor will they ever be) explicit Christians, still have the opportunity to communicate with grace through the cultures they belong to (even if sometimes they consider themselves atheists). Saying this, Rahner does not intent to introduce some kind of relativism or to say that all religions are equal. On the contrary, what makes the salvation possible is precisely the mystery of Christ with everything it implies, but it is not a reality available only to Christ's explicit followers, but to all those who, no matter how unconsciously and implicitly, positively answer to the calling of God's grace, and with their lives practically witness the same thing as Christians. Precisely these people are – *anonymous Christians*. This Rahner's idea was also met with disapproval, both by non-Christians, who found such a concept intrusive (for it claims to interpret everything good as Christian)[32] and by Christians (again, among others, von Balthasar and de Lubac) who thought that, in this way, Rahn-

[30] Thomas Louis Knoebel, *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*, 46.

[31] Cf. Karl Rahner, "Philosophy and Theology", in: *Theological investigations*, vol. 6, Darton, Longman and Todd, London, 1969, 71-81, 79.

[32] Rahner does this in the same spirit as Justin the Martyr and Philosopher once did, speaking of "Christians before Christ".

er causes a relativization and the loss of importance of Christianity. Regarding this issue, however, unlike the supernatural existential, criticisms addressed to Rahner do not have great weight and importance. One gains the impression that they were formed mostly by reflecting upon the very expression "anonymous Christianity", and not by a deeper analysis of the essence of what Rahner meant by saying that, which (essence) seems not to be subject to the mentioned objections. Rahner himself believed that the true content of this concept is present even in those authors who protest against its name (e.g. de Lubac, von Balthasar).[33]

4. A short review of Rahner's doctrine from the Orthodox perspective

It is, for various reasons, not at all an easy task to give a definitive assesment of Rahner's doctrine of the relationship of nature and grace from the perspective of Orthodox theology. Firstly, it seems that this issue in the particular form and terms we find in Rahner and his opponents, has not yet been discussed in the East. This, of course, does not imply that Orthodox theologians remained completely unaware of the importance of this problem. It is absolutely sure that implicit answers to at least some of the questions that occurred within the dialogue led in the West can be found in their writings. However, the possibility of a precise and all-embracing illustration of how some of these answers would look like through the example of at least one eminent theologian of the Eastern tradition is far beyond the scope of this paper. Therefore, we shall restrict ourselves here only to the indications that might be useful and offer a proper guidance for further investigation.

Regarding the (Eastern) patristic tradition, the way in which Rahner generally approaches it is such, that he is by no means subject to the criticism that is often rightfully addressed to certain Western theologians (especially scholastics), i.e., the criticism that this tradition is mostly neglected. In his writings, Rahner explicitly and pretty often refers precisely to the early Eastern fathers, even from the first three centuries, trying to find in their writings the answers to various questions, as well as to judge his own and other dominant theological ideas precisely in the light of the biblical and early patristic tradition. Concerning the issue we deal with in this paper, it seems that there are good reasons to speak of the complementarity and accordance between Rahner's and patristic opinions. For example, we have already mentioned that Rahner's concept of anonymous Christianity is partly based on Justin's idea that there were "Christians before Christ". Regarding the relationship of nature and grace, it seems we can speak of complementarity with the doctrine of another father of great importance for the theology of the East – St Maximus the Confessor. Here I can not rely on my own analysis of the doctrine of this great father, but I refer to the conclusions of those who studied Maximus much longer and deeper. Thus, it may be interesting to mention that Polycarp Sherwood is of the opinion that any discourse of grace as something added to nature is not and cannot be a normal idiom for Maximus.[34] Furthermore, there are interesting parallels and similarities that Gerry Russo[35] finds between the doctrine of grace in Rahner and another prominent figure of the Eastern patristics – St Gregory Palamas. In his opinion, there is, although they are expressed in different

[33] Cf. Karl Rahner, *Teološki rječnik*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1992, 23.

[34] Cf. Polycarp Sherwood, "Maximus and Origenism, ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ", in: Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958. Korreferate zu III,1, München: Beck 1958, 24.

[35] Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32, no. 2, 1988, 157-180.

terms, the essential and structural similarity between doctrines of these two theologians. Palamas' doctrine of uncreated energies on one hand, and the aforementioned Rahner's doctrine of the formal causality, on the other, are, for Russo, very important concepts that could contribute to the rapprochement of the theologies of the East and West. Namely, in the specific circumstances they found themselves in, both Rahner and Palamas had a goal to defend the same reality - the faith in God who is simultaneously totally transcendent by nature and radically immanent by his free will, who is beyond comprehension, yet not beyond experience. So far, there have been some problems in the dialogue of the East and West, which seemed insurmountable. One on hand, in accordance with the scholastic tradition – in the West they usually believed that in the eschaton man will participate, among other, in the essence of God, and such opinion is completely unacceptable for Orthodox. On the other hand, Palamas, for example, has taught about the existence of a real distinction in God, between his essence and uncreated energies. for Catholics this is unacceptable, for they traditionally believed that in God there can be no real, but only the *nominal* distinctions. The doctrines of quasi-formal causality and uncreated energies, according to Russo, can help us not to consider these differences as something insurmountable. As we have seen, by adding the prefix 'quasi' to the concept of the formal causality, Rahner stresses precisely the fact about which Orthodox care very much: despite the existence of the real gracious experience of God, there is always something that still remains unavailable, and always remains a secret. This *something*, of course, is not some other, specific thing, but it really exists. Would a Catholic theologian call this a real distinction in God? Russo thinks he would not, but an Orthodox one might. On the other hand, "insofar as the energies are part of the divine nature and bring about deification for humanity, somehow they must be communicating "whatever" it is that makes God to be God".[36] Orthodox theologians would not call this "divine essence", but Catholics might do that.

As for contemporary Orthodox theologians, we might point to the opinions regarding the boundaries of the Church, of the two probably most influential in the 20th century – Florovsky and Zizioulas. Asking, precisely in the ecumenical context, whether charismatic boundaries of the Church coincide with the canonical ones, Florovsky clearly and boldly answers with – no![37] Regarding this issue he has, by his own admission, taken a position opposite to Cyprian of Carthage, and in accordance, for example, with the one of Augustine. From our point of view we could add - in accordance with Karl Rahner, as well. On the other hand, his famous follower Zizioulas approaches this issue more carefully, and cannot easily agree with Florovsky. As he himself puts it:

> "These views of Florovsky were so advanced that I myself found them difficult to accept when I was writing my doctoral thesis, not because they appear to be unacceptable, but because they call for a great deal of explanation and investigation of the fundamental and still unresolved problem of the relation between the "canonnical" and "charismatic" in the Church."[38]

Regarding our local, Serbian theological scene, the only author in whose writings we find clear proofs of dealing with the issue of nature and grace is Atanasije Jevtić. Within the scope of the lectures he gave on ascetics in Paris, Jevtić gives us several indications

[36] Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace", 178.

[37] See: Georgije Florovski, „O granicama Crkve", in: Aleksandar Đakovac (ed.), *Pravoslavlje i ekumenizam*, Hrišćanski kulturni centar, Beograd, 2005, 89-101.

[38] John Zizioulas, "The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement", in: *The One and the Many*, Sebastian Press, 2010. Italics mine.

of his understanding of the problem. Thus he points out that man "is not conceivable just as 'pure nature', to which 'supernatural grace' would be added later, but i*n the very human nature we find grace*, and his God-like nature *presupposes* grace".[39] Given the terminology he used, it seems quite clear that bishop Athanasius was familiar with current theological issues, and that he formed his attitudes as opposed to the (neo)scholastic ones.

> "God's grace is not for it a sort of surplus ('donum supernaturalis' of the scholastics), with which it can live, but without which it could also live within his "pure nature" ('natura pura'). On the contrary, for the Orthodox anthropology, precisely God's grace is the real life of man's soul and his whole nature..."[40]

Furthermore, based on the terminology he uses (grace *within* nature...), as well as on the fact that at that time he was in France and that he speaks French very well, it is very likely that he was familiar with de Lubac's ideas on this issue, and that he agreed with them. Regarding Karl Rahner, it seems we do not have enough information to judge what bishop Athanasius' opinion on his ideas would be like. In the latter quotation, though, the bishop rejects the possibility that man could exist even without grace, as pure nature, which seems clearly opposite to Rahner. However, I still think that these quotations in which he deals with the problem of nature and grace are too sketchy, so that we cannot draw any reliable conclusion whether or not he was at all acquainted with Rahner's work, or what he would think of it. All in all, the very fact that the bishop was interested in the current theological issues of the environment he found himself in, although these issues were not in the focus of the Orthodox Church is, in my opinion, very important and worthy of every praise. It is an example that we should all follow. It also is a pity that Jevtić (as far as I know) has not elaborated upon his views any further.[41]

5. Concluding remarks

Let us recapitulate, in the end, Rahner's contribution to the resolving of the problem of nature and grace:

1)The motivation with which Rahner starts dealing with this issue is not of the speculative (although the issue in itself is intellectually very demanding and interesting), but primarily of the practical, pastoral nature. Rahner starts from the stituation he lives in, and that is the pre-conciliar situation of the significant alienation and lack of interest for the life of the Church among the Catholics in the first half of the 20th century. Therefore he forms his solution in relation to the existing doctrines which, in his opinion, contributed the most to such conditions, or could later cause certain negative consequences. More precisely, he has in mind the scholastic tradition and the members of the "new theology".

2) The first "intervention" he made in relation to the tradition he stemmed from is the redefining of the relationship of created and uncreated grace, in favor of the latter, i.e., insisting on the understanding of grace primarily as God's presence, and not as an attribute that characterizes someone's mode of existence. The relationship of created and uncreated grace he puts in the context of the so-called quasi-formal causality, which, as we have seen, can serve as a useful basis for attempting to overcome certain misunderstandings between Orthodox and Catholics.

---

[39] Atanasije Jevtić, *Asketika*, Hrišćanska misao, Beograd-Srbinje-Valjevo, 2002, 31. Italics mine.

[40] *Ibidem*, 45.

[41] That is to say, it is a pity that he has not done that somewhere else, for it is completely understandable that within the scope of the lectures with a completely different topic he only gave these sporadic indications.

3) The second crucial change in relation to the scholastic doctrine regards the possibility of the conscious experience of grace in everyday life. Unlike scholastics, who denied any possibility of the conscious experience of grace and thought that in experiencing himself man always remains in the realm of nature, Rahner stresses completely the opposite and insists not only on the possibility, but on some kind of the necessity of the experience of grace in the life of every man. He then gives the examples of those experiences and situations which are familiar and common to all of us, and which, in his opinion, represent the experience of the supernatural.
4) Having agreed with the members of the "new theology" that man never exists as pure nature, that he is always and everywhere subject to God's salvific will and that he somehow lives in God's presence, Rahner disagrees with them regarding the purposefulness of the usage of the very concept of pure nature, as well as the 'place' where we can find this vocation and orientation of God. While de Lubac considers the concept of pure nature, given that it never exists as really actualized, useless and even dangerous, Rahner thinks it is very important for the protection of the gratuitousness of God's gift to man. He also introduces the concept of the supernatural existential, by which he wants to point precisely to the fact that grace is something that follows us always and everywhere, that is practically part of ourselves – but is still not part of our nature. If we imagine that God did not want to reveal himself to us and to invite us to the supernatural communion with him, what remains without this invitation, without the supernatural existential, i.e., pure nature, must be a meaningful and completed whole. Otherwise, God would owe us himself, or man would be an absurd being.
5) Although the reasons for which Rahner needs to create the concept of the supernatural existential are completely clear, one gains impression that he still has not expressed this concept clear enough, i.e., that its metaphysical status remains incompletely defined. This, however, does not mean that it is an idea that we could easily dismiss. On the contrary, it is a very complex and extremely interesting concept which found its place not only within the debate we here dealt with, but in the whole of Rahner's interesting and important theological project, and it certainly deserves our attention. Thus, it is not a fully completed and shaped solution that we can simply apply, but rather a very valuable heritage that requires further development.

> "As all his theology, Rahner's theology of grace stands unfinished. So it must, for Rahner knows that on the other side of its stammering talk about God, theology can only end in awe-struck silence before a graced horizon beyond all telling. Rahner's is a theology born of ardour but steeled by judgment. What difficulties it may entail cannot detract from itts achievement, which so opened and enriched Christian life and thought."[42]

[42] Stephen J. Duffy, „The experience of grace", 59.

Philotheos **13** (2013) 255-260

Romilo Knežević
Oxford

Is Identity a hindrance to personhood and unity? A Scrutiny of the Trinitarian Theology of John Zizioulas

John Zizioulas, the noted contemporary Orthodox theologian, observed that Christianity claims to be radically different from other monotheistic religions due to the doctrine of the Trinity.[1] That God is the Trinity means that God is personal. On the other hand, according to Zizioulas person is "absolute freedom".[2] It follows that only in Christianity one can find a genuine concept of God—above all onto-theological notions—as an absolutely free being. However, God is not only personal, but one God that subsists as three persons, three radically different identities. In what way is the question of identity related to the central mystery of the Trinity, the mystery of freedom?

Why is God the Trinity and not simply God with one person and one identity? What is the specific difference of the Trinity in comparison to other monotheistic Gods? We can ask this question in a different way: why does the Father beget the Son and proceeds the Spirit? These questions can be addressed properly only if we understand the nature of identities of the divine persons. Although it represents the unique characteristic of Christianity, there are still conflicting views in Christian theology as to how to comprehend the mystery of the Trinity. Yet, at stake are the very concept of God and the notion of man who was created in the divine image and likeness.

As a starting point of this paper I want to use Zizioulas' argument that the divine persons have "full ontological identity".[3] The basic tenets of Zizioulas' trinitarian theology were both utterly rejected and accepted with nuanced criticism. I would like to propose an altogether new approach to the question. My main argument is that Zizioulas' initial position about the fullness of identity is correct but that he does not consistently follow all its consequences. We need therefore to clarify what we imply when we say "identity", of both divine and human. Is full ontological integrity of the divine persons a hindrance to the oneness of God? Is it, rather paradoxically, a hindrance to personhood, if personality is defined "exclusively and solely"[4] as relationship?[5] Or, perhaps the radi-

[1] "Christianity is distinguished from other monotheistic religions by the fact that although it professes faith in *one* God, it understands this God as existing in a *Trinitarian* way, i.e., as Father, Son and Holy Spirit." John Zizioulas, *The One and the Many; Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, (California: Alhambra, Sebastian Press, 2010), p. 3.

[2] *Communion and Otherness,* (New York: T&T Clark, 2006), p. 166.

[3] *Ibid*., p. 157.

[4] *Ibid*., p. 176.

[5] "We cannot speak of the person as if it were an object… but can understand it only as *schesis*: as that *schesis* (relation) which is constitutive of a particular being." *Ibid*., p. 239.

cal alterity of the divine hypostases, quite the contrary, is the very reason why God is the Trinity? What is Zizioulas' concept of divine and consequently human identity?

Zizioulas expounds about identities of the divine hypostases in the framework of the Cappadocian Fathers and their refutation of Sabellianism.[6] Rejecting Sabellianism, the Cappadocian Fathers used images of the Trinity which evoked the "ontological fullness of each person", for instance, three suns or three torches. This was a radical change with regard to Nicaean language which suggested one source and three lights coming out of it. For this reason, the Cappadocians were known to be more interested in the Trinity than in the unity of God.[7]

The defence of the integrity of each divine person was only the first part of the task. The Cappadocians were now supposed to explain the unity or oneness of God. They achieved this, according to Zizioulas, by pointing out that in God nature and person coincide and for this reason the divine persons cannot exist without one another. For Zizioulas, this is one of the basic reasons for the unity in God. From the following paragraph it is obvious that in his elucidation of the oneness of God there is a subtle, yet significant incongruity.

The three constitute such an unbreakable unity that individualism is absolutely inconceivable in their case. The three persons of the Trinity are thus one God, because they are so united in an unbreakable communion that none of them can be conceived apart from the rest. The mystery of the one God in three persons points to a way of being which precludes individualism and separation as a criterion of multiplicity. The 'one' not only does not precede—logically or otherwise—the 'many', but, on the contrary, requires 'many' from the very start.[8]

In Zizioulas' view, the three divine hypostases dwell in an 'unbreakable unity' because the persons coincide with nature. However, Zizioulas does not explain why the 'one' requires 'many' from the very beginning; what is it in the relations between the divine hypostases that make them to be 'one' and 'many' at the same time? In other words, I argue that the unity of the persons ought to stem from their personal inclinations.

To this explication of the oneness of God Zizioulas adds another, I would say more subtle and significant. God is the one, argues Zizioulas, because of the Father. The Father, as an absolutely free person, is the *aition* or the cause of divine being. This teaching is known as *monarchia* of the Father.

The one *arche* [principle] in God came to be understood ontologically, that is, in terms of origination of being, and was related to the person of the Father. The 'one God' is the Father, and not the one substance, as Augustine and medieval Scholasticism would say. This puts the person of the Father in the place of the one God, and suggests a kind of monotheism which is not only biblical but also more akin to Trinitarian theology.[9]

In another essay, addressing the controversy of Filioque, Zizioulas makes is rather clear that if the Son was also the cause of divine being, we would have two Gods.[10] The idea of oneness in God is clearly related solely to the Father's monarchy or His free causation of

[6] As it is well known, Sabellius argued that the Father, the Son and the Spirit are only roles played by one God, and not full persons. He used the term person in singular, arguing that there is only one person in God.

[7] *Ibid*., p. 157.

[8] *Ibid*., p. 159.

[9] *Ibid*., p. 162.

[10] *The One and the Many*; p. 14.

divine being. However, this understanding of the unity in God cannot explain why God is the Trinity, why the Father begets the Son and spires the Spirit. If the main characteristic of God is causation, and the Father is the only cause, does this not make the other two subordinate? And if the Son and the Spirit are subordinate, could there be a full and genuine reciprocity between the three? According to Gregory Nazianzen, the three divine persons are "substantive relations", whereas for Basil and Gregory of Nyssa the Son and the Spirit are merely "modes of being" because the Father is the cause of their being.[11] If the causation is the primal characteristic of God, does it not follow that it is only the Father who possesses a full and genuine *identity*? What are the consequences for the theology of human personhood if the relations between the divine hypostases are not "fully mutual and reciprocal"?[12]

In order to address this question we must first see how Zizioulas understands identity. The identity of the Father is His unbegottenness; of the Son, His begottenness, and spiration is that of the Spirit. Zizioulas explains that these properties are hypostatic and therefore incommunicable.

A person is thus defined through properties which are absolutely *unique*, and in this respect differs fundamentally from nature or substance.[13]

To this definition of person or identity, however, Zizioulas immediately adds a warning,

This incommunicability of hypostatic properties does not mean that persons in the Trinity are to be understood as autonomous individuals. We must beware of making this incommunicability the definition of person *par excellence*… for although the hypostatic properties are not communicated, the notion of the person is inconceivable outside a relationship.[14]

It is apparent that Zizioulas conflates here two closely related yet different notions, identity and person. For him "person is inconceivable outside a relationship"[15] and the Cappadocians named persons using names that indicate relations.[16] That Zizioulas identifies without reserve identity with person is finally obvious from the next quotation.

None of the three persons can be conceived without reference to the other two, both logically and ontologically.[17]

Endeavouring to emphasize that the Eastern theological concept of person is radically different from a modern existentialist notion of individual, Zizioulas sacrifices unique identity of the divine persons. Otherwise, how would it be possible that we cannot conceive of a divine person without the other two, even if it was in a purely hypothetical manner? Zizioulas underlines that divine personhood is "defined *solely* and *exclusively* in terms of a *relational 'mode of* being'," and because of this does not "admit of no individualism in the sense of an entity conceivable in itself."[18] Person does not admit of any individualism, but does it follow that it also does not admit of any identity?

---

[11] T. F. Torrance, 'Philosophy and the Gospel' in Morwenna Ludlow (ed), *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)Modern*, (Oxford: Oxford University Press), p. 16.

[12] *Ibid*., p. 17.

[13] *Communion and Otherness,* p. 160.

[14] *Ibid*., p. 160.

[15] *Ibid*., p. 160.

[16] *Ibid*., p. 161.

[17] *Ibid*., p. 161.

[18] *Ibid*., p. 176.

If this was the case, if the person was only as a *schesis* or relation,[19] it would not be possible to answer the simple question of *who* it is that creates a relation. I could agree with Zizioulas that person is inconceivable outside relation only if we make a clear distinction between person as a broader concept, which necessarily entails relation, and identity as a centre, a unique *name*[20] of each person that *creates* relationship.

As we have seen, Zizioulas' concept of identity is not satisfying. However, without a concept of divine identity can we develop a genuine notion of divine person? This question is not academic, at least not for a theological anthropology which derives understanding of human personhood from the Trinity.[21] Without a clear understanding of identity of the divine persons a concept of human identity remains vague.

Description of Identity

A 'full ontological identity' cannot be merely a conjecture or *syndrome* of properties,[22] as we find, for instance, in Gregory of Nyssa. Even if we argue that this conjecture is *unique*, this does not mean that it is a *living* identity. What are the basic principles of an identity? Identity is the very nucleus of personhood and a personal appropriation of nature, i.e., a unique *tropos hyparxeos* of nature. So when I say that identity/personhood has to be a *living person*, I argue that personhood is an absolutely unique and full ontological identity that creates its mode of existence in relation with others, endeavouring to be faithful to the unrepeatable logic of its identity. To be 'alive', moreover, means to be able, by creating one's unique mode of existence, to *infinitely create total newness, without ever repeating oneself*. Repetition entails denial of identity's infinity and of life. Identity/personhood implies in this sense a 'living being' because, first, it possesses full ontological identity and, second, because *it is endowed with a gift of potential infinity* which is actualized in relation with others. By participating in the infinite life of a personal God, human personhood becomes unended and unbegan as we can see in Maximus.[23] This idea is even more boldly expressed in Gregory Palamas, when he claims that deified men 'become thereby uncreated, unoriginate, and indescribable, although in their own nature they derive from nothingness.'[24] This is why Zizioulas is right when he claims that

---

[19] *Ibid*., p. 239.

[20] Zizioulas does mention the concept of name, without developing all its possibilities: "Outside the communion of love the person loses its uniqueness and becomes a being like other beings, a 'thing' without absolute 'identity' and 'name', without a face." *Being as Communion*, (London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2004) p. 49. The concept of name is present also in Christos Yannaras: "Whatever detailed descriptions we give, as long as we insist on the quantitative nuances of individual traits and properties …, what we determine will, in any case, be the same for many individuals, because it is impossible with objective formulations of our everyday language to mark off the uniqueness and dissimilarity of a person. Therefore we must separately evaluate the importance of the function of the *name*, which alone can signify this uniqueness, which alone can express and reveal a person beyond all concepts and determinations." *Elements of Faith*, p. 30. Also, Sophrony Sakharov writes: 'At the last trump every man will receive a new *name* for ever, known only to God and to him that receiveth it' [cf. Rev. 2:17], *We shall see Him as He is*, (Essex: The Stavropegic Monastery of St John the Baptist, 2004), p. 84.

[21] "Are we as theologians to draw our concept of human personhood from the study of the human person or from God?" *Ibid*., p. 176.

[22] Zachhuber, p. 9.

[23] *Ambigua* 10, PG 91: 1144c.

[24] *The Triads* 3.1.31,, The Classics of Western Spirituality, translated by N. Gendle, Paulist Press, New York, 1983. Quotes from Maximus and Palamas quoted in Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, p. 212-214.

The person cannot be realized as an intramundal or fully human reality… *The authentic person, as absolute ontological freedom, must be 'uncreated'*, that is, unbounded by any 'necessity', including its own existence. If God does not exist, the person does not exist.[25]

Uniqueness of each personhood is so absolute that each human being is in a way a centre of being, even a microtheos, argues Nicolas Berdyaev.[26] This is expressed in a remarkable way in the writings of a renowned contemporary mystic Sophrony Sakharov and his account of his experience of mortality.

My inevitable death was not just mine, someone of no account, 'one of these little ones'. No. In me, with me, all that had formed part of my consciousness would die: people close to me, their sufferings and love, the whole historical progress, the universe in general, the sun, the stars, endless space; even the Creator of the world Himself – He, too, would die in me…The fact that with his death the whole world, even God, dies is possible only if he himself, of himself, is in a certain sense the centre of all creation.[27]

Does this concept of identity as absolute uniqueness and potential unique infinity bring us closer to an understanding of our initial dilemma –why is God the Trinity? Zizioulas claims that God cannot live in isolation.

The person cannot exist in isolation. God is not alone; he is *communion*.[28]

The question of communion, on the other hand, is essentially related to the concept of identity. A genuine communion is not a relationship of mere echoing between the persons which communicate. A true communion requires identity which is communicated from one person to another. One communicates with the *other* because of the other's *unique identity*. If the person with which I communicate does not possess unique, and moreover infinite, identity our communion makes little sense.

Zizioulas argues that human personhood is possible only on the condition that divine personhood exists, because only divine person is above every necessity. Genuine freedom is not to be bound with any necessity. Is not finitude the major necessity if we know that identity ought to be infinite? Hence, freedom of divine persons lies in their infinity.

It follows that the person cannot live without communion because it realizes its infinity through the other's hypostasis' infinite identity. Personhood possesses capacity for infinity, but this capacity needs a content of the other's infinity in which the infinity will be actualized. In the case of the Trinity, divine persons are the content of limitlessness

---

[25] *Being as Communion*, p.43. Italics mine. Nicolas Berdyaev, the famous Russian philosopher, expressed the same idea, in a somewhat different way and much earlier, saying that "only God has the power to create living being, personality. There is a divine basis for every being, every personality." *The Meaning of the Creative Act*, trans. by Donald A. Lowrie, Semantron Press, San Rafael CA 2008, p.142.

[26] *Ibid*., p. 62.

[27] *We Shall See Him as He Is*, p. 12-13.

[28] *Communion & Otherness*, p. 166. Zizioulas' argument that "God is communion" is contested by several authors. André de Halleux, for instance, argues that what the Cappadocians denoted as the "intradivine *koinônia* was the common nature, and not dialogical relations between the persons." 'Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Péres cappadociens?', in *Patrologie et oecumenisme receuil d' études* (Leuven: Leuven University Press, 1990), p. 265. Quoted in Törönen, p. 67. De Halleaux's understanding of the Trinity, however, fails to address my main question, why is God – God the Trinity? I argue not against Zizioulas' dialogical interpersonal relations, because I see this theory as an only reasonable way to answer the aforementioned question. The point of my critique, as it will be clear in a short while, is that Zizioulas is not able to explain why the person needs to live in communion.

for each other. It is infinity of other persons which provokes an intra-divine *eros* or longing. Gregory Palamas writes that

The Spirit of the supreme Logos is a kind of ineffable yet intense longing or *eros* experienced by the Begetter for the Logos born ineffably from Him, a longing experienced also by the beloved Logos and Son of the Father, for his Begetter.[29]

Rowan Williams observes that Palamas implies in the divine life an awareness of the incompleteness analogical to that experienced by the self in finite experience. Williams underlines that Palamas does not speak about "incompleteness" within God. It is rather.

An eternal desire to exist *in* the other that is at the same time never consummated by any collapse into an undifferentiated identity… The otherness of the persons of the Trinity to each other is irreducible, and for that very reason their relation may be imagined as *eros*, as 'yearning' rather than consummation, since no amount of self-abnegating love can abolish the *eternal difference*[30] – which would in fact be to abolish the love itself.[31]

The divine persons are "eternally", that is, infinitely different. They are enchanted by each other's inexhaustible otherness and this yearning causes the unity of God, because it is personal and fully reciprocal. Identity of the divine persons seen as infinity not only does not hinder oneness of God, it is its indispensable precondition.

Why is God the Trinity? As infinite personal being, God is unfeasible unless He is the Trinity,[32] a union of the three hypostases with full ontological identity which actualize their uncreatedness and infinity in communion with the other two. If God is not the Trinity comprising the three infinite persons, human person as an infinite ever-new being, as well as human freedom are impossible.

[29] *The Philokalia*, Vol. 4, (London: Faber and Faber, 1995), p. 361. Quoted in Rowan Williams, *Theological World of the Philokalia*, a contribution to the Philokalia volume (unpublished), p. 18.

[30] Italics mine.

[31] *Ibid*., p. 18.

[32] For this reason God cannot live in "isolation".

Philotheos **13** (2013) 261-278

Andrej Jeftić
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview

Introduction

It is commonly believed that the twentieth century was marked by the advance of science. Established in all its fields, primarily in the field of natural and technical sciences, the progress was evident in the field of research of human brain which included the sub disciplines such as: neurology, psychology, cognitive sciences (to mention just a few of the most prominent ones) as well as sub disciplines of each of these. Naturally, the topic of the human brain functioning has always embraced the studies of relations between human brain and one of the specific forms of human experience and the globally most widespread element of culture – religion. This resulted in having the research of this topic – the relation between the brain, its structure and activities, on one hand, and religion in all its manifestations on the other – becoming a specific and unique field of research with the attempts to evolve into an autonomous discipline. For the purpose of uniting two completely different sciences, a key word, a neologism, has been forged to name such a discipline – "neurortheology".

The term neurotheology was first to be found in the paper[1] published in 1984 by James Ashbrook in the renowned journal *Zygon.* The main points of the paper were further elaborated in his book *The Human Mind and the Mind of God: Theological Promise in Brain Research*. Notwithstanding the fact that the use of the term has been accompanied by certain disclaimers[2] on the side of those who would opt for using it, the term has easily found its advocates and usage. Regarding its definition, however, there has not been any consensus yet nor has it been agreed on which approach to take in the research of the field referred to by the concept of neurotheology. For its inventor the term could refer to a form of natural theology of the brain whose task is to provide empirical evidence for the icon of God being inherent to man (in the sense of the ability to comprehend the transcendental), while for others the essential assumption of neurotheology is that an absolute being is a product and a function of human brain[3]. This should not

[1] James Ashbrook, "Neurotheology: the working brain and the work of theology", *Zygon* 19:3 (1984) 331–350. On Ashbrook's neurtheological investigations cf. Larry Greenfield, "Ashbrook as Neurotheologian", *Zygon* 31:3 (1996) 457–462.

[2] Cf. James Ashbrook, *op.cit*. 331. Cf. Andrew Newberg, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing Ltd. 2010, ix. Basic reason why they still continue using the term, despite its shortcomings, is linguistic economy.

[3] A product which gains concrete forms when interpreted in the framework of specific linguistic and cultural context. Cf. Michael Persinger et al., "NeuroTheology and its convergence with NeuroQuantology", *NeuroQuantology* 8:4 (2010) 432–443, 432-443.

come as a surprise having in mind that a general consensus on the meaning or on the basic premises of theology has not been reached to date despite its millennial existence. Although conducted under a new name, the very topic of research is not so new. Namely, towards the end of the 19th century, a discipline titled "phrenology" appeared with pretenses to be scientific while attempting to establish the relation between human brain and religion. Just like neurotheology later on, phrenology also benefitted from the variety of approaches thus becoming attractive not only for Christian theologians but for deists and atheists as well.[4]

The research undertaken in the name of neurotheology can be generally classified with regards to the perception of neurotheology: whether it is perceived as part of neurology or of theology. The former sees it as being (1) a form of neuro-scientific research of religious phenomena, and the latter as (2) a theological reflection of the findings of neurosciences. Further subdivision can be done taking into account the premises of research in terms of their (A) reductionist or (B) integrative character.[5] Combination of the stated divisions leads to the following classification of to date research in the field of neurotheology:

1A – the research that seeks to reduce theological phenomena down to the products of brain processes (normal or abnormal), which have or do not have their own evolutionary value. Mario Beauregard and Denyse O'Leary maintain that religious/spiritual/mystical experience represents an inherent part of human nature.[6] Paul Bloom concludes, along similar lines, that "humans possess certain highly structured systems that have evolved for understanding the social world".[7] Michael Persinger, on the other hand, considers religious/mystical experience (understood as the foundation for formation of religiosity of an individual) to be a consequence of epileptic micro-seizures which occur in the temporal lobe and which are, albeit less not frequently, experienced by majority of people. These experiences, he holds, are interpreted within cognitive framework determined by the concept of God the result of which (interpretation) is religion.[8] Given that these experiences occur in borderlands, i.e. in life-threatening situations thus enabling us to get liberated from fear, Persinger considers them to be evolutionary beneficial. Todd Murphy would agree that religion has its evolutionary value yet for com-

[4] Wayne D. Norman and Malcolm A. Jeeves conclude that the phrenology failed as a science because it radically separated itself from its empirical basis, opening space for free speculations and interpretations. Cf. Wayne D. Norman, Malcolm A. Jeeves, "Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology", *Perspectives on Science and Christian Faith* 62:4 (2010) 235–251, 246.

[5] This scheme, representing a good overview, I borrow with small changes from Pierre-Yves Brandt, Fabrice Clément, Russell Re Manning, "Neurotheology: challenges and opportunities", *Schweizerarchiv für Neurologie und Psychiatrie* 161: 8 (2010) 305–309, 305. Neurotheological investigations can of course be clasified in another way, for example with regards to the part of the brain which is seen as an epicenter in which religious experiences occur – Cf. Michael Blume, "God in the Brain? How much can "Neurotheology" explain?" y: Becker, P. / Diewald, U. (Eds.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 306–314.

[6] Cf. Mario Beauregard, Denyse O'Leary, *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*, Harper One, 2007.

[7] Cf. Paul Bloom, "Religious belief as an evolutionary accident", in: Jeffrey Schloss, Michael Murray (Eds.), *The Believing Primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion,* Oxford University Press 2009, 118–127, 119.

[8] Cf. Michael Persinger, *Neuropsychological bases of God beliefs,* NewYork: Praeger 1987; Michael Persinger, "The neuropsychiatry of paranormal experiences", *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*13:4 (2001) 515–524.

pletely different reasons. He argues that the basic evolutionary unit is a group, not an individual. An individual capable of actualizing a neurological capacity for religious experience (which is common to everyone, he holds) provides a beneficial behavior for a group in a life-threatening situation since the individual offers a different perspective on the state of affairs and brings a new solution. In that way his/her actualized religious capacity is evolutionary beneficial since it helps the group to overcome danger.[9] Richard Dawkins postulated a theory widely accepted by many (particularly evolutionary) scientists by which religion is considered to hold no evolutionary value, but represents a form of brain-virus (meme).[10]

1B – the research that seeks to determine the neurological basis of religious phenomena with no pretentions of presenting these as the consequences of brain activities. Along these lines, Eugene D'Aquili and Andrew Newberg hold that religious experience is an authentic neurological phenomenon and should not be considered (at least not until proved otherwise) a mere product of the brain activities.[11]

2A – the research that, within apologetic framework, seeks to interpret the results of neurological studies of religious phenomena as empirical evidence of theological doctrines. In their coauthored book, James Ashbrook and Carol Rausch argue that neurological research proved man's inherent ability to know God.[12]

2B – the research that seeks to incorporate the results of neurological studies into the fundamentals of theology, at the same time allowing both neurology and theology to mutually correct their respective theoretical positions. D'Aquili and Newberg argue that experience (notably, the experience of "the unity of a being" – to be discussed below) is in the core of religious life. This experience, when interpreted by means of modern methods of neural sciences, should lead to conceptual change in theology.[13]

Present paper is concerned with Newberg's model of neurotheology with sporadic and *ad hoc* references to other forms of neurotheological research if need be. His initial research Newberg conducted and published together with the late Eugene D'Aquili. One of their first joint research was conducted in cooperation with the Buddhist monks and French nuns during their meditations and prayers respectively. This involved brain scanning (using fMRI method) and the results showed a unique neurological image of religious experience which led them to conclude that what they had in front of them was "the

[9] Cf. Todd R. Murphy, „The Role of Religious and Mystic Experiences In Human Evolution: A Corollary Hypothesis for NeuroTheology", *Neuroquantology* 8:4 (2010), 495–508.

[10] As such, religion has no value for the resistance of the human genome (as the basic unit of evolution), but rather is a form of replicator which, like the human genome, struggles to extend its own life (and not that of a human genome) through self-replication in the minds of the humans. Dawkins presented this theory in his famous book *The Selfish Gene* (Oxford University Press 1976) and later elaborated in the article "Viruses of the Mind" (1991) – Cf. http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/Dawkins/viruses-of-the-mind.html [accessed on: 2/7/2013]. It is interesting, however, that one of the most famous proponents of this theory, Susan Blackmore, has completely abandoned it since she realized that the statistics goes completely against it, and proves religion to be evolutionary beneficial, encouraging reproduction – Cf. Susan Blackmore, "Why I no longer believe religion is a virus of the mind", http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/sep/16/why-no-longer-believe-religion-virus-mind [accessed on 2/7/2013].

[11] Cf. Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press 1999.

[12] Cf. James Ashbrook, Carol Rausch, *The Humanizing Brain: Where Religion and Neuroscience Meet*, Cleveland: Pilgrim Press, 1997.

[13] Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, *Op.cit.*

photograph of God."[14] They elaborated on their findings in their most renowned work *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience* (Fortress Press, 1999)[15] which triggered numerous reactions, faced large amounts of criticism[16] and launched a number of issues that are still being debated on within neurotheology. Some ten years later, Newberg published his book titled *Principles of Neurotheology* (Ashgate Publishing Ltd. 2010) in which he revised some of his earlier positions and postulated the basic principles of (any future) neurotheology so as to establish it as an autonomous scientific discipline. This book is yet to be given serious consideration by scientists (at least the amount of consideration given to the book *The Mystical Mind*) but it was noteworthy for a certain number of positive and negative reactions.[17]

The basic concepts contained in the book shall be presented in the paper outlining (1) Newberg's definition of neurotheology, its basic assumptions and its subject matter; (2) the results of practical research it contains; (3) the results in theoretical research. An attempt will be made to present a brief overview of the positions taken by those criticizing Newberg's model of neurotheology as well as the discipline *per se*, and to present the our own view of the subject.

1. Definition and basic tasks of neurotheology

Neurotheology is a scientific discipline that seeks to integrate knowledge and findings gathered by means of studies in religion, on one hand, and "neural sciences" on the other. Religion studies relate to the totality of religions, religious experience, but theology as well while neurosciences involve psychiatry, psychology, cognitive neurosciences, genetics, endocrinology and other sub disciplines that could fall into the category labeled by the term.[18] As such, neurotheology is tasked with the following by Newberg: (1) to improve understanding of human mind and brain; (2) to improve understanding of religion and theology; (3) to improve human condition in terms of wellbeing and health of man; (4) to improve human condition in the context of religion and spirituality.[19]

Research topics should include: functioning of human brain[20], the relation between human brain, on one side, and mind and consciousness[21] on the other as well as their connection with religious experience.[22] Furthermore, theology should be allowed to benefit

[14] Cf. *Op.cit.* as well as the chapter "Photograph of God?: An Introduction to the Biology of Belief" in Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Random House Publishing Group, 2002.

[15] Besides that, Newberg and D'Aquili have published together many articles and a book entitled *Why God Won't Go Away.*

[16] For Newberg's answer on some critical remarks cf. "Putting the Mystical Mind together", *Zygon* 36:3 (2001) 501–507.

[17] Tiffany Demke gives a very positive review of the book, comparing it to the Whitehead's *Process and Reality* cf.

Tiffany Demke, "*Principles of Neurotheology*. By Andrew B. Newberg", *Zygon* 46:3 (2011) 763–764. On the other hand, very negative review of the book is given by Deryck Sheriffs who mocks its content – cf. Deryck Sheriffs "*Principles of Neurotheology*. By Andrew B. Newberg", *Evangelical Quarterly*, 84: 4 (2012) 377–378. A moderate approach is to be found in Jarvis Streeter's review, "*Principles of Neurotheology*. By Andrew B. Newberg", *Journal of American Academy of Religion* 80:3 (2012) 825–828.

[18] Andrew Newberg, *Principles of Neurotheology*, 1; 45.

[19] Cf. *Op.cit.*18.

[20] Cf. *Op.cit.* 25–27, 74–75, 193–195.

[21] Cf. *Op.cit.* 185–195.

[22] Cf. e.g. *Op.cit.* 151–155.

from the latest neurological findings in order to better understand both humans and itself, considering the fact that it is a form of brain activity as well.[23] Neurotheology should seek to help people by exploring the ways in which religion and spiritual experience contribute to humans' wellbeing as well as to consider the practical implications thereof.[24] Above all, neurotheology should leave room for enriching itself with the results of neurological studies of religious experience in order to be able to contribute the improvement of the very experience by informing some of the religious practices about the methods that lead to achievement of the ultimate goal.[25]

Thanks to its methodological approach to the studies of neurosciences and theology, neurotheology, Newberg claims, is entitled to postulate itself both as "metatheology" and "megatheology.[26]" As *metatheology* it could provide for an approach which could explain all the essential features of theological systems and their structure. It should explain: (1) how and why fundamental theological doctrines are established; (2) how and why these doctrines evolve into complex logical systems; (3) how and why the doctrines, in their rudimentary and complex form, are expressed in religious rites.[27] As *megatheology* it should render universal theological content capable of encompassing any religious tradition and, at the same time, being accepted by it. For example, it is a common belief that certain Buddhist tenets, particularly those pertaining to meditation, are universal in their nature and can be easily accepted both by Christians and Jews. To that end, Newberg holds, neurotheology, being a science concerned with the things common to the whole mankind, i.e. religion and brain, should seek to construe theological contents that would be acceptable for any individual theological system (even for non-religious individuals).[28]

Drawing from Ian Barbour's[29] model scheme of the relations between religion and science, Newberg argues that neurotheology should adhere to and encourage the model of *integration*. The very nature of neurotheology as a discipline implies integration of scientific and theological findings.[30] Such integration implies equal participation of these fields of human cognition. Hence, Newberg argues, the task of neurotheology is not (nor should it ever be) explaining religious and theological concepts from the scientific point of view, that is, in dissolving these phenomena into neurophysiologic processes. The other way round should not be the case either – to have neurological insights dissolved into theological tenets. On the contrary, integration should imply equal participation of both disciplines – theology and science – as well as unhindered and two-way flow of ideas between them with the ultimate goal being acquisition of as credible and comprehensive as possible insight into human brain, mind and conscience as well as into religious phenomena and theological concepts.[31] Therefore, no causal priority should be set *a priori*

[23] Cf. *Op.cit.* 87–114.

[24] Cf. *Op.cit.* 200–210.

[25] Cf. *Op.cit.* 66.

[26] Cf. *Op.cit.* 39.

[27] Cf. *Op.cit.* 64.

[28] Cf. *Op.cit.* 65–66.

[29] I. Barbour presented four possible models of relationship between science and religion: (1) conflicts, (2) independence, (3) dialogue and (4) integration. Cf. Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, Harper and Row, New York 1990.

[30] Andrew Newberg, *Op.cit.* 51–54; 63.

[31] *Op.cit.* 54.

of either material world or God, that is, in neurotheology position that *a priori* perceives religious phenomena as mere consequences of the brain activities should not be acceptable. Equally unacceptable it should deem the position that perceives the forms of brain activities involved in construction of religious experience as the consequence of a divine act. The integrating model also implies deployment of integrating method of research – the union of the methods inherent to theological research with those specific for neural-scientific research. This would leave room for exploring and establishing new methods of research that would better serve the needs of the goals and principles of neurotheology.[32] To cap it all, neurotheology is obliged to remain open to all potential future findings even if these prove to be detrimental to the current position of theology or neural sciences.[33] Therefore, neurotheology must be ready to take on the role of the cause of paradigm shifts (in Kun's sense of the word), either in theology or in neurosciences.[34]

Herewith we propose a two-level model for systematization of Newberg's research in neurotheology – *practical* and *theoretical*. The research within the former can further be subdivided into two groups with regards to the direction they take. One direction could be defined as going from religion towards neurology – it starts from religious, spiritual and mystical experiences[35] in order to observe the reflections these have on functioning of the human brain, neural system and the entire psychosomatic condition of an individual. The other direction goes from neurology towards theology – it examines the ways of induction and enhancement of religious experience by stimulation of certain neurological centers. With regards to theoretical level, the research can also take two directions. One direction starts from neurology towards theology (Newberg calls it "neurotheological hermeneutics") and aims at showing the correlation between the brain centers and their activities, on one side, and formation of theological (theoretical) concepts, on the other. The other direction of research, from theology to neurology, seeks to enable theology to give its contribution to neural sciences by developing certain theoretical concepts (such as mind and conscience) or by assisting neural sciences, or better to say, science in general in finding answers to the questions concerning the nature of the world and the existence of the supernatural. Following Newberg, we shall focus on practical research of the first type presented here (direction: religion towards neurology) and on the theoretical research of the second type (direction: neurology towards religion). The fundamental theoretical principle which creates the framework for interpretation of the research results and which reflects the very nature of the concept of neurotheology whereby theology and neurology coexist as integrated equal disciplines is the principle of *correlation*. In line with this principle, religious and neurological phenomena are to be considered within the framework of their correlation, and not within the framework of causality.[36] Religious experience and theological concepts are not to be considered the consequences of neurophysiologic activities, nor are they to be perceived as the consequences of a divine act, at least not *a priori*. Should there be any causal priority established at any point, that principle can be adopted only *a posteriori*, that is, as an irrefutable research result.[37]

---

[32] *Op.cit.* 117.

[33] *Op.cit.* 55–60.

[34] *Op.cit.* 58–63.

[35] Newberg occasionally makes difference between these types of experiences, but usually treats them as synonyms.

[36] *Op.cit.* 154, 168.

[37] *Op.cit.* 55.

2. Practical level of neurological research

Central and perhaps the "most tangible" domain of neurotheological research is concerned with the research into the correlation between religious experiences and the overall psychophysical (primarily neurophysiologic) life of an individual. It is this particular form of research within neurotheology that has been conducted for the longest period of time and that has been most fruitful in terms of results. Focus of the research is placed on the changes man's neurophysiologic system undergoes during religious experience. Both subjective and objective reports on the experience are deemed equally crucial and significant.[38] Newberg distinguishes two mutually contradicting pairs of religious experiences: contemplative (e.g. meditation and prayer) and non-contemplative (linked with performance of rituals)[39]; as well as active and passive experiences.[40]

One way to examine how a spiritual experience is reflected in neurophysiologic activities is to monitor the activities of the autonomous neural system[41]. Another way is to monitor the changes in hormonal or immunological system that take place during a contemplative state.[42] However, within practical neurological research, focus is placed on the brain activity. There are various methods to monitor brain activities and all of them have been deployed during neurological research of religious experience: EEG[43], PET[44], SPECT[45] and fMRI[46]. The purpose these have in common is to monitor and measure changes in human brain caused by various brain activities, pharmacological substances or pathological conditions, and each of them has their advantages and shortcomings.[47] Various hypotheses have been tested in research conducted to date with regards to which part of the neural system is the centre of a spiritual experience.[48] Newberg's view is that there should be an integrated approach to the studies of human brain – the one that would not focus on isolating the centre of human neurophysiologic system which would be ascertained as "divine centre", but the one that would be concerned with changes in the entire human neural system.[49]

---

[38] *Op.cit.* 118.

[39] *Op.cit.* 159–163.

[40] *Op.cit.* 156–158. Therefore, it is possible to distinguish four basic types of religious experience: (1) active contemplative, (2) passive contemplative, (3) active non-contemplative and (4) passive non-contemplative experience.

[41] Harold Koenig, Dana King, Verna B. Carson (eds.), *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, New York 2001. It is an interesting fact that sometimes activity of both arms of autonomous nervous system has been detected – the sympathetic as well as the parasympathetic. Newberg refers to the research of C.K. Peng, J.E. Liu, Y., et al. "Exaggerated heart rate oscillations during two meditation techniques", *International Journal of Cardiology* 70 (1999) 101–107.

[42] For bibliography on the present issue cf. A. Newberg, *Op.cit.,* footnote 14, page 12.

[43] Electroencelography measures electronic activity of the brain.

[44] Positron emission tomography – scans the state of the brain during its activity by tracing the presence of the radioactive tracers in the active brain regions. Tracers are injected during subject's activity (prayer, meditation), they become locked in active brain regions, and then subject is put in the scanner. Cf. *Op.cit.* 124–125.

[45] Single photon emission computed tomography – just like the PET scan, traces brain activity using radioactive tracers.

[46] Functional magnetic resonance imaging – measures changes in cerebral blood flow.

[47] *Op.cit.* 122–125.

[48] It is possible to differ four groups of neurophysiologic models, based on the emphasis given on the specific part of neural system which is seen as the "seat" of spiritual experiences: (1) temporal lobe, (2) frontal lobe, (3) autonomic nervous system, and (4) integrated model.

[49] *Op.cit.* 174–178.

Practical neurotheological research has been frequently concerned with a particular contemplative experience of active type – "unitary experience."[50] According to Newberg, the unitary experience implies a mystical state, experienced during a prayer or meditation, in which a person becomes disoriented, feels the limits of the body and being blurring (or even disappearing) and experiences a complete unity with the totality of the whole existence (the common description of meditative experience) or with God (the praying experience) or with both.[51] Such experience is usually accompanied by the feeling of tranquility and bliss.[52] Some experiments showed that in the course of such experience the activity of parietal lobe was reduced.[53] Parietal lobe is involved in processing and integration of visual, hearing and sensory perceptions of a higher level. By integrating these perceptions it creates a three-dimensional image of the body thus providing us with the sense of direction and the feeling of the self.[54] Parietal lobe activity is closely linked with frontal lobe, which is involved in our voluntary activities as well as in formation of the "executive self" which determines our social behavior, plans our future actions and makes us capable of empathy. Limbic system, on the other hand, invests our feeling of self with the emotional value. Temporal lobe provides our self with the memory and enables us to think in abstract terms. As various experiments have shown, each of these centers has a role to play in unitary experience,[55] and it is believed that a study of the neurology of the unitary experience can prove useful in providing insight into both religious experience and the brain functions.

3. Theoretical level of neurotheological research

Apart from practical aspect of research which sets its focus on religious practice (contemplative and ritual experience and their neurological basis) neurotheology is concerned with theological research as well, hoping to establish the relation between theoretical (theological) thinking and the anatomy of brain activities. As it has been already said, Newberg holds that theology can be of much assistance to neural sciences in better understanding of their theoretical principles: definition of terms such as "consciousness" and "conscience", the relation between the material (neurological) and the non-material (psychological and spiritual) in man, etc.[56] Nevertheless, what we shall deal with in this paper is the other direction of theoretical research in neurotheology – the research that seeks to contribute to theology from the neurological point of view by pointing at the neurological correlations within theoretical principles of theology. The sub discipline

[50] "Unitary experience". In his earlier works (e.g. *The Mystical Mind*), Newberg uses another term do denote this experience: "absolute unitary being" (AUB).

[51] *Op.cit.* 95–96, 152.

[52] *Op.cit.* 152.

[53] *Op.cit.* 95.

[54] Some experiments have shown increased level of GABA molecules, produced by thalamus which block the flow of information coming from sensory perception (C. Streeter, et. al, "Yoga asana sessions increase brain GABA levels: a pilot study", *Journal of Alternative and Complementary Medicine* 13 (2007) 419–426). Therefore, this blocking is considered to represent one of the neurological components of which the unitary experience is consisted.

[55] Patrick McNamara holds that exactly this point of religious experience is the focal point of the dialogue between neurobiology and theology. Cf. Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, 2009.

[56] Cf. *Op.cit.* 185–195.

concerned with this subject is "neurotheological hermeneutics" – it is concerned with examining "how brain affects theological and/or religious ideas", to quote Newberg.[57]

Newberg's research hypothesis is that a person forms his/her theoretical system on the grounds of *experience* that usually takes the form of "an ideological burst" or "a flash of insight" whereby some of the cognitive functions (pertaining to the respective part of brain) come into play. He states six key cognitive functions[58]: (1) abstract thinking,[59] (2) integrated and fragmented thinking,[60] (3) quantitative thinking,[61] (4) causal thinking,[62] (5) thinking in binary oppositions,[63] and emotionality.[64]

Newberg argues that each of the stated functions can be understood as a neurological correlate of certain theoretical (theological or philosophical) assumptions or principles.[65] Should any of the functions become prominent by taking on either *total* or *absolute* function, it immediately becomes the basic principle of person's theoretical point of view.[66] In the first case, that is, when the function operates in the *total* manner, the world is perceived, valued and interpreted through the prism of the given function. In the case of the function operating in the *absolute* manner, the concepts it creates are experienced as the basis, the founding principle, and the substratum of the whole existence. Let us use the example of the quantitative function processes to point out the difference be-

[57] *Op.cit.* 87. Generally speaking, Newberg's attempt to postulate principles of (any future) neurotheology goes along three paths of investigations:

1. *real* (investigations already taken whose results are interpreted),
2. *hypothetic* (investigations which, based on the current results of neural sciences, try to interpret theological theory and point to the possible relation between the two,
3. *potential* (investigations which deal with the neurological basis of moral decisions and the possible influence of religion on them.

In the following chapter, we deal with the hypothetical investigations.

[58] Depending on the topic discussed, the number of cognitive functions varies. Cf. *Op.cit.* 73–80, 94–109, 211–214, 226–231.Newberg treats "brain functions" and "cognitive functions" as synonyms.

[59] Includes the capacity for speech, investigation, logic, categorization of objects etc. One of the key roles of this function is production of general concepts out of larger group of objects and classification, which enables speech. These processes are closely tied to the parts of the temporal as well as the parietal lobe.

[60] The brain is capable of taking holistic approach in which different objects are contextualized and seen as a part of the whole. It is also capable of doing the opposite, taking the reductionist stand, fragmenting objects by means of analysis. Major part in this process is played by parietal lobe.

[61] By means of which brain abstracts and processes the number of perceived things and develops mathematical concepts. The seat of these processes is the lower parietal lobe.

[62] In this way, brain perceives and constructs causal relations between things and provides us with the possibility to plan our behaviour in the surrounding environment.This function, as well as the others, is of great importance for survival. The seat of this functions is probably in the lower part of the parietal and the upper part of the temporal lobe.

[63] It enables us to arrange abstract elements into dyads. This function is associated with the left part of the lower parietal lobe. According to Newberg, this is one of the most important ways in which our picture of the surrounding reality is formed, in which each part of the dyad is given meaning through the other one.

[64] The brain creates emotions by means of the limbic system. Besides giving the emotional value to all of our perceptions, the systems ties emotions to the advanced brain functions, so it is possible for us to interpret our experiences in the emotional sense, and determine our future action. Emotions fundamentally shape our consciousness to the extent that it is possible that some perception or thought never reaches our consciousness if they don't posses any emotional value.

[65] He provides a large number of examples tying almost every important philosophical or theological figure throughout the history to some of the above mentioned cognitive functions. Cf. *Op.cit.* 94–109.

[66] Although there are no proofs that this happens, there are some hints that it is possible for a significant percentage of information to be filtered through certain cognitive process. Cf. Taylor Bolte, *My Stroke of Insight*, New York 2009.

tween the two: in the course of total functioning of the process, the world would be perceived through the prism of mathematics, whereby mathematics would be experienced as the means to explain the existing world; in the course of absolute functioning of the process, the essence of the world would be experienced as a number.[67] In the light of this example, Newberg views Pythagoras' philosophy as a form of the total, even absolute, functioning of quantitative cognitive processes.[68] Newberg holds that intensive thinking within certain theoretical framework, which corresponds with respective cognitive functions, can result in an enlightening experience wherein the particular function is experienced as total or absolute. Following this "flash of insight" a person constructs his/her theoretical system dominated by the position pertinent to the respective cognitive function, with firm belief that it (the position) represents the very reality.[69]

But what is the purpose of these insights? Newberg thinks that theology can benefit from the knowledge about the effect the very "brain architecture" has on formation of complex theoretical structures. He argues that it is these insights that follow Kant's line of thought on the a priori categories of reason (in this particular case, the categories are represented by the very physiological structure of brain) as well as Husserl's phenomenology of subjective experience. Once we comprehend the "organic", that is, neurophysiologic principles of thinking, we may find it easier to adjust an idea or a theory to the way brain functions thus making it more understandable, more acceptable, or, at least, to be able to understand better why the proponent of a theory believes in its credibility. For example, we may better understand why we find it hard to comprehend and accept the Christian doctrine on the Holy Trinity. Given that formulation of this doctrine involves both holistic and reductionist processes (God is both one and three), their conflict makes it difficult to be accepted by the brain. However, it is precisely this conflict of contradictory functions that can have positive outcome – a strong feeling of awe and fear in front of the mystery.[70] Likewise, insights into the brain functions from the neurological perspective can prove beneficial for another autonomous discipline – neuroethics.[71] At the end of the day, the goal is to be able to get a whole picture of man, which would incorporate knowledge of man's "spirit" and "body".

Newberg's argument, therefore, is that there is a correlation between the brain, or more precisely, its structure which includes various cognitive centers, and the way we see and contemplate the world we live in. Depending on which of the centers comes into play, that is, which centre takes over the function of (absolute or total) "filter" through which we see the world, our worldview is formed and dominated by the perception generated by the center. With regards to specific concepts, let us reiterate that if their apprehension implies activation of mutually opposing cognitive functions, their reception will prove more complicated.

---

[67] *Op.cit.* 89–90.

[68] *Op.cit.*104. He provides examples of great philosophers whose system of thought can be seen as a consequence of total or absolute functioning of a certain cognitive function. Cf. *Op.cit.* 91–105.

[69] *Op.cit.*224–225.

[70] *Op.cit.* 226.

[71] Cf. *Op.cit.* 210–214.

4. Critique of (Newberg's) neurotheology

Perhaps the most mundane objection to one of the first and most relevant discoveries of neurotheology presented by Newberg and D'Aquili – the fact that religious experience can be traced in brain structure by means of scanning procedure – has been: "so what?" For the critics the discovery is a mere truism and deserves no attention nor is it worthy of any research whatsoever.[72] The objection, which does appear sensible, targets Newberg's first proudly presented research results which showed that "mystical experience is biologically, perceptibly and scientifically real."[73] However, this objection has failed to be credible in denying neurotheology its disciplinary nature for the simple reason that the claim has never been stated as the ultimate goal of neurotheology, at least not in Newberg's later works.[74] On top of that, Newberg leaves room for future research to prove the opposite, i.e., that religious experience cannot be traced neurologically, which he would find interesting to be studied.[75]

Notwithstanding the value of truism attributed to the claim that religious experience is neurologically real, the same cannot be claimed when distinguishing religious experience as a specific form of a neurological event. In the light of the fact that religious experience lies in the core of neurotheological research, its conceptual dissolution would, apparently, bring the very foundations of neurotheology into question. Along those lines comes harsh criticism from the side of Matthew Ratcliffe.[76] He questions the very definition of religious experience and wonders what the common denominator would there be for its varieties, thanks to which they form an autonomous category of experience. The fact that a person undergoing an experience recognizes it as religious, neurologically real, does not mean that it represents a particular form of a neurological experience. Ratcliffe argues that in order to establish itself as an autonomous discipline, neurotheology must clearly define one and unique category of religious experience. He refutes the possibility of existence for such specific category of neurological experience, as much as he refutes the possibility of existence for a neurological category of experience of a cat.[77] According to Ratcliffe, religious experience does not exist as a specific neurological phenomenon, but is recognized as such in the course of *interpretation* (both on the side of the experience and the researcher) which itself is vested with the traits of the language and the socio-cultural context.[78] Therefore, if religious experience cannot

---

[72] Cf. Michael Marsh, *Out-of-Body and Near-Death Experiences: Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality?*, Oxford University Press, 2010, 237-241; Nancey Murphy, *Bodies and Souls or Spirited Bodies?*, Cambridge University Press, 2006, 67-68.

[73] A. Newberg, E. D'Aquili, *Why God won't go Away?*, chapter „A photograph of God?".

[74] It has been already noted that Newberg makes statements in *The Principles of Neurotheology* with greater care. Evolution in his ideas is acknowledged by himself as well – Andrew Newberg, "Putting the mystical mind together", 502.

[75] A. Newberg, *Principles of Neurotheology*, 120.

[76] Matthew Ratcliffe, "Neurotheology: A Science of What?", in: Patrick McNamara (Ed.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Vol. 2, Praegers Publishers, 2006, 81–104.

[77] Cp. *Op.cit.* 88. Similar illustration, although without reference to M. Ratcliffe's work, is provided by Friedrich Wilhelm Graf, "God's Brain. Some Critical Remarks on Modern Neurotheology", *European Review* 15 (2007) 257–264.

[78] Ratcliffe argues that we cannot perceive the no-smoking sign without conceiving its meaning, which is provided by the language that we speak and the culture that we share. Cf. *Op.cit.* 84–85. Norman and Jeeves would say that religious experiences cannot be reduced to affective events, because they

be distinguished on the basis of the type of object which is experienced, then it has to be assumed that it is a specific *form* or *manner* of experience. If the experience studied by neurotheology is defined by its object (God, and not, for example, a cat) then it remains unclear why such type of experience would deserve to be studied in its own right. On the other hand, if this experience is defined by the way an object gets experienced, then a question should be posed: how is it possible to put them into one category without referring to their object?[79] As a result, Ratcliffe holds, neurotheology ends up in a limbo. Due to the non-sustainability of the concept of religious experience as an autonomous category, Ratcliffe denies neurotheology its disciplinary independence.[80] W. Norman and M. Jeeves tend to agree with him and claim that even if we accept the fact that religious experience does exist, the form of this experience studied by Newberg is so extraordinary and unusual that it could apply to a very small percentage of the forms of religious experiences in general. Hence the conclusion that to study such a form of religious experience would be irrelevant for any claim on religious experiences in general.[81] Ratcliffe argues along similar lines – "the unitary experience" cannot be the common denominator of all religious experiences so as to provide room for its categorization because it would do injustice to the variety of experiences and their complex mutual relations.

Such criticism appears to be convincing and jeopardizes the very foundation of neurotheology – religious experience *per se*. However, the (assumed) proposition that religious experience does not exist as such in neurological terms should not leave the studies of the relation between religious and neurological phenomena void of reason or coherence. It appears that it is a matter of convention and cost-effectiveness whether such research is to be conducted within one scientific discipline. The very subject of the relation between human brain and religious phenomena appears to be wide enough for an interdisciplinary approach.

Even if we are ready to accept the stand that religious experience exists as a distinctive neurological phenomenon and that it can be the object of a study, the question remains – does it "create" religion? In other words, does religious experience dominate religious life to that extent that it deserves to be studied hoping that the results would explain the most relevant structures of religious systems? As a science primarily concerned with religious experiences and their neurological correlations, is neurotheology indeed entitled to take on the role of mega-theology and meta-theology, as Newberg describes it? The answer of the critics of neurotheology would be – no! Their argument is that religion *is not based* primarily on experience. Religion, P.Y.Brandt and others claim, represents a complex system that takes shape "not only through subjective interpretation but also through the interaction between individual brain and mind activity and linguistic elaborations based on highly complex cultural symbolic systems".[82] Therefore, the study of religion, including its neurological basis, must incorporate the studies of

---

represent a cognitive event which includes reflective evaluation of thoughts. Cf.. W. Norman, M. Jeeves, "Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology", 244.

[79] *Op.cit.* 88–89.

[80] He proposes, instead, that attention should be given to the neurological investigation of emotions, since they can contribute to better understanding of religious phenomena – Cf. *Op.cit.* 100–102. For the same reasons, the term "neurotheology" is considered to be unjustifiable by Michael Marsh, *Op.cit.* 237–241.

[81] Cf. W. Norman, M. Jeeves, *Op.cit.* 245–246.

[82] P-Y.Brandt et al., *Op.cit.* 309.

other disciplines: psychology, evolutionary biology, cultural anthropology, philosophy, etc.[83] Moreover, some argue that it is precisely some of these disciplines or a new synthesis of scientific disciplines (e.g. evolutionary theology) that can take on the role of a true meta/mega-theology.[84] Such an objection appears to be not too much in contradiction with Newberg's concept, at least not with the one he claims to argue for, having in mind that, on occasions, he insists on integration of a number of scientific disciplines.[85] Admittedly, he insists that this integration should take place under the roof of neurotheology whose focus he places on the neurological basis of religious phenomena. On the other hand, this objection seems legitimate considering the fact that he places religious experience at the centre of his neurotheological model. Experience is essential not only in the field of practical but theoretical research as well. As we have seen, he holds that a person defines his/her theoretical principles specific type of experience, i.e. "flash of insight". Indeed, Newberg appears to presuppose the existence of a concept of neurological experience in its objective, pre-interpretative form. In this light, the criticism above seems to be justified to a certain extent.

Opinions are divided with regards to the capacity of neurotheology to provide an information on the existence of the object of religious experience – whether it can prove or disprove the existence of God. As discussed above, Newberg takes a cautious approach to this topic and insists on the concept of correlation. Neurological phenomena must not (at least not *a priori*) be perceived as the causes of God's existence or as caused by Him. Many have voiced skepticism when it comes to neurotheology ever being able to say anything relevant concerning the "object" of religious experiences. They say that studies of the brain will not take us anywhere else outside the brain itself.[86] Even if it gets proved – and some[87] claim that it already has been the case – that there is a direct link (even of causal nature) between neuropathological condition and religious experience – say, that the apostle Paul suffered a brain stroke on his way to Damascus – Malcolm Jeeves sees in it no epistemological value for the issue of truthfulness of what apostle Paul preached later.[88] Completely opposite position is taken by those that adhere to reductionist principles and who explain religion as a product of either normal or pathological brain functioning.[89] Somewhere in between are those who argue that although, for the time being, neurotheology (or some other related discipline) is not capable of doing it, in principle it is possible to completely refute God's existence. Such position is shared by Newberg and M. Ratcliffe. The latter holds that if it could be proved beyond doubt that religious experience represents a consequence of a pathological condition of

[83] Cf. M. Ratcliffe, *Op.cit.* 100–102.

[84] Cf. Karl E. Peters, "Neurotheology and evolutionary theology: Reflections on *The Mystical Mind*", *Zygon* 36:3 (2001) 493–500, 496.

[85] Cf. e.g. Andrew Newberg, "Putting the mystical mind together", 506.

[86] F.W. Graf, *Op.cit.* 260. The same position is taken by N. Murphy, *Bodies and Souls or Spirited Bodies?*, 67–68; as well as Kevin S. Seybold, *Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion*, Ashgate Publishing Ltd. 2007, 80–86.

[87] Jeeves Malcolm, "Brain, Mind and Behaviour", in: Warren Brown, Nancey Murphy, Malony Newton (Eds.) *Op.cit.* 92.

[88] Various forms of reductionist arguments which seek to disprove theism are analyzed by Justin L. Barret, "Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief", *Theology and Science* 5:1 (2007), 57–72.

[89] Cf. M. Ratcliffe, *Op.cit.* 97.

the brain, or that religion is an evolutionary useful byproduct of the brain, this should results in our discarding of religious beliefs as completely unfounded.[90] However, neither of the arguments appears to be valid. For example, if one could prove that, as a result of brain malfunctioning, a person can hear sounds beyond the frequency a normal person would hear, this would not prove that those sounds are not real. Likewise, if one could prove – albeit in evolutionary theories one is reluctant to use the word 'prove' – that religion is useful in evolutionary terms, this would still say nothing about the truthfulness of the faith in God. On the contrary, those inclined to accept the theory of evolution and the faith in God could conclude that it was the faith in God that made us human.

Concluding remarks

In addition to the above stated objections to Newberg's model of neurotheology herewith we add our own concerning: (1) the concept of theology within neurotheology; 2) the focus on religious experience; (3) the integration of theology and neurotheology.

1. First of all, the word "theology" as part of the neologism "neurotheology" is void of its referent. Although there (can and should) be only one neurology, and not say a Buddhist or Islamic neurology, there (cannot and should not) be only one universal theology. The proof that this is not merely about language economy is evident in Newberg's aspiration to postulate meta-theology and mega-theology. From the point of view of Christian theology, it appears rather impossible to construct a "theology" that would be of a general, super-religious nature aspiring to explain and level out the differences among the theologies of individual religions and to prescribe their respective course of action. Such aspiration could find its place within a form of neurologically oriented religious studies, not within theology.[91] Such an attempt would be considered utterly wrong from the perspective of Christian theology in particular having in mind the hints Newberg voices regarding the directions that might be taken so as to level out differences among religious systems. Namely, he suggests the beneficial role of neurotheology in helping us understand that (some yet not all) differences among religious doctrines are actually not contradictions. On the contrary, the fact that we perceive them as mutually exclusive can be attributed to the specificity of the brain structure but not to the doctrines per se[92]. However, I would argue that insight into the brain functions could perhaps enable us to understand that the contradiction between the statements "God is one" and "God is Trinity", or between "Christ is God" and "Christ is man" is just illusory. The fact that contradiction is illusory can be demonstrated by logic as well, yet neurotheology gives an explanation *why we see it as a contradiction*. However, neurotheology *is not* able to show us that the contradiction between the statements "Christ is God" and "Christ is not God", or between "God is Trinity" and "God is not Trinity" is just illusory – because it simply is not, the contradiction is real. With regards to "differences among the doctrines" – at least the fundamental ones which distinguish different religions (and

[90] It seems that he is suggesting the opposite: „Certain theists and atheists alike have argued that well-formed beliefs just are those that are generated by properly functioning cognitive apparatus operating in normal environmental conditions" (M. Ratcliff, *Op.cit.* 97).

[91] A thing well suggested by F.W.Graf B. F.W.Graf, *Op.cit.* 260.

[92] By considering the nature of exclusivity, neurotheology may provide some direction as to how different doctrines might be considered to coexist. Further, knowledge of the neurophysiologic necessity for exclusivity may help our overall understanding of the conflicting nature of religions." – A. Newberg, *Op.cit.* 227.

not denominations) – which neurotheology is expected to overcome, we are dealing precisely with statements like these. To cap it all, as there is no such thing as universal "theology", there should not be any universal "neurotheology".

Consequently, "neurotheology", I would argue, could exist in two forms: either (1) as a component of theology, or (2) as a component of neurology. I argue that in the first case, as a theological discipline, it could have its proper place and justify its name[93] whereby its task would be to enter a dialogue with contemporary neural sciences without aspiring to construe a universal theology which would level out differences among doctrines so as to become acceptable to all of them. In this case Christians could have their own neurotheology, Buddhists their own, just like these have their respective "theologies". In the second case, as a component of neurology, "neurotheology" could keep its name for the sake of language economy, but with a disclaimer that would indicate considerable distortion of the meaning of the word "theology". As such, neurotheology would be concerned with neurological aspects of religious phenomena seeking to ensure insights that would be beneficial for, primarily, neurology but for religious studies as well.

2. The fact that Newberg sees a *concrete neurological experience* as the very centre of any religious phenomenon (a prayer, a doctrine…) appears to be rather problematic. We have already discussed the impossibility of considering religious experience as a category of neurological experience as well as the impossibility of explaining the concept of religion in its totality by means of the analysis of neurological processes. However, the field within which the perception of an experience as the central point is problematic is neurotheological hermeneutics. As already stated, Newberg argues that the centre of every theory is occupied by certain experience which determines the respective theory. The direction any research in the field of hermeneutics might take following this position would open room for free speculations. Following the logic of such speculations one could test Newberg's thesis within his own teaching. One conclusion could be that the very neurotheological claims on a neurological experience being in the basis of a theory are the result of a total or absolute functioning of a certain cognitive function – say, the centre for causality. In the pursuit of the *cause* of theoretical positions in the total or absolute functioning of a cognitive function, one is to conclude that such pursuit is a consequence of domination of the causal cognitive function. One might add that an emotional function gets suspended given that any research, therefore scientific as well, is to be conducted in an objective, depersonalized fashion. Consequently, it seems to me that "the research" conducted this way is nothing else but a pure speculation. Likewise, the assumption that a theory is formulated as a result of domination of a specific cognitive function in one's brain appears to be rather bold. By postulating this stand, I would add, Newberg adopts a specific type of reductionism that he elsewhere attempts to avoid by advocating the principle of correlation. In a nutshell, the most complex theories are reduced to the results of domination of a specific cognitive function while this domination is reduced to a specific form of religious-intellectual experience (the flash of insight).

3. To my opinion, Newberg's persistency in arguing for the integration model (of neurology and theology) is the major shortcoming of his project. Namely, such integration would prove to be detrimental both for science – because it would stumble under the

[93] Neurotheology is seen as an integrative part of theology by Wilfried Apfalter, "Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version?", *Theology and Science*, 7:2 (2009) 163–174.

"speculative" burden of theology – and for theology as well because it would succumb to an ill-befitting research model. In other words, theology would be forced to formulate its views in the forms that could be experimentally refuted, i.e. empirically falsifiable.[94] It is for this particular reason that neurotheology is to treat the grace of the Holy Spirit as objective energy which can be measured by scientific methods, by all means expecting that the grace will be shown under a PET or some other scanning machine at the exact pint in time when the praying person wishes for.[95] Otherwise, the very "essence" of prayer could never be measured. Also, within the integration model theology is tied to a scientific paradigm that could prove obsolete or completely wrong. In this case, theology would be forced to reformulate its basic tenets in line with the paradigm shifts. One could argue that it was this integrating model of science and theology that was imposed by the Latin West during pre-Copernican period the results of which are well-known.

A plausible conclusion on the problem of the integration model appears to be the one proposed by Norman and Jeeves – the deficit of science and the surplus of speculation.[96] A more appropriate model could be the model of dialogue within which theology would not be substantially bound to the current scientific paradigm and forced to reinvent its basic principles every time a paradigm shift occurs.

We see Newberg's model of neurotheology becoming acceptable for Christian theology provided it undergoes the following changes:

4. That it operates within the framework of theology by informing its theory and practice. In the field of practice it would assist pastoral care by, for example, taking into account the noted differences between neurological, psychological and spiritual diseases in pastoral care as well as by establishing potential relations between these types of diseases with religious impetus. In the field of theory it could inform theology on current findings of neural sciences within neurotheological hermeneutics.

5. That it does not aspire after the status of meta/mega-theology. Any universal theology is unacceptable for Christian theology. On the other hand, for the purpose of scientific study of religion, the segment of a neurological experience is but one of many and not the most important one.

6. That it does not aspire to explain all religious phenomena, both practical and theoretical, through the prism of experience so as to avoid the injustice being done to both the complexity of the phenomenon of religion and the positions taken by its proponents.

7. That it does not seek to integrate scientific and theological knowledge but to make them enter a dialogue for the purpose of mutual reconsideration.

We hold that should neurotheology undergo these changes it could prove worthy of developing into a fully-fledged scientific discipline.

---

[94] If it's even possible to define theological statements in such way. Although he advocates integrative approach, Newberg doesn't demonstrate in which way it would be possible to formulate theological content in an empirically falsifiable way. Bruce MacLennan holds it to be possible, claiming boldly that the religious phenomena are public and objective in their nature and that theological statements can be objectively proved or disproved. Cf. Bruce MacLennan, "Evolutionary Neurotheology and the Varieties of Religious Experience", y: Rhawn Joseph (Ed.), *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, University Press, 2003, 305–315.

[95] Newberg mentions only once that spiritual experiences are "to some extent, all spontaneous" – cf. A. Newberg, *Principles of Neurotheology*, 155.

[96] Cf. W. Norman, M. Jeeves, *Op.cit.* 251.

References

Wilfried Apfalter, "Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version", *Theology and Science*, 7:2 (2009) 163–174.

Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, "The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away", *Zygon* 33:2 (1998) 187–201.

Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press 1999.

Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, "The neuropsychology of aesthetic, spiritual, and mystical states", *Zygon* 35:1 (2000) 39–13.

Eugene D'Aquili, Andrew Newberg, Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Random House Publishing Group, 2002.

James Ashbrook, "Neurotheology: the working brain and the work of theology", *Zygon* 19:3 (1984) 331–350.

James Ashbrook, Carol Rausch, *The Humanizing Brain: Where Religion and Neuroscience Meet*, Cleveland: Pilgrim Press, 1997.

Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, Harper and Row, New York 1990.

Justin L. Barret, "Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief", *Theology and Science* 5:1 (2007), 57–72.

Mario Beauregard, Denyse O'Leary, *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*, Harper One, 2007

Susan Blackmore, "Why I no longer believe religion is a virus of the mind", http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/sep/16/why-no-longer-believe-religion-virus-mind [accessed on 2/7/2013].

Michael Blume, "God in the Brain? How much can "Neurotheology" explain?" y: Becker, P. / Diewald, U. (Eds.): *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 306 –314.

Taylor Bolte, *My Stroke of Insight*, New York 2009.

Pierre-Yves Brandt, Fabrice Clément, Russell Re Manning, "Neurotheology: challenges and opportunities", *Schweizerarchiv für Neurologie und Psychiatrie* 161: 8 (2010) 305–309.

Warren Brown, Nancey Murphy, Malony Newton, *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Minneapolis: Fortress Press 1998.

Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* Oxford University Press 1976.

Richard Dawkins, "Viruses of the Mind" (1991), http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/Dawkins/viruses-of-the-mind.html [accessed on 2/7/2013].

Tiffany Demke, "*Principles of Neurotheology*. By Andrew B. Newberg", *Zygon* 46:3 (2011) 763–764.

Friedrich Wilhelm Graf, "God's Brain. Some Critical Remarks on Modern Neurotheology", *European Review* 15 (2007) 257–264.

Larry Greenfield, "Ashbrook as Neurotheologian", *Zygon* 31:3 (1996) 457–462

Harold Koenig, Dana King, Verna B. Carson (yp), *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, New York 2001.

Hans Küng, "The Controversy over Brain Research", Nancey Murphy, George F.R. Ellis, Timothy O'Connor (Eds.), *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Springer Verlag, 2009, 261–270.

Peter Lampe, *New Testament Theology in a Secular World*, T&T Clark, 2012.

Bruce MacLennan, "Evolutionary Neurotheology and the Varieties of Religious Experience", y: Rhawn Joseph (Ed.), *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, University Press, 2003, 305–315.

Michael Marsh, *Out-of-Body and Near-Death Experiences: Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality?*, Oxford University Press, 2010, 237–241.

Patrick McNamara (Ed.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Vol. 2, Praegers Publishers, 2006

Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, 2009.

Nancey Murphy, *Bodies and Souls or Spirited Bodies?*, Cambridge University Press, 2006.

Todd R. Murphy, „The Role of Religious and Mystic Experiences In Human Evolution: A Corollary Hypothesis for NeuroTheology", *Neuroquantology* 8:4 (2010), 495–508.

Andrew Newberg, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing Ltd. 2010.

Andrew Newberg, "Putting the mystical mind together", *Zygon* 36:3 (2001) 501–507.

Wayne D. Norman, Malcolm A. Jeeves, "Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology", *Perspectives on Science and Christian Faith* 62: 4 (2010) 235–251.

C.K. Peng, J.E. Liu, Y., et al. "Exaggerated heart rate oscillations during two meditation tehniques", *International Journal of Cardiology* 70 (1999) 101–107.

Michael Persinger, *Neuropsychological bases of God beliefs,* NewYork: Praeger 1987.

Michael Persinger, "The neuropsychiatry of paranormal experiences", *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*13:4 (2001) 515–524

Michael rsinger et al., "NeuroTheology and its convergence with NeuroQuantology", *Neuro-Quantology* 8:4 (2010) 432–443.

Karl E. Peters, "Neurotheology and evolutionary theology: Reflections on *The Mystical Mind*", *Zygon* 36:3 (2001) 493–500.

Jeffrey Schloss, Michael Murray (Eds.), *The Believing Primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion,* Oxford University Press 2009.

E.A. Serafetinides, "The EEG effects of LSD-25 in epileptic patients before and after temporal lobectomy", *Psychopharmacologia* 7 (1965) 453–460.

Kevin S. Seybold, *Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion*, Ashgate Publishing Ltd. 2007.

Deryck Sheriffs "*Principles of Neurotheology*. By Andrew B. Newberg", *Evangelical Quarterly*, 84: 4 (2012) 377-378.

C. Streeter, et. al, "Yoga asana sessions increase brain GABA levels: a pilot study", *Journal of Alternative and Complementary Medicine* 13 (2007) 419–426

Jarvis Streeter, "*Principles of Neurotheology*. By Andrew B. Newberg", *Journal of American Academy of Religion* (2012) 80(3): 825–828.

Kevin S. Seybold, *Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion*, Ashgate Publishing Ltd. 2007.

Philotheos **13** (2013) 279-282

Livio Rossetti
Università Perugia

Ora di religione e filosofia in Italia

Abstract: To teach catholic religion to Italian pupils from 6 to 18 years may not be a very gratifying experience. However, a new option is worth being considered, I submit, namely to devote half of the time to a very simple way of doing philosophy, i.e. to offer pupils attention to their ideas, hopes and problems by means of whole hours devoted to free exchanges with them and among them. Why the teachers of Religion instead of their colleagues, no matter which? It should be clear that this is a mere accident: too often, other teachers are (wrongly, but firmly) convinced that they lack the time needed in order to consider such an opportunity.

Disposizioni di legge molto antiche (leggi del 1923 e del 1929) prevedono che nelle scuole italiane, da 6 a 18 anni, ci sia anche l'insegnamento della religione cattolica da parte di un docente indicato dal vescovo e retribuito come un qualunque altro docente. Fino al 1960 circa, la stragrande maggioranza degli insegnanti di religione erano sacerdoti, poi si è cominciato a consentire che questo insegnamento venisse affidato a dei laici idonei (cioè credenti e con una competenza specifica, che veniva certificata per mezzo di appositi corsi ed esami), sempre passando attraverso l'approvazione del vescovo. Attualmente meno del 15% degli insegnanti di religione sono sacerdoti. Fino al 2004 tutti questi insegnanti erano tenuti ad avere l'approvazione del vescovo, mentre a partire dal 2004 solo circa un terzo degli insegnanti continua a trovarsi in questa condizione. Una piccola minoranza di docenti di religione fa riferimento a gruppi diversi di protestanti o all'ebraismo.

Ripetute polemiche hanno riguardato l'insegnamento della religione cattolica, ma solo fino a circa dieci anni fa. Da allora l'argomento non fa più notizia e la stampa se ne sta disinteressando. Anche il carattere sempre più marcatamente multietnico della popolazione studentesca non sembra creare particolari problemi, anche se ci si poteva attendere il contrario. Alla possibilità di non avvalersi dell'ora di religione si ricorre con una certa frequenza solo nelle scuole secondarie superiori (14-18 anni) e in questi casi, data la difficoltà di organizzare una occupazione alternativa in grado di funzionare, chi rifiuta l'ora di religione finisce per aggirarsi (liberamente?) fuori dalle aule. In generale si ha l'impressione che, anche se non è combattuta, l'offerta di cultura religiosa confessionale nelle scuole italiane dimostri ben poca vitalità e vivacità intellettuale, come se si trattasse di ripetere stancamente un rito. Naturalmente non sono in grado di dire se si tratta di una impressione giustificata o ingiustificata.

Si è tuttavia delineata una opportunità interessante sulla quale propongo di fermare l'attenzione. Si tratta dell'eventualità di alternare l'offerta di cultura religiosa con quelle "occasioni di ascolto" che vanno spesso – e giustamente, io credo – sotto il nome di "filosofia" (nel senso di una filosofia che si fa, non che si studia). La cosa può non risultare immediatamente intuitiva, ma non è particolarmente difficile da spiegare.

Proviamo dunque ad immaginare che il/la docente di religione annunci il proposito di alternare l'offerta di cultura religiosa (religione in senso proprio, non necessariamente legata all'ortodossia cattolica) con periodiche occasioni di conversazione. Subito ci sarà chi pensa alla chiacchiera dei perdigiorno, ma non è detto che di questo si debba trattare. Molto dipende dall'età dei bambini o ragazzi (sto parlando, si noti, di un'opportunità che si può offrire anche in una classe con bambini di sei anni), molto anche dalla possibilità di sapere in anticipo quale sia l'argomento su cui ci si va a confrontare. Osservo inoltre che, nel caso delle scuole secondarie superiori, sarebbe desiderabile fare in modo che questi momenti di confronto coinvolgano, se possibile, due classi per volta, e non sempre le stesse.

È risaputo che, con l'intento di rendere il proprio insegnamento più costruttivo e la propria presenza in classe più incisiva, molti insegnanti di religione fanno già qualcosa del genere. Ciò che intendo prospettare è di caratterizzare di più tali momenti di conversazione, tenendo presente che queste periodiche ore (o, nel caso dei più piccini, frazioni di ora) di conversazione-su-un-tema hanno un considerevole valore aggiunto (a) se non producono nemmeno effetti indiretti sulla valutazione del profitto scolastico; (b) se l'adulto presente in classe esprime un genuino interesse/curiosità per le idee degli allievi (idee che, dopotutto, sono dei fiori non ancora sbocciati per definizione); (c) se è chiaro, proprio chiaro che il docente non ha nessuna intenzione di fare proselitismo, né diretto né indiretto. A queste condizioni la riflessione ad alta voce riesce a configurarsi come una ricerca aperta, che non si sa dove possa andare a parare, né quanto possa rivelarsi creativa. Va da sé che, a queste condizioni, sia agevole rendersi conto del valore aggiunto.

Mi spiego forse meglio se faccio un riferimento ai bisogni non soddisfatti dei ragazzi più grandi. È risaputo che la disciplina scolastica trasforma il bambino in uno studente, premia la diligenza e l'attitudine a dare al docente ciò che questi chiede o mostra di attendersi. Certamente non arriviamo, con ciò, all'alienazione, ma almeno i più grandi lamentano spesso che a scuola non ci sono occasioni in essi possano essere ascoltati (anziché interrogati e valutati) e confrontarsi distesamente. Infatti anche le assemblee studentesche spesso finiscono per *non* offrire una simile opportunità. Complica le cose la frequenza dei casi in cui questi ragazzi non hanno modo di dire la loro nemmeno a casa, se non altro perché viene fin tropo facilmente a mancare la combinazione di genuino interesse ad ascoltare e di voglia di contribuire a una riflessione intesa come ricerca condivisa. Troppo spesso, infatti, il genitore si sente di dover valutare (eventualmente di dover esprimere la propria disapprovazione) e di dover esortare, e questi diventano con grande facilità degli ostacoli di rilievo alla comunicazione, ostacoli che, pur essendo intuitivi, sono tanto difficili da rimuovere.

Ma allora quando accade che i ragazzi coltivano la loro capacità di pensiero in forme che non siano etero-dirette? Sappiamo o dovremmo sapere tutti che la scolarizzazione tende da sempre a precludere simili opportunità, ed è significativo che in un film di Giovanni Veronesi, *Che ne sarà di noi* (2004), abbia trovato spazio il seguente scambio di battute:

– *Secondo te c'è una materia nella scuola di oggi che manca, che non c'è?*
– *hmm…*
– *Così d'istinto, non ci pensare!*
– *Pensare…*
– *Eh?*
– *Pensare…*

– Pensiero… è vero, pensare (…) cinque, sei, sette ore alla settimana di pensiero. Paolo tu sei il più grande ministro della pubblica istruzione nella storia dell'istruzione in Italia. Ma lo sai quante cazzate in meno farebbero i ragazzi se a scuola insegnassero a pensare?

Cioè: anche noi ragazzi vivremmo molto meglio, se a scuola si trovasse il modo di dare spazio anche a riflessioni che prescindano dall'ora di storia o di matematica, di inglese o di religione, di offrirci ascolto, quindi opportunità di svolgere dei pensieri.

Orbene, una primaria ragion d'essere della proposta che sto delineando è stata efficacemente catturata da questo passaggio del film. Solo che non si potrebbe *insegnare* a pensare (così come non avrebbe molto senso pretendere di *insegnare* l'educazione sessuale o di *insegnare* a non fumare, a non drogarsi etc.). Fortunatamente c'è un'alternativa: offrire *occasioni* per pensare e confrontarsi.

A mio avviso, questa è davvero una delle grandi novità del nostro tempo. Almeno fino a tutto l'Ottocento, ci è stata quasi sempre proposta la rappresentazione di persone che conversano, ma sono immancabilmente animate da un'aspirazione, un interesse, un timore o comunque una tensione, insomma una intenzionalità perturbata. Ogni narrazione suole vivere di simili tensioni; lettori e spettatori vengono impegnati nel processo di decodifica di ciò che i personaggi lasciano trasparire più o meno involontariamente. L'universalità di tale uso invita a chiedersi quando si è cominciato a rappresentare anche la conversazione distesa, non perturbata, con momenti di genuina curiosità dell'uno per l'altro e per le sue idee. Si direbbe che questa sia una innovazione relativamente recente e che Socrate, per esempio, non la conoscesse o quasi, se è vero che, dopo un po' di preliminari, egli era solito prendere in mano la conversazione e decidere lui dove indirizzare la curiosità (e le perplessità) dell'interlocutore.

L'alternativa che ha preso forma in anni a noi molto vicini è proprio la filosofia informale, la filosofia intesa come confronto di opinioni e come rifiuto dell'idea che la filosofia si possa solo insegnare e studiare. Per secoli la filosofia è stata tenuta sotto chiave nelle università (e, in Italia così come in qualche altro paese europeo, nei licei) per la semplice ragione che, fino a pochi decenni fa, non si ebbe idea di possibili alternative alla filosofia insegnata e studiata. Ma nel frattempo la situazione è rapidamente cambiata e ora si sta sempre più diffondendo l'idea che la filosofia che si studia dovrebbe venire *dopo* la filosofia che si 'fa', cioè dopo una filosofia non raffinata, che viene fatta non da me durante giorni di totale solitudine ma insieme, confrontandoci pacatamente ogni tanto, e senza alcuna velleità di arrivare a una conclusione entro 60 o 90 minuti.

Qui mi limiterò a ricordare che in questi ultimi due-tre decenni ha preso forma un'idea sempre più nitida del filosofare con i bambini al pari del caffè filosofico e del filosofare con i detenuti (qualche nome: Matthew Lipman, Marc Sautet, Giuseppe Ferraro, l'associazione *Amica Sofia*). Il denominatore comune di tali pratiche filosofiche si intuisce: quale che sia l'età, si tratta di ritrovarsi per intraprendere insieme una riflessione non banale, senza alcuna pretesa di arrivare rapidamente ad una conclusione condivisa. Il grande vantaggio è, perciò, che la riflessione venga 'innescata' perché continui. Va da sé che queste opportunità hanno grande attitudine a contrastare in modi credibili l'atrofizzazione della nostra capacità di generare ed elaborare idee (ovviamente non importa se si comincia con idee piuttosto gracili e precarie).

Di conseguenza, avere l'opportunità di confrontarsi con una certa calma e con una certa frequenza su un argomento (ad es. "che cosa c'è dietro il tifo calcistico", "l'ovvio", "l'incomprensione", "maschi e femmine", "avere fede", "la verità delle fiabe", "perché

si litiga?", "perché si disprezza?" etc.), per giunta senza alcuna fretta di chiamare in causa libri e grandi filosofi del passato, è una risorsa impagabile a tutte le età e, naturalmente, in modo particolare quando si è ancora piccoli (oppure se ci si trova in stato di detenzione). Impagabile perché simili occasioni facilmente liberano energie del tutto latenti, danno il modo di dire ciò che non si era mai pensato di dire, permettono di conoscersi in maniera molto meno banale e stereotipata, innescano riflessioni che non finiscono e non si dimenticano in fretta. Così facendo, è facile che si vadano a toccare i principi sistemici e alcune delle aree protette della nostra mente, cosicché non solo ci rimettiamo in discussione, ma ci attrezziamo per affrontare anche le questioni che più volentieri accantoniamo. Così facendo, magari ci creiamo dei problemi, ma non senza equipaggiarci per affrontarli. È quindi la nostra persona che si struttura un po' meglio, è la nostra identità (la nostra spina dorsale) che si fa al tempo stesso più forte e più versatile. Soprattutto è l'immagine di noi stessi che si riscatta, perché abbiamo pensato e di tanto in tanto, in occasione di questi incontri, ci è capitato di tirar fuori qualcosa di non banale.

Orbene, gli insegnanti di biologia e di storia, di letteratura e di elettronica hanno sempre difficoltà a interrompere il loro insegnamento per fare posto a un libero scambio di idee (tutti dicono di non avere tempo per farlo), ma l'insegnante di religione potrebbe benissimo alternare un'ora in cui espone qualcosa del suo sapere sulla religione o le religioni e un'ora in cui concorda con i suoi studenti un tema su cui confrontarsi molto liberamente, dunque un'ora in cui fa il professore e un'ora in cui offre ascolto, attenzione, opportunità di ragionare su argomenti non scolastici. Se lo facesse, offrirebbe ai suoi allievi delle possibilità inedite e di gran pregio, e cambierebbe anche la sua vita: non penserebbe di dire le solite cose, ma renderebbe creativo il suo stare insieme con gli allievi e farebbe loro un grande, grandissimo dono. Ed eviterebbe una volta per tutte di risultare noioso! Per le ragioni indicate, ritengo che una bella opportunità si sia delineata per i docenti di religione in Italia.

Mi resta da aggiungere che il riferimento ai docenti di religione rimane pur sempre una contingenza, in quanto in realtà la proposta sopra delineata va bene per qualunque insegnante di buona volontà (infatti non c'è alcun bisogno che questi abbia una laurea in filosofia), e del resto le occasioni prendono forma senza troppa difficoltà, se uno le ricerca, se nasce il desiderio di migliorare la qualità della vita scolastica.

NOTA

Sull'insegnamento della religione cattolica in Italia v. http://it.wikipedia.org/wiki/Insegnamento_della_religione_cattolica_in_Italia.

Sulla filosofia intesa come una cosa che "si fa" (in contrapposizione con la filosofia che si insegna e si studia) segnalo un mio articolo, *Quale filosofia con i bambini e i ragazzi* ("Bollettino della Società Filosofica Italiana", n° 205, 2012, 65-80; disponibile online in http://www.rossettiweb.it/public/livio/doc/rossetti%20QUALE%20FILOS.%202012.pdf).

Sul 'superamento' del modello Socrate v. il mio *Un Socrate che non ascolta* ("Peitho. Examina Antiqua" 2, 2011, 25-38; disponibile online in http://www.rossettiweb.it/public/livio/doc/Peitho%202_rossetti.pdf). Sulle esperienze di filosofia con i bambini e i ragazzi in Italia segnalo il sito web www.amicasofia.it.

Una prima formulazione di queste pagine (e della proposta rivolta agli insegnanti di religione) è comparsa su "Rocca" 71.23, 2012, 34-36, ed è disponibile online su http://www.rossettiweb.it/public/livio/doc/ROCCA23%20LR%20L'ora%20del%20pensare.pdf. Infine ringrazio Bogoljub Šijaković per l'invito a scrivere su PHILOTHEOS.

Philotheos **13** (2013) 283-296

Aleksandra Pištalo
Universität Trier

Grundlagen des Religionsrechtssystems in Serbien[1]

Die Erläuterungen zum neuen Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften[2], das die serbische Regierung im März 2006 dem serbischen Parlament vorgelegt hat, führen folgende Grundsätze an: Religionsfreiheit eines jeden Bürgers, Schutz kollektiver religiöser Rechte, Kooperation zwischen Staat und Kirche als moderne Form der Trennung zwischen den beiden und das kirchliche Selbstbestimmungsrecht. Diese Prinzipien sind in einem Rechtssystem, das die Menschenrechte im Sinne internationaler Standards wahrt und die soziale Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften anerkennt und respektiert, unerlässlich.[3]

Die Grundlagen heutigen Religionsrecht – die freiheitliche Trennung, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften nach ihrem religiösen Selbstverständnis und die Kooperation von Staat und Kirche – sind gelegt und werden in der Judikatur und Literatur weiterentwickelt und fortgebildet. Die Religionsfreiheit dient nicht nur dem Schutz des *forum internum* und *forum externum*, vielmehr ermöglicht sie die Entfaltung und Wirkung des Glaubens und der kirchlichen Botschaft und Tätigkeit in der vom Staat geregelten Welt. Die Garantie der Religionsfreiheit gibt einen generellen Freiheitsrahmen für alle Weltreligionen, Weltanschauungen, religiösen und religionsphilosophischen Ideen.[4] Das ermöglicht und erfordert die Zusammenarbeit des säkularen Staates mit den Religionsgemeinschaften.

I. Die Religionsfreiheit

Das Grundrecht der Religionsfreiheit, das in mehreren Dokumenten auf internationaler und nationaler Ebene gewährleistet ist, schützt einen Bereich des menschlichen Lebens, der besondere Bedeutung für die persönliche Identität des Einzelnen hat und eng mit der

[1] Überarbeitete Version des Teiles der Dissertation der Verfasserin: Religionsrecht in Serbien aus dem Jahre 2011, Universität Trier, Deutschland. (Pištalo, Aleksandra, Religionsrecht in Serbien, Tübingen: Mohr Siebeck,°2013).

[2] Die Erläuterungen zur Regierungsvorlage zum Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften vom März 2006, S. 14.

[3] *Rakitić, Dušan*, Aspekte des neuen Religionsgemeinschaftengesetzes in Serbien, in: öarr 53 (2006) 3, S. 476.

[4] *Heckel, Martin*, Kontinuität und Wandlung des deutschen Staatskirchenrechts unter den Herausforderungen der Moderne, in: ders., Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 259.

Menschenwürde verbunden ist.[5] Die Menschenwürde und die freie Entwicklung des Einzelnen ist in Art. 23 Abs. 1 Verf. verbürgt, der besagt, dass die Menschenwürde unantastbar ist und dass jeder verpflichtet ist, sie zu achten und zu schützen.

Weitgehend in Anlehnung an Art. 18 AEMR, Art. 9 EMRK sowie Art. 18 IPbpR wird die Religionsfreiheit auch in Serbien verfassungsrechtlich gewährleistet. Der EGMR gibt der Religionsfreiheit einen besonders hohen Stellenwert und bezeichnet sie im Fall *Kokkinakis gegen Griechenland* folgendermaßen:

> „As enshrined in Article 9 (art. 9), freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a "democratic society" within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism indissociable from a democratic society, which has been dearly won over the centuries, depends on it."[6]

Von den Grundbestimmungen, auf denen die staatskirchenrechtliche Ordnung in Serbien beruht, ist die Gewährleistung der Religionsfreiheit an erster Stelle zu nennen. Als subjektives Recht ist die Religionsfreiheit verfassungsrechtlich (materiell-rechtlich) verbürgt und verfahrensrechtlich durch die Verfassungsbeschwerde gem. Art. 170 Verf. gesichert und zwar in dreifacher Hinsicht: Erstens: Als individuelle Religionsfreiheit schützt sie den Einzelnen in seinen religiösen Überzeugungen und Handlungsweisen. Zweitens: Als kollektive Religionsfreiheit garantiert sie die gemeinsame Vermittlung, Rezeption und Äußerung des Glaubens und Bekenntnisses sowie die gemeinschaftlichen Betätigungen. Drittens: Als korporative Religionsfreiheit sichert sie die missionarische, kultische, kulturelle und soziale Betätigung der Kirchen und religiösen Gemeinschaften selbst.

Die Grundrechte stellen nicht nur subjektive Rechte der Grundrechtsträger dar, sondern werden auch als objektiv-rechtliche Prinzipien gedeutet, was bedeutet, dass es im Sinne eines effektiven Grundrechtsschutzes um die Umsetzung der den Grundrechten zugrundeliegenden Wertentscheidungen geht.[7] Daraus folgt eine Schutzpflicht des Staates, die dann eine Grundrechtsausübung erstmals möglich machen kann. In der Präambel und Art. 1 EMRK heißt es, dass die Vertragsstaaten die in der Konvention enthaltenen Rechte und Grundfreiheiten nicht nur zu respektieren, sondern zusätzlich zu sichern haben.[8]

Eine allgemein anerkannte Definition von Religion gibt es weder im nationalen Recht noch nach der EMRK.[9] Es wird angenommen, dass für eine Religion zumindest ein Bekenntnis sowie Vorgaben für die Lebensweise und ein Kult vorhanden sein müs-

---

[5] So auch zu Art. 9 EMRK: *Grabenwarter, Christoph*, Europäische Menschenrechtskonvention, München: Beck 2009[4], S. 252.

[6] *Kokkinakis v. Greece*, Appl. No. 14307/88, 25. 05. 1993, § 31.

[7] *Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte*, Religionsrecht, Wien: WUV Facultas Universitätsverlag 2003, S. 38.

[8] Mehr dazu: *Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte*, Religionsrecht, Wien: WUV Facultas Universitätsverlag 2003, S. 39.

[9] Allgemein zur Definition von Religion und Weltanschauung siehe: *Evans, Carolyn*, Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 51 ff; *Đurđević, Nenad*, Ostvarivanje slobode veroispovesti i pravni položaj crkava i verskih zajednica u Republici Srbiji, Beograd: Službeni glasnik, Zaštitnik građana 2009, S. 130.

sen.[10] Genauso wird Überzeugung entweder in Art. 9 EGMR oder in Art. 43 Verf. definiert.[11] Die religiösen Überzeugungen (zumindest soweit sie sich an bekannten Religionsgemeinschaften orientieren) sind relativ leicht feststellbar; dagegen ist es viel schwieriger zu beantworten, was die weltanschaulichen Überzeugungen sind.[12] Es ist anzunehmen, dass die persönlichen Überzeugungen, die unter den Schutz dieser Normen fallen, eine bestimmte Ebene der Verbindlichkeit, Ernsthaftigkeit, Schlüssigkeit und Bedeutung erreichen müssen ("…attain a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance").[13] Wertorientierte Systeme, wie Pazifismus[14], Atheismus[15] und Veganismus[16] sind genauso wie politische Ideologien – beispielsweise Kommunismus[17] – von Art. 9 EMRK umfasst.[18]

Art. 18 des IPbpR umfasst sowohl theistische als auch atheistische Glaubensüberzeugungen,[19] nicht aber alle Überzeugungen sind geschützt. So hat z. B. der Ausschuss für Menschenrechte im Fall *M. A. B., W. A. T, und J. v. A. Y. T. v. Canada* (Communication No. 570/1993) beschlossen, dass ein Anspruch auf „Weltanschauung" in erster Linie oder ausschließlich in der Ausübung religiöser Riten bestehe und dass die Verwendung von Marihuana als Sakrament nach den Grundsätzen von *The Assembly of the Church of the Universe* nicht unter Art. 18 falle und unzulässig *ratione materiae* sei.

Unter den Schutzbereich der Religionsfreiheit fallen die Denk- und Verhaltensweisen, die durchweg auch durch andere Grundrechte gewährleistet sind, insbesondere die

---

[10] Vgl. *Grabenwarter, Christoph*, Europäische Menschenrechtskonvention, München: Beck 2009[4], S. 255.

[11] Vgl. *Jakšić, Aleksandar*, Evropska konvencija o ljudskim pravima-Komentar, Beograd: Pravni fakultet 2006, S.°286.

[12] Vgl. *Grabenwarter, Christoph*, Europäische Menschenrechtskonvention, München: Beck 2009[4], S. 245.

[13] *Campbell and Cosans v. the United Kingdom*, Appl. No. 7511/76; 7743/76, 25. 02. 1982, § 36: "…In its ordinary meaning the word "convictions", taken on its own, is not synonymous with the words "opinions" and "ideas", such as are utilised in Article 10 (art. 10) of the Convention, which guarantees freedom of expression; it is more akin to the term "beliefs" (in the French text: "convictions") appearing in Article 9 (art. 9) - which guarantees freedom of thought, conscience and religion – and denotes views that attain a certain level of cogency, seriousness, cohesion an importance."

[14] *Arrowsmith v. the United Kingdom*, Appl. No. 7050/75, Council of Europe, European Commision on Human Rights, 05. 12. 1978. (Comm. Rep 1978 D.R. 19, S. 5). (Verteilen von Flugblättern religiösen Inhalts). Die Praktizierung nichtreligiöser Auffassungen bzw. hier pazifistischer Überzeugungen fällt unter den Schutz von Art. 9 Abs. 1. Die Erklärungen wie Flugblattverteilung könnten durchaus die praktische Ausübung pazifistischer Überzeugungen darstellen. Dann müsste aber der Inhalt der Flugblätter Ausdruck dieser Überzeugungen sein, es genüge nicht, dass die Verteilung durch die pazifistischen Überzeugungen nur motiviert gewesen sei.

[15] *Angelini v. Sweden*, Appl. No. 10491/83, 03. 12. 1986, D.R. 51, S. 41(48).

[16] *W. v. the United Kingdom*, Appl. No. 18187/91, 10. 02. 1993.

[17] *Hazar, Hazar and Acik v. Turkey*, Appl. No. 16311/90, 16312/90 und 16313/90, 1991, D.R. 72, S. 200.

[18] Vgl. *Evans, Malcom D.*, Religious Liberty and International Law in Europe, Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press 1997, S. 291; *Taylor, Paul M.*, Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice, Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press 2005, S. 128; *Dijk, Pieter van/Hoff, Godefridus Josephus Henricus van*, Theory and practice of the European Convenction on Human Rights, The Hague [u.a.]: Kluwer Law International 1998[3], S. 548.

[19] United Nations Human Rights Committee, (Office of the UN High Commissioner for Human Rights), General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18), adopted by the U.N. Human Rights Committee on 30. 07. 1993. U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev. 1/Add. 4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev. 1 at 35 (1994). Online verfügbar unter: http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15.

Nr. 2: "Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms "belief" and "religion" are to be broadly construed…".

Meinungsfreiheit (Art. 46 Verf. bzw. Art. 10 EMRK). Eine politische und gesellschaftliche Betätigung schließt die Bewertung als Religionsgemeinschaft und damit den Grundrechtsschutz des Art. 43 Verf. nicht von vornherein aus.

Die Garantie der Religionsfreiheit darf nicht im laizistischen Sinn auf die Emanzipation von religiösen Bindungen verkürzt werden. *Martin Heckel* formuliert diesbezüglich treffend: „Laizistische Konzeptionen wirken *freiheitsfeindlich*, weil sie die Religionsfreiheit wesentlich auf die Negation der Religion verengen und die öffentliche Rechtsordnung danach ausrichten. Sie wirken *gleichheitswidrig*, weil der Agnostizismus nicht die Basis aller Bürger ist und nicht als Ziel und Maßstab zur allgemeinen Rechtsgestaltung taugt. Sie ... privilegieren die Religionslosigkeit gegenüber der Religionsausübung. Sie sind *nicht pluralistisch*, sondern schlagen die religiöse Vielfalt und Verschiedenheit auf ihren nivellierenden Leisten.“[20]

II. Der säkulare Rechtsstaat

Die Staaten, die einen säkularen Charakter haben, wie das heutige Serbien, sind an keinerlei religiöse Verpflichtungen gebunden. Das Zusammenwirken mit der Kirche beschränkt sich auf eine bestimmte Anzahl von Bereichen und hat als seine Grundlage die gegenseitige Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des anderen.[21]

In grundlegenden Bestimmungen der Verfassung Serbiens wird die Republik Serbien als ein säkularer Staat bezeichnet (Art. 11 Abs. 1). In Übereinstimmung mit diesem Grundsatz ist in Art. 11 Abs. 3 Verf. vorgesehen, dass keine Religion in Serbien den Status einer Staats- oder obligatorischen Religion erhalten kann. In Art. 2 Abs. 3 GKRG steht ausdrücklich, dass eine Staatsreligion nicht besteht.

Der Begriff „säkular“ hat eine Vielzahl von Bedeutungen in den Rechtsordnungen in Europa.[22] Zutreffend wird der Begriff säkular „als eine Idee, dass es keine Staatskirche, keine Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Religion als solche gibt und dass sich der Staat nicht in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften einmischt“, beschrieben.[23] Das Prinzip der Säkularität des Staates darf nicht im Sinne einer radikalen Verdrängung der Religion aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens, insbesondere des Ausschlusses der Kirchen und Religionsgemeinschaften von der Mitwirkung bei der Bewältigung öffentlich relevanter Aufgaben oder des Entzug ihres Rechts auf Bewertung der Tätigkeit des Staates, ausgelegt werden.[24]

---

[20] *Heckel, Martin*, Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen „Staatskirchenrechts“ oder „Religionsverfassungsrechts“, in: AöR 134 (2009), S.°325.

[21] *Thesing, Josef/Uertz, Rudolf* (Hrsg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 2001, S. 11.

[22] Der Prozess der Säkularisation dauerte Jahrhunderte und hat unterschiedlichen Verlauf in den europäischen Staaten gehabt. Siehe dazu: *Lübbe, Hermann*, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg [u.a.]: Alber 2003³; *Böckenförde*, *Ernst-Wolfgang*, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2007, S. 43 ff.

[23] Mehr dazu: *Robbers, Gerhard*, Opinion on specific Treatment of Traditional Churches and Religious Communities Provided for in the Act on Churches and Religious Communities of the Republic Serbia, 29. September 2010, in: Anali Pravnog fakulteta u Beogradu 58 (2010) 3, S. 283.

[24] *Thesing, Josef/Uertz, Rudolf* (Hrsg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 2001, S. 11.

Martin Heckel folgend ist die Säkularisierung im freiheitlichen Staat Rahmensäkularisierung, die sich auf die weltlichen Bedingungen der Religionsausübung beschränkt, ohne die religiösen Gehalte selbst säkularisierend zu verfälschen oder zu vernichten.[25] Das moderne Staatskirchenrecht ist säkulares Rahmenrecht geworden.[26] Ein säkularer Staat hat von Verfassung wegen keine Kompetenzen, den Inhalt und Sinn des Glaubens seiner Bürger und ihrer Religionsgemeinschaften abweichend von ihrem Selbstverständnis authentisch zu definieren.[27]

Das Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften sieht an verschiedenen Stellen eine Kooperation der Staat und Kirche vor, die in Praxis auch in Form institutioneller Zusammenarbeit stattfindet (Religionsunterricht, Anstaltsseelsorge). Säkularität als Verfassungsprinzip der Republik Serbien ist somit nicht als strikte Trennung von Staat und Kirche im verfassungstheoretischen Sinn zu verstehen.

Die Orthodoxe Kirche hat sich zum Thema des säkularen Staates auch im Abschlussdokument des am 12. Oktober 2008 in Konstantinopel zustande gekommenen panorthodoxen Hierarchentreffens geäußert. In Nr. 7 des Abschlussdokumentes – *Message of the Primates of the Orthodox Churches* – heißt es, dass die orthodoxen Positionen mit dem Prinzip des säkularen Staates vereinbar sind, solange dieses nicht im Sinne einer radikalen Marginalisation der Religion bezüglich aller Sphären des öffentlichen Lebens verstanden wird.[28]

1. Das Trennungsprinzip

Über die normative Reichweite des Verbotes einer Staats- bzw. obligatorischen Religion bestehen verschiedene Auffassungen. Bezüglich mancher inhaltlicher Aussagen besteht jedoch Einigkeit. Das bezieht sich vor allem auf das Gebot organisatorischer (institutioneller) Trennung von Staat und Kirche. Darunter ist eine Abwesenheit der institutionellen Verbindung von religiösen und staatlichen Institutionen zu verstehen. Die religiösen Amtsträger sind von einer Übernahme von staatlichen Ämter und Aufgaben ausgeschlossen. Dasselbe gibt auch umgekehrt - den staatlichen Amtsträgern ist die Wahrnehmung der kirchlichen Ämter sowie Aufgaben verwehrt.

Das sog. Trennungsprinzip ist in der Verfassung Serbiens sowie im Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften verankert. Der Begriff der „Trennung von Staat und Kirche“, bzw. nach dem Wortlaut des Art. 11 Abs. 2 und Art. 44 Abs. 1 Verf. die

---

[25] *Heckel, Martin*, Zur Ordnungsproblematik des Staatskirchenrechts im säkularen Kultur- und Sozialstaat, in: ders./Schleich, Klaus (Hrsg.), Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 3/4, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 1067.

[26] *Heckel, Martin*, Staatskirchenrecht und Kulturverfassung des Grundgesetzes 1949-1989, in: ders./ Schleich, Klaus (Hrsg.), Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 4, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 931 (945); *ders.,* Zur Ordnungsproblematik des Staatskirchenrechts im säkularen Kultur- und Sozialstaat, in: ders./Schleich, Klaus (Hrsg.), Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 3/4, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S.°1067.

[27] *Heckel, Martin*, Kontinuität und Wandlung des deutschen Staatskirchenrechts unter den Herausforderungen der Moderne, in: ders., Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 262.

[28] *Message of the Primates of the Orthodox Churches* vom 12. Oktober 2008, Konstantinopel: Nr. 7: “Efforts to distance religion from societal life constitute the common tendency of many modern states. The principle of a secular state can be preserved; however, it is unacceptable to interpret this principle as a radical marginalization of religion from all spheres of public life.” Online: http://www.mospat.ru/archive/en/42934.htm. Abfrage: 12. 03. 2013.

„Trennung der Kirche und Religionsgemeinschaften von dem Staat", kommt im Normentext vor. Art. 11 Abs. 2 Verf., der besagt, dass Kirche und die Religionsgemeinschaften vom Staat getrennt sind, sowie Art. 44 Abs. 1 Verf., der die Bestimmung fast wörtlich wiederholt mit dem Zusatz, dass die Kirche und die Religionsgemeinschaften gleich sind, sind vor allem im Blick auf die Stellung der Religionsgemeinschaften bedeutsam.

In den Zeiten des kommunistischen Jugoslawiens kam es zu einer radikalen Trennung von Staat und Kirche. Das Trennungsgebot wurde als eine strikte Trennung verstanden, als ein Verbot jeglicher Berührung von Staat und Religion. Diese Trennung war aber in der Praxis eine einseitige Trennung. Die Kirche hatte keinen Einfluss mehr auf den Staat, der Staat dagegen hatte großen Einfluss auf die Kirche bzw. Religionsgemeinschaften. Das reichte von verschiedenen Formen der Einschränkungen der freien Religionsausübung bis hin zu einer intensiven Verfolgung jeglicher Religion. Mit dem neuen Gesetz sowie der nachfolgenden Gesetzgebung bzw. den vorgenommenen Gesetzesänderungen in anderen Rechtsgebieten machen sich die neuen Entwicklungen bemerkbar.

Heute wird unter der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften nicht mehr die Verdrängung der Religion aus dem Öffentlichen Leben und der Gesellschaft verstanden. Vielmehr geht es dabei um eine Freiheit voneinander und gleichzeitig eine Chance für ihre Zusammenarbeit. In ähnlicher Weise wird die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften heute in vielen europäischen Ländern (Deutschland[29], Belgien, Österreich, Italien, Spanien u.a.) verstanden und praktiziert. Es wird jedoch durchaus auch vertreten, dass die Verfassung Serbiens aus dem Jahr 2006 eine strikte, vollständige Trennung von Staat und Religion statuiert.[30]

2. Der Grundsatz der Neutralität

Die Neutralität des Staates bedeutet zunächst keine Identifizierung des Staates mit einer Religion bzw. Kirche oder Religionsgemeinschaft.[31] Eine Beeinflussung der Religionsgemeinschaften bzw. eine Einmischung in deren „innere Angelegenheiten" sowie die Bewertung einer Religion sind auch dem Staat versagt. Vielmehr ist dem Staat ein neutrales und offenes Verhalten gegenüber der Religion oder Weltanschauung geboten.

---

[29] Eine radikale, laizistische Trennung wird in Deutschland abgelehnt. Nach *Martin Heckel* wurde das sog. „Trennungsprinzip" im deutschen Staatskirchenrecht nicht als Kampfbegriff, sondern als „Baustein in seiner abgewogenen Ordnung des Ausgleichs" rezipiert. Deswegen spricht die Theorie von der „hinkenden", der „abgemilderten", der „positiven" Trennung, der Trennung „eigener Art" und der „gelockerten Fortsetzung der Verbindung von Staat und Kirche". Dazu m.w.N.: *Heckel, Martin*, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, VVDStRL 26 (1968), S. 27 ff. Die Befürworter einer strikten Trennung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland sind vor allem Gerhard Czermak und Ludwig Renck in ihrem Schrifttum. Siehe dazu u.a.: *Czermak, Gerhard*, Religions- und Weltanschauungsrecht: Eine Einführung, Berlin, Heidelberg: Springer 2008, S. 29 f.; *Renck, Ludwig*, Die Trennung von Staat und Kirche, in: BayVBl 1988, S. 225-231.

[30] Siehe z.B.: *Marinković, Tanasije*, Prilog za javnu raspravu o ustavnosti Zakona o crkvama i verskim zajednicama, in: Anali Pravnog fakulteta u Beogradu 59 (2011) 1, S. 377 f. (383).

[31] "Dem Staat, der sich nicht mit einer Kirche verbinden oder vermischen darf, ist es auch verboten, sich mit einer Religion, einer Kirche oder einer Religionsgemeinschaft inhaltlich zu identifizieren." *Korioth, Stefan*, in: Maunz/Dürig, GG, Art. 140/Art. 137 WRV (2003) Rn. 9; vgl. ferner: *v. Campenhausen, Axel*, in: v. Mangoldt/Klein/Starck, GG III, Art. 140 Rn. 20; *Germann, Michael*, in: Epping/Hillgruber, GG, Art. 140 Rn. 18 und Art. 4 Rn. 79; *Mückl, Stefan*, HStR VII³, § 159, Rn. 70; *Schlaich, Klaus*, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip: Vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht, Tübingen: Mohr Siebeck 1972, S. 187; *ders.*, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: HdbStKirchR II², § 44, S. 131 (168, 178 f.); *Wick, Volker*, Die Trennung von Staat und Kirche: jüngere Entwicklungen in Frankreich im Vergleich zum deutschen Kooperationsmodell, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S.°11°f.

Der Respekt für verschiedene Religionen und Überzeugungen ist die grundlegende Verpflichtung des Staates. Diese Neutralität bedeutet aber keinesfalls den „Abschied von Gott", Atheismus oder Indifferenz. Ein staatlicher Atheismus wäre genauso mit der Neutralität des Staates inkompatibel wie eine Staatsreligion. Das hätte zur Folge, dass die religiösen Gemeinschaften in eine schlechtere Position als andere gesellschaftliche Gruppen gestellt würden. Oder wie es *Michel Troper* in Bezug auf die französische Laizität formuliert: „Wenn der Staat sich das Recht und die Pflicht zugesteht, die laikalen Werte zu verbreiten, dann ist die Laizität nichts anderes als eine Form der Staatsreligion".[32]

Jeder Mensch, selbst derjenige, der die Existenz Gottes verneint, hat das Recht auf die Achtung seiner Menschenwürde, und der Staat soll alle religiösen sowie weltanschaulichen Überzeugungen gleich schützen. Auf diese Weise ist der Staat gegenüber den religiösen (oder nicht-religiösen) Überzeugungen seiner Bürger neutral, nicht aber gegenüber den Werten, die das ganze Rechtssystem und darunter auch den Schutz der Menschenrechte begründen, wie Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit.

In Deutschland wird das Gebot zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates von der herrschenden Lehre im Schrifttum und in der Rechtsprechung als zentrales Prinzip des Staatskirchenrechts angesehen.[33] Das Bundesverfassungsgericht hat sich mehrmals zu der Neutralität des Staates und den Werten in einer Gesellschaft in seinen Entscheidungen geäußert. Im sog. *Kruzifix-Urteil* wurde betont:

> „Auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, kann die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägekraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein."[34]

Die Neutralität des Staates gegenüber den einzelnen Religionen und Religionsgemeinschaften wurde immer wieder in der Rechtsprechung des EGMR betont: „The state has a duty to remain neutral and impartial in exercising its regulatory power in the sphere of religious freedom and in its relation with different religions, denominations and beliefs…".[35]

Hier kommt ein weiterer Aspekt der Neutralität zum Ausdruck – das Interventionsverbot – also keine Einmischung in die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften und ein daraus folgendes Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (Art. 44 Abs. 2 Verf.). Der Staat verzichtet hier in säkularer Selbstbeschränkung auf eine theologische (bzw. ideologische) Inhaltsdefinition; er bietet allen Religionsgemeinschaften den gleichen weltlichen Rahmen zur inhaltlichen Selbstbestimmung nach ihren divergenten Bekenntnisgrundsätzen an.[36] Wenn der Staat einen Raum für die

---

[32] *Troper, Michel*, Le principe de laïcité, Annuaire International de Justice Constitutionnelle, 15 (2000), S. 446.

[33] *Stern, Klaus*, HStR Bd. IV/2, § 119, S. 1219. Zu Nachweisen des Schrifttums siehe Fn. 277 und 286, zu Nachweisen der Rechtsprechung siehe Fn. 286.

[34] BVerfGE 93, 1 (22).

[35] *Zeugen Jehovas v. Österreich*, Appl. No. 40825/98, 31. 07. 2008, § 97.

[36] *Heckel, Martin*, Kulturkampfaspekte. Der Kulturkampf als Lehrstück modernen Staatskirchenrechts, in: ders./Schleich, Klaus (Hrsg.), Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 3/4, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 486.

möglichst umfassende, ungehinderte Entfaltung religiösen Lebens schafft und sogar aktiv Religion unterstützt, ist die Rede von einer positiven staatlichen Neutralität.[37] Generell wird zwischen „distanzierender" („ausgrenzender" oder „negativer") Neutralität und „offener" („wohlwollender" oder „positiver") Neutralität unterschieden.[38] Für diese zwei Formen der Neutralität stehen Frankreich und Deutschland als Paradigmen.[39] Die „distanzierende" Neutralität zeichnet sich durch die strikte Trennung zwischen Staat und Religion, die in Frankreich durch das Trennungsgesetz aus dem Jahre 1905 eingeführt wurde und seit 1946 ausdrücklich in der französischen Verfassung erwähnt wird. Verfassungspraxis in Frankreich hat sich mittlerweile vom „kirchenfeindlichen" Laizismus und von dem distanzierenden Neutralitätsverständnis abgewendet.[40] Bei der „wohlwollenden" Neutralität wird die Religion nicht ignoriert, der Staat sichert hier Rahmenbedingungen für eine „aktive Betätigung" der Religion bzw. für die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche.[41]

Nach dem Wörter von *Martin Heckel* muss der moderne Staat „um der Einheit seiner Rechtsordnung und um der Freiheit und Gleichheit seiner Bürger willen in seiner konfessionell gemischten Bevölkerung allgemeine Normen setzen, für deren einheitliche Interpretation und Auslegung einstehen und sie einheitlich vollziehen".[42]

Ein Gedanke zu Toleranz und gemeinsamem Leben verschiedener Religionen von *Michel de L`Hospital* (auch de l'Hôpital), des Kanzlers des Königs von Frankreich, ist immer noch aktuell. Im *Conseil* des Königs am Vorabend der Hugenottenkriege 1562 meinte er: „Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne."[43]

3. Der Grundsatz der Parität

Das Paritätsgebot fordert eine rechtliche Gleichbehandlung verschiedener Religionen, bzw. ihrer Angehörigen und ihrer Kirchen oder Religionsgemeinschaften, unabhängig von ihrer jeweiligen religiösen Überzeugung.[44] Parität der Religionsgemeinschaften ver-

---

[37] *Robbers, Gerhard*, Religion and Law in Germany, Austin [u.a.]: Kluwer Law International 2010, S. 87.

[38] Vgl. *Böckenförde*, *Ernst-Wolfgang*, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2007, S. 11 (15); *ders.*, ZevKR 20 (1975), S. 119 (130 ff.); *Heckel, Martin*, Religionsfreiheit. Eine säkulare Verfassungsgarantie, in: ders./Schleich, Klaus (Hrsg.), Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 4, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 647 (774 ff.); *Huster, Stefan*, Die Bedeutung des Neutralitätsgebotes für die verfassungstheoretische und verfassungsrechtliche Einordnung des Religionsrechts, in: Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hrsg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S.°116°ff.

[39] Siehe ferner: *Stern, Klaus*, HStR Bd. IV/2, § 119, S. 1221 f.

[40] Ferner m.w.N.: *Stern, Klaus*, HStR Bd. IV/2, § 119, S. 1221 f.

[41] *Stern, Klaus*, HStR Bd. IV/2, § 119, S. 1222.

[42] *Heckel, Martin*, „In Verantwortung vor Gott und den Menschen...". Staatskirchenrecht und Kulturverfassung des Grundgesetzes 1949-1989, in: 40 Jahre Bundesrepublik Deutschland - 40 Jahre Rechtsentwicklung. Ringvorlesung der juristischen Fakultät der Universität Tübingen 1989, hrsg. von Knut Wolfgang Nörr, Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 69, Tübingen 1990, S. 22.

[43] *Müller, Gerhard* (Hrsg.) in Gemeinschaft mit: Balz, Horst/Krause, Gerhard, Theologische Realenzyklopädie, Band 32: Spurgeon-Taylor, Berlin; New York: de Gruyter 2001, S. 27.

[44] Vgl. *Šijaković, Bogoljub*, The Obligation of the State to Recognize the Church and its Right to Self-Determination, in: ders. (Hrsg.), Legal Position of Churches and Religious Communities in Montenegro Today, Nikšić: Bona Fides 2009, S. 39.

bürgt Art. 43 Abs. 1 Verf. Dem Wortlaut nach sind die Kirche und Religionsgemeinschaften gleich. Einzelne werden über den allgemeinen Gleichheitssatz aus Art. 21 Abs. 3 Verf. und Art. 2 Abs. 2 GKRG geschützt. Der Grundsatz der Parität ist jedoch nicht so zu verstehen, dass Ungleiches schematisch gleich behandelt werden müsste.[45] Die Parität und Gleichheit, die durch die Verfassung oder andere Gesetze garantiert werden, bedeuten nicht vollständige Gleichheit in Bezug auf religiöse Rechte.[46]

In Europa wird den historisch gewachsenen, sozialen und religionsdemographischen Gewichtsunterschieden zwischen den Religionsgemeinschaften Rechnung getragen.[47] Diese werden als legitimer Anknüpfungspunkt für unterschiedliche Rechtspositionen der Religionsgemeinschaften angenommen.[48] Das macht den Hauptunterschied zwischen dem nordamerikanischen und europäischen Menschenrechtsdenken in Bezug auf Religionsfreiheit aus. Ausgangspunkt für das nordamerikanische Verständnis ist ein Wettbewerbs- und Konkurrenzmodell, das auf einer Marktphilosophie basiert.[49] Allen müssen die gleichen Chancen gewährt werden, deswegen sind besondere Rechte, die dann nur einzelnen Religionsgemeinschaften verliehen würden, grundsätzlich unzulässig. In Europa geht es jedoch eher darum, dass die Bevölkerungsstrukturen im positiven Recht repräsentiert werden als um eine Schaffung eines „freien" Marktes für den Konkurrenzkampf zwischen den Religionsgemeinschaften.

Serbien gehört zu den Ländern, die ein religionsrechtliches System haben, in dem verschiedene Religionen anerkannt sind. In den Ländern dieser Gruppe ist eine beachtliche Vielfalt an Regelungen zu verzeichnen. In einigen von ihnen haben nur zwei oder ein paar Religionen bzw. Religionsgemeinschaften einen rechtlichen Status. In anderen Fällen kann jeder Religionsgemeinschaft auf Antrag und nach Erfüllung bestimmter Formalitäten dieser Status erteilt werden. Aber auch in Ländern, in denen nur eine begrenzte Anzahl von Religionen anerkannt ist, bedeutet diese Tatsache nicht unbedingt, dass eine Diskriminierung gegen die nicht anerkannten Religionen oder deren Anhänger stattfindet. Solchen Religionen steht in der Regel ein anderer Weg offen - sich z.B. nach dem Vereinsrecht zu organisieren, und darüberhinaus sind ihre Anhänger als Bürger des Staates vor dem Gesetz gleich.[50] Selbst in dem Fall, dass ein Staat eine einzige Religion anerkennt, kann nicht daraus abgeleitet werden, dass die anderen Religionen oder deren Anhänger unbedingt in diskriminierender Weise behandelt werden.[51]

---

[45] Mehr dazu siehe: *Heckel, Martin*, Gleichheit oder Privilegien? Der Allgemeine und besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.

[46] *Heckel, Martin*, Die religionsrechtliche Parität, in: HdbStKirchR I², S. 589 ff.; *ders.*, Das Gleichbehandlungsgebot im Hinblick auf die Religion, in: HdbStKirchR I², S. 623ff.

[47] Siehe dazu: *van Bijsterveld, Sophie C.*, Church and State in Western Europe and the United States: Principles and Perspectives, in: BYU LawRev 3 (2000), S. 989-996.

[48] *Robbers, Gerhard*, Religionsfreiheit in Europa, in: Isensee, Josef/Ress, Wilhelm/Rüfner, Wolfgang (Hrsg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist, Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 203.

[49] *Robbers, Gerhard*, Religionsfreiheit in Europa, in: Isensee, Josef/Ress, Wilhelm/Rüfner, Wolfgang (Hrsg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist, Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 203.

[50] *Krishnaswam, Arcot*, Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices, United Nations, New York 1960, S. 47.

[51] *Krishnaswam, Arcot*, Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices, United Nations, New York 1960, S. 47.

Im Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften ist eine Unterscheidung zwischen den traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften, Bekenntnisgemeinschaften und den anderen religiösen Organisationen angelegt (Art. 4 GKRG). Staatskirchenrechtlich kann die herausgehobene Stellung der traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht ignoriert werden, da diese besondere Position gesellschaftliche Realität widerspiegelt. Die unterschiedlichen Rechtsformen von Kirchen und Religionsgemeinschaften rechtfertigen jedoch keine Unterschiede, die Auswirkungen im Kern der grundrechtlichen Gewährleistungen haben können (Art. 18 Abs. 2 S. 2 Verf.). Ungleichbehandlungen, die nicht durch tatsächliche Ungleichheit geboten oder durch sachliche Gründe gerechtfertigt sind, sind ausgeschlossen.[52] Es stellt sich die Frage, ob in Serbien ein „Zwei bzw. Drei-Klassen-System" gestufter Parität in Bezug auf die möglichen Rechtsformen der Religionsgemeinschaften geschaffen wurde. Das Hauptkriterium für die gestufte Gleichbehandlung ist demnach der Status einer traditionellen Kirche oder Religionsgemeinschaft und auf der zweiten Ebene das Bestehen oder Nichtbestehen einer staatlichen Anerkennung. Äußerst problematisch erscheint in diesem Zusammenhang, dass die Durchlässigkeit der Kategorie der traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinn der Gleichheit des Angebots an alle nicht gewährleistet ist. Ein religiös-neutraler Staat darf zwar nicht nach religiösen Kriterien differenzieren, sehr wohl aber nach säkularen Kriterien. Die unterschiedlichen Lebensverhältnisse der jeweiligen Religionsgemeinschaft, d.h. ihre Verbreitung, ihre gesellschaftliche Bedeutung, ihre soziale Betätigung usw. stellen eine Orientierung dar. Es ist festzuhalten, dass einerseits die Verfassung und das Gesetz keinen Rechtsanspruch auf Verleihung des Status einer traditionellen Kirche oder Religionsgemeinschaft statuieren. Andererseits, da der Gesetzgeber den Kirchen und Religionsgemeinschaften diesen Status nicht verleiht, sondern lediglich ihn und den Platz anerkennt, den diese Religionsgemeinschaften bereits besitzen, ist die Liste der traditionellen Kirchen abgeschlossen. Außerdem beruht der besondere Status der traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften auf geschichtlichen Tatsachen, die für die „neuen Religionen" praktisch nicht mehr nachholbar sind. Eine sachlich gerechtfertigte Besserstellung einzelner Religionsgemeinschaften, also eine abgestufte Parität, ist daher mit dem Grundsatz der Parität der Religionsgemeinschaften vereinbar. Es ist festzuhalten, dass die Einteilung als solche den Grundsatz der Gleichheit aller Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht verletzt und dass im Übrigen Gleichheit nicht vollständige Identität bedeutet, die zu einer Nivellierung aller führen würde. Der Gleichheitsgrundsatz verlangt vielmehr nach differenzierten rechtlichen Lösungen, die bestehende Gegebenheiten berücksichtigen, ohne dabei religiöse Gründe als Maßstab anzulegen.[53]

In der Rechtspraxis des deutschen Bundesverfassungsgerichtshofes werden im Grundsatz die Unterscheidungen, die an Kriterien wie z.B. die Größe und die aktuelle soziale Bedeutung bzw. Verbreitung sowie den Grad der öffentlichen Wirksamkeit einer Religion bzw. einer Religionsgemeinschaft anknüpfen, als zulässig angesehen.[54]

---

[52] *Jeand` Heur, Bernd/Korioth, Stefan*, Grundzüge des Staatskirchenrechts: Kurzlehrbuch, Stuttgart [u.a.]: Boorberg 2000, S. 131.

[53] *Heckel, Martin*, Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen „Staatskirchenrechts" oder „Religionsverfassungsrechts", in: AöR 134 (2009), S. 370.

[54] BVerfGE 19, 1 (8-10), siehe mehr dazu: *Korioth, Stefan*, in: Maunz/Dürig, GG, Art. 140, Rn. 32; *Unruh, Peter*, Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden: Nomos 2009, S. 68.

4. Trennung und/oder Kooperation

a) Serbien innerhalb der religionsrechtlichen Systemtypen

Die Vielfalt der europäischen Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften wird üblicherweise in drei verschiedene religionsrechtliche Modelle oder staatskirchenrechtliche Systeme kategorisiert.[55] Dabei lässt sich idealtypisch zwischen Staatskirchentum oder einer vorherrschenden Religion, Trennungssystemen und Systemen der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften unterscheiden. Diese Typisierung ist auf Kritik gestoßen; so wurde gesagt, dass die drei oben genannten Kategorien in der Rechtswirklichkeit wesentlich weniger klar voneinander zu unterscheiden sind.[56] Außerdem ist es fraglich, ob dieser scheinbar klaren und abgrenzenden Kategorisierung über die vordergründige Zustandsbeschreibung auch rechtliche Relevanz zukommt und inwieweit diese der Realität entspricht.[57] Ferner wurde eingewendet, dass eine solche Kategorisierung die Frage nach der Trennung von Staat und Kirche zur Grundlage und Voraussetzung hat,[58] eine Frage, die überhaupt wenig geeignet zu sein scheint, die tatsächlichen Lebensverhältnisse im 21. Jahrhundert zu erfassen.[59] Manchen Autoren nach ist diese Einteilung schon längst überholt, und sie schlagen eine Unterscheidung in nur noch zwei Grundtypen vor – eine, die eine „Verbindung" von Staat und Kirche und eine andere, die eine „Lösung" von Staat und Kirche charakterisiert.[60] Dabei geht es grundsätzlich um die institutionelle Verbindung bzw. Trennung von Staat und Kirche. Bei den Staaten, die dem ersten Modell angehören, sind die formal-verfassungsrechtlichen staatskirchlichen Strukturen vorhanden, bei jenen des anderen Modells besteht eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche.[61] Allerdings lassen sich in Europa auch Konvergenzen der unterschiedlichen nationalen Ordnungsmodelle des Staat-Kirche-Verhältnisses feststellen.[62] Gemeint ist damit eine Tendenz der Modifizierung, Staatsdi-

---

[55] *Robbers, Gerhard*, Diversity of state-religion relations and European Union Unity, in: EccLJ 7/34 (2004), S. 304-316; *ders*., in: Robbers, Gerhard (Hrsg.), Staat und Kirche in der europäischen Union, Baden-Baden: Nomos 2005², S. 630 f.; *Doe, Norman*, Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction, Oxford [u.a.]: Oxford University Press 2011, S. 28 f. Für einen kurzen historischen Überblick über die Modelle des Staatskirchenverständnisses siehe: *Maier, Hans*, Symphonia – Zweigewaltenlehre – Trennung: Drei Modelle des Staatskirchenverständnisses, in: Veen, Hans-Joachim/März, Schlichting/Franz-Josef (Hrsg.), Kirche und Revolution: das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989, Köln: Böhlau 2009, S. 123-132.

[56] So z.B.: *Mückl, Stefan*, Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Europarecht, Heidelberg: Winter 2002, S.°59.

[57] *Mückl, Stefan*, Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Europarecht, Heidelberg: Winter 2002, S. 58.

[58] So auch: *Robbers, Gerhard*, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa, in: ZevKR 42 (1997), S.122 (125).

[59] *Mückl, Stefan*, Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Europarecht, Heidelberg: Winter 2002, S. 59.

[60] *Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte*, Religionsrecht, Wien: WUV Facultas Universitätsverlag 2003, S. 15 f.

[61] *Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte*, Religionsrecht, Wien: WUV Facultas Universitätsverlag 2003, S. 16.

[62] So insbes. *Robbers, Gerhard*, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa, in: ZevKR 42 (1997), S. 122 (127); *ders.*, Staat und Religion, in: VVDStRL 59 (2000), S. 231 (257); *ders* , Europa und die Kirchen: Die Kirchenerklärung von Amsterdam, in: Stimmen der Zeit 216 (1998) 3, S. 147 ff; *ders*., in: Robbers, Gerhard (Hrsg.), Staat und Kirche in der europäischen Union, Baden-Baden: Nomos 2005², S. 631; zustimmend: *Hollerbach, Alexander*, Religion und Kirche in freiheitlichen Verfassungsstaat: Bemerkungen zur Situation des deutschen Staatskirchenrechts im europäischen Kontext, Berlin, New York: de Gruyter 1998, S. 26 (28); *Link,Christoph*, Staat und Kirche im Rahmen des europäischen Einigungsprozesses, in: ZevKR 42 (1997), S. 152; skeptisch dazu: *Lecheler, Helmut*, Ansätze zu einem „Unions-Kirchen-Recht" in der Europäischen Union?, in: Isensee, Josef/Lecheler, Helmut, (Hrsg.), Freiheit und Eigentum, Festschrift für Walter Leisner zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker und Humblot 1999, S. 39-52.

stanzierung, teilweise sogar Entstaatlichung im Bereich der Staatskirche einerseits und andererseits eine „Entspannung des Laizismus“[63] und eine verstärkte Kooperation in den Trennungssystemen. Dazu trage auch die Ausstrahlungswirkung des Grundrechts der Religionsfreiheit, etwa manifestiert in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zu Art. 9 EMRK, bei, die nach und nach zu einer graduellen Abschwächung der Unterschiede zwischen den einzelnen Systemen führe.

Als staatskirchliche Systeme kann man solche bezeichnen, in denen der Staat institutionell, personell oder ideell eng mit einer Religion verbunden ist.[64] In einer Reihe europäischer Staaten - wie in England, Finnland, Norwegen, Dänemark und Griechenland - besteht ein solches Staatskirchentum.

Trennungssysteme sind dadurch charakterisiert, dass der Staat jede institutionelle Verbindung aufgehoben hat, wie in Frankreich oder den Niederlanden. Trennung von Kirche und Staat hat jedoch sehr verschiedene Ausprägungen in den Ländern dieses Systems. In Frankreich[65] bestehen nebeneinander zwei der drei genannten Modelle: ein Kooperationsmodell in den östlichen Departements aufgrund der Fortgeltung des Napoleonischen Konkordats von 1801,[66] und ein striktes Trennungsmodell in den übrigen Landesteilen. Ursprünglich hat sich der aggressive, antiklerikale Laizität[67] zu einem nicht mehr feindlichen *laïcité positive* gewandelt.[68] In der Rechtspraxis ist aber die Kooperation der Regelfall, wie es am Beispiel des konfessionellen Privatschulwesens zu beobachten ist.[69] Die Rolle des *Conseil d‘ Etat* ist in diesem Zusammenhang auch zu erwähnen, da die inneren Widersprüche des Trennungssystems infolge seiner Tätigkeit weithin ausgeglichen werden.[70] Heute darf die französische Trennung als eine „gemäßigte Trennung“ bezeichnet werden.[71]

---

[63] *Robbers, Gerhard*, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa, ZevKR 42 (1997), S. 127.

[64] *Reuter, Hans-Richard*, Neutralität – Religionsfreiheit – Parität. Grundlagen eines legitimen Religionsverfassungsrechts im weltanschaulich-neutralen Staat, in: Lienemann, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard (Hrsg.), Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Baden-Baden: Nomos 2005, S. 16.

[65] Mehr über Frankreich: *Messner, Francis:* Le droit français des religions, in: Puza, Richard/Kustermann, Abraham Peter (Hrsg.), Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich, Freiburg: Universitätsverlag 1993, S. 33-57.

[66] Das Konkordat wurde von Frankreich einseitig mit dem sog. „Trennungsgesetz“ (loi de la séparation) vom 09. 12. 1905 gekündigt. Für das damalige Reichsland Elsass-Lothringen (im Jahre 1870 kamen die drei Departements Ostfrankreichs unter deutsche Herrschaft: Haut-Rhin, Bas-Rhin, Moselle) erlangte die Rechtsänderung auch nach der Rückkehr zu Frankreich 1918 keine Wirksamkeit. Das örtliche Recht hält das System der vom Staat finanziell unterhaltenen anerkannten Religionsgemeinschaften aufrecht. Dazu: *Basdevant-Gaudemet, Brigitte*, Staat und Kirche in Frankreich, in: Robbers, Gerhard (Hrsg.), Staat und Kirche in der europäischen Union, Baden-Baden: Nomos 2005², S. 175.

[67] Vgl. hierzu: *Weninger, Michael Heinrich*, Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften, Baden-Baden: Nomos 2007, S.°73, der in seinen Ausführungen die Unterschied zwischen den Begriffen „Laizität“ und dem ideologisch geprägten „Laizismus“ macht.

[68] Siehe dazu: *Wick, Volker*, Die Trennung von Staat und Kirche: jüngere Entwicklungen in Frankreich im Vergleich zum deutschen Kooperationsmodell, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, insb. S. 39 ff.

[69] Ausführlich dazu m.w.N. bei: *Basdevant-Gaudemet, Brigitte*, Staat und Kirche in Frankreich, in: Robbers, Gerhard (Hrsg.), Staat und Kirche in der europäischen Union, Baden-Baden: Nomos 2005², S. 185 f.

[70] *Link, Christoph*, Kirchliche Rechtsgeschichte, München: Beck 2010², S. 167 f; Grundlegend: *v. Campenhausen, Axel*, Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen: Schwartz 1962; *Stern, Klaus*, HStR Bd. IV/2, § 118, S. 896 f. Zur Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des *Conseil d `Etat* siehe: *Walter, Christian*, Religionsverfassungsrecht: In vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 169 ff.

[71] *Heun, Werner*, Die Religionsfreiheit in Frankreich, in: ZevKR, 49 (2004), S. 273 (283).

Kooperationssysteme sind solche, in denen der Staat mit den ihm gegenüber selbstständigen Kirchen und Religionsgemeinschaften in rechtlich geregelter Weise zusammenarbeitet.[72] Dieses System ist heute in sehr unterschiedlichen Varianten in Deutschland, Spanien, Italien, Belgien, Österreich[73], Portugal, Luxembourg und (seit dem 1. Januar 2000 auch im ehemals lutherisch-staatskirchlichen) Schweden verbreitet. Nach heutigem Verständnis stellt die Trennung von Staat und Kirche einerseits und Religionsfreiheit andererseits keine unversöhnlichen Gegenpole mehr dar, sondern ist miteinander kompatibel.[74]

Bei einem Versuch der Positionierung des serbischen religionsrechtlichen Systems anhand oben genannter drei Grundmodelle ist auf das sog. kooperative Trennungssystem zu verweisen. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird wie zuvor als Trennung, aber auch als Kooperation verstanden, wobei die Idee der Kirchen und Religionsgemeinschaften als soziale Partner des Staates auch in der serbischen Gesetzgebung Boden gewinnt.

b) Kooperative Trennung

Der Grundsatz der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften gehört heute zu den ungeschriebenen verfassungsrechtlichen Grundsätzen Serbiens.[75] Das Kooperationsprinzip entwickelt sich aus der Notwendigkeit der Zusammenarbeit des religiös-neutralen Staates mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Bereichen des Lebens, in denen sich ihre Interessen überschneiden. Der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen gilt als ein gutes Beispiel für alle anderen Formen der Zusammenarbeit.

Dem neuen Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften von 2006 liegt der Grundsatz der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche zugrunde. Der Aspekt der Kooperation des Staates mit Kirchen und Religionsgemeinschaften wird ausdrücklich in Art. 28 GKRG hervorgehoben. Demnach kooperiert der Staat mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften, um Religionsfreiheit und Gemeinwohl und gemeinsame Interessen zu fördern (Art. 28 Abs. 1 GKRG). Aus dem Wortlaut des Absatzes 1 des Art. 28 lässt sich eine klare Intention des Gesetzgeber erkennen - die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind auf eine Kooperation mit dem Staat angewiesen. Es ist also anzunehmen, dass Serbien ein kooperatives religionsrechtliches System hat, wobei bei einer institutionellen und materiellen Trennung eine umfangreiche Kooperation beider Sphären nicht ausgeschlossen ist. *Sima Avramović* zufolge, einem der Beteiligten am Gesetzgebungsprozess, ist das Gesetz zu einem Eckpfeiler der Kooperation

---

[72] *Reuter, Hans-Richard*, Neutralität – Religionsfreiheit – Parität. Grundlagen eines legitimen Religionsverfassungsrechts im weltanschaulich-neutralen Staat, in: Lienemann, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard (Hrsg.), Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Baden-Baden: Nomos 2005, S. 17.

[73] Für einen Überblick über die Lage in Österreich siehe: *Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte*, Religionsrecht, Wien: WUV Facultas Universitätsverlag 2003; *Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte*, Religionsgemeinschaftenrecht: Anerkennung und Eintragung, Wien: Verlag Österreich 1998.

[74] *Häberle, Peter*, Europäische Rechtskultur: Versuch einer Annährung in zwölf Schritten, Baden-Baden: Nomos 1994, S. 116.

[75] *Avramović, Sima/Rakitić, Dušan*, Kolektivna verska prava i verska sloboda u Srbiji (Istorijskopravno utemeljenje kolektivnih prava tradicionalnih crkava i verskih zajednica u Srbiji), in: Jovanović, Miodrag A. (Hrsg.), Kolektivna prava i pozitivna diskriminacija u ustavnopravnom sistemu Republike Srbije, Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Službeni glasnik 2009, S. 112 f.

für die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften geworden.[76]

In der aktuellen religionsrechtlichen Gesetzgebung spiegelt sich die faktische Lage wider. Die Zukunftsfähigkeit eines solchen religionsrechtlichen Systems wird sich allerdings in der Praxis noch bewähren müssen. Das Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften wird in Zukunft sowohl für die Rechtsprechung als auch für die Vollziehung vielfältige Herausforderungen mit sich bringen und damit zum Prüfstein für ein dem Grundrecht auf umfassende Religions- und Weltanschauungsfreiheit verpflichtetes Religionsrecht werden.

[76] *Avramović, Sima*, Das neue serbische Religionsgesetz, in: öarr 53 (2006) 3, S. 459.

Philotheos **13** (2013) 297-318

George Varvatsoulias
Acorn Independent College, London, UK

Irene: A Case Study on Major Depression

Abstract: The present study deals with a case of major depression and how that condition affected an individual's life. In this case-study, major depression is approached to the paradigm of cognitive-behavioural therapy in terms of the event behind the condition, the irrational thinking following the event, the emotions associated to that thinking, the behaviours selected so that thoughts and emotions to be maintained. There are also discussed, the maintenance cycle between thoughts and emotions as well as the consequences referred to that individual's choices of behaviour as to negatively reinforcing herself in staying to the condition and not doing anything to fight it back. In order that major depression to be effectively dealt with, there are suggested interventions so that the individual to be positively reinforced in changing her cognitions, emotions and behaviours. Interventions which were agreed with the client were cognitive restructuring as to changing assumptions of faulty cognitive thinking; changes in the feelings domain so that unwanted emotions to be driven out of her mind; changes in the behavioural domain so that to gaining back self-confidence and building up healthy interrelationships.

Keywords: CBT, Major depression, cognitive restructuring, physical activity, weekly activity schedule.

Introduction

In this case study, there are underlined the principal interventions employed for the treatment of "Irene", a female client referred to me by her parish priest for cognitive-behavioural therapy for she developed depressive attitude (DSM-IV-TR, APA, 2000). Irene was privately seen for 8 sessions so far by the author who sees clients privately as chartered psychologist.

Treatment guidelines were followed according to Clark's cognitive therapy model for depression (Fennell, 1989; Clark et al, 1999; Beck 2011). It is argued that interventions such as cognitive restructuring, physical exercise and activity monitoring and scheduling (Cuijpers, 1998; Farmer & Chapman, 2008) can teach the client how to deal with irrational thinking, emotions and behaviour, so that to achieve her SMART goals. Alternative models of therapy were also taken into account, so to be critically analysed in terms of their usefulness in this case-study.

The case study is divided into sections in order that the reader to be comfortably familiarised with it. Goals and principal interventions presented to the reader are accompanied with literature review and critical reflective analysis sections as to the work which was done with the client; what the therapist has learned; what the therapist could do to inform his practice better in the future (Middleman & Goldberg, 1998; Milne, 2008).

Main Body

Case presentation

Following a letter by her parish priest, Irene[1] was presented to me with depressive elements of behaviour (Lewinsohn et al, 1984; APA, 2000). Irene's assessment showed major depression with a day-to-day prevalence for over a month's period, matching the criteria as described by the DSM-IV-TR. Her condition was maintained through a variety of cognitive patterns the way these are explained by Beck et al's (1979) model of depression. Symptoms associated to major depression were encapsulated to Irene's perfectionist rule for living: *"If I don't show others how capable I am, I feel unimportant"*. The main consequence of that rule for living for Irene was "Others will think I am useless". Irene was thinking of herself as *being nothing* and feeling *sad* and *lonely*. Critical incidents date back to her childhood, school and University years where she had experiences of not being allowed to have an opinion, or with regards to assignments she had to be examined on (Table 1).

Table 1: Irene's demographic information

Gender	Female
Age	42
Ethnicity	Polish
Background	University Graduate
Occupation	Teacher
Religion	Roman-Catholic

Rationale for the use of CBT

CBT is regarded among the main preferred methods of treatment both in private and IAPT settings (Davison et al, 2004; NICE, 2009, CBT Today, 2010). It is an evidence-based and less time-consuming psychotherapy (roundabout four months each case) with a success rate of over 50% on psychiatric disorders (Nelson et al, 2003; Proeve, in Loewenthal & House, 2010). CBT is also considered as much effective as medication for mental illnesses, used also in conjunction with psychotic drugs (Kingdon et al, 2007).

Findings for the use of CBT in depression show that individuals see their symptoms greatly reduced through relevant application of interventions (Mark & Williams, 1995). Clinicians argue that "numerous studies and meta-analyses demonstrate convincingly that CBT effectively treats patients with unipolar major depression" (Rupke et al, 2006: 84). The effectiveness of CBT in the treatment of depression can take place without the need other therapeutic approaches to coincide, meaning that CBT is a comprehensive method able to deal therapeutically with all levels of the depressive course (Gloaguen et al, 1998).

Assessment and information data

- Assessment strategy and disorder specification rationale

Before starting any of the sessions, a confidentiality letter was signed by the client. Assessment took place over three sessions (Figure 1).

[1] Not the real name of the client.

Figure 1: Five sessions' headings and brief summary of each

Session 1	Agenda setting
	Confidentiality letter obtained
	Introduction of the client in the CBT model
	Presentation of the Problem – 3 systems model
	Homework setting – thought record
	Feedback
	Summary of session: During the first session, Irene was familiarized with the CBT approach; she was explained confidentiality issues; she signed the consent form and she explained to me the problem she was brought by to therapy. During the first session she had also rated the items in the questionnaires she was presented with.
Session 2	Agenda setting
	Review of previous session
	Items which client and therapist brought into session
	Assessment – 3 systems model continued and completed through guided discovery/core beliefs were noted
	Homework setting – mood diary
	Feedback
	Summary of session: A brief summary of the first session took place, we discussed her SUDS; we continued our discussion as to her problem and I presented her with an ABC cognitive model and a functional analysis with regards to her case. Guided discovery was performed during Irene's interpretation of her problem. Core beliefs were identified.
Session 3	Agenda setting
	Review of previous session
	Items brought into session from both client and therapist
	Formulation discussed and agreed
	SMART goals were identified and set; Guided discovery employed during discussion of formulation
	Familiarization of the client with the cognitive model of depression in CBT terms
	Homework setting – weekly activity schedule
	Feedback
	Summary of session: In this session, there was presented the formulation in Irene's case; we discussed about that and we agreed as to the main points of it. Through guided discovery there was shed more light in her core beliefs and rule for living. Irene was explained that she suffers from major depression. She was explained the Clark's model of depression which we used in formulation. Familiarization with the cognitive model of depression also took place. SMART goals were identified, discussed and set.
Session 4	Agenda setting
	Review of previous session
	Items both client and therapist brought into session
	Interventions discussed by the use of examples: Cognitive restructuring, physical exercise and weekly activity schedule
	Homework setting – Activity diary
	Feedback
	Summary of session: In this session, we have discussed with Irene confusing and contradictory thoughts coming out of her boyfriend's opinion that she cares only about herself. Cognitive restructuring, physical exercise and weekly activity schedule were agreed as interventions for her cognition, feelings and behaviour, and activity diary was set as homework for next week.
Session 5	Agenda setting
	Review of previous session
	The client did not have any particular topic for today so it was presented and discussed my topic

	Homework setting – mood diary over weekly activity planning
	Feedback
	Summary of session: Guided discovery helped me discuss my topic – 'it's not important to talk about myself' - with the client. That thought was challenged by means of Socratic dialogue. A Cognitive ABC model was discussed with the client as to the various emotional and behavioural repercussions coming out of that thought. Homework agreed with the client referred to writing down her mood via activities she likes doing.

Westbrook et al's (2007) assessment model and Gilson et al's (2009) disorder specification were employed in this case study. In collaboration with the client, the assessment strategy which was developed, aimed at familiarising her with the CBT method; at eliciting meaningful insights regarding the client's difficulties; at explaining the issues maintaining such difficulties; at presenting and discussing goals and interventions in order that recovery to be restored (Freeman et al, 2004). Disorder specification complemented the assessment strategy by helping the client understand what unipolar depression is about; by referring to the particular aspects that condition consists of; by offering information as to the issues of impairment deriving from it (Blendy & Lucki, in Tarazi & Schetz, 2005).

- Clinical measures, rationale and explanation of data

Three different clinical measures on depression were used both for the assessment and progress of the client throughout therapy stages. These were the Patient's Health Questionnaire Depression Scale – PHQ-9 (Kroenke & Spitzer, 2002), the Hopelessness Depression Symptom Questionnaire – HDSQ (Metalsky & Joiner, 1997) and the Beck's Depression Inventory – BDI-II (Beck et al, 1996).

The reason I have employed these three questionnaires was because the BDI-II is extensively used in the understanding of major depression (Ammerman et al, 2010); the PHQ-9 is regarded as a reliable measure for assessing DSM-IV-TR depressive disorders (Monahan et al, 2009); the HDSQ is considered as a useful tool to understanding the relationship between depressogenic attributional styles and negative thinking (Abela et al, 2004).

Irene rated to the best of her knowledge all three measures during each of five sessions. Following the criteria for major depression a total of scores was taken from every session. Clinical measures were taken at the end of each session. Ratings for the PHQ-9, BDI-II and HDSQ questionnaire items appeared increased during every session (Figure 2; Figure 3).

Figure 2: Clinical measures scores (Total of scores from each of the five sessions)

	Session 1	Session 2	Session 3	Session 4	Session 5
PHQ-9	15	18	16	17	18
BDI-II	26	26	25	24	16
HDSQ	42	39	38	38	42

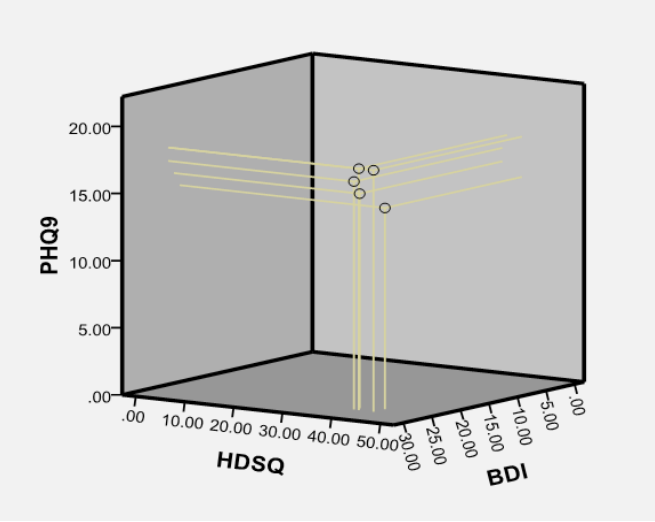
Figure 3: Graph and scores summary

Ratings on all three clinical measures the client has performed are shown in this graph (Dots represent the first 5 sessions):

- PHQ-9 scores are between 15 and 18. Items these scores refer to are: *Little interest or pleasure in doing things; Feeling down, depressed, or hopeless; Trouble falling asleep; Feeling bad about yourself.*

- BDI-II scores are between 16 and 26. Items these scores refer to are: *Changes in appetite; Worthlessness; Self-Criticalness; Sadness*.

- HDSQ scores are between 38 and 42. Items these scores refer to are: *Sad affect; Lack of energy; Difficulty in concentration; Mood-exacerbated negative cognitions.*



It is noteworthy to mention that ratings on PHQ-9, HDSQ and BDI-II fluctuate during second and fifth session. On the PHQ-9 they start with 15 and increase to 18. Fluctuations take place between 16 and 18; on the HDSQ they start with 42 and remain 42. Fluctuations take place between 38 and 42; on the BDI-II they start with 26 and decrease to 16. Fluctuations take place between 16 and 26.

Increased ratings in clinical measures were due to the client's intensity in revealing personal circumstances and experiences related to her current condition, such as issues of conflict with the environment, her anticipation of others' interpretation of herself as well as core beliefs about herself.

- Irene's problem definition of major depression

"Colleagues at school asked me to do a presentation (event).*When they asked me that I thought I will fail, I will be humiliated, they will ask me questions I won't be able to answer, they will laugh at me* (thoughts and images). *What I felt was mouth numbness, heart pounding, feeling distressed, having low mood, lonely, sad, helpless* (physical sensations and emotions)*"*. (Simmons & Griffiths, 2011). *"What I told them was I had to write students' reports* (behaviour). *I left the room and went to write these reports* (antecedent). *I felt relieved I didn't do the presentation* (consequence/negative reinforcement)*"* (Watson & Tharp, 2007) (Figure 4).

Figure 4: Client's SUDS on thoughts, emotions, behaviours and consequences of behaviour

SUDS	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Thoughts	not at all depressed										extremely depressed
"I will fail"									8		
"I will be humiliated"								7			
"I won't be able to answer questions"								7			
"Others will laugh at me"									8		
Emotions	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Distressed									8		
Low mood										9	
Sadness									8		
Loneliness										9	
Helplessness									8		
Behaviours	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Left room											10
Wrote student's reports											10
Consequences of behaviours	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Relief											10
Didn't make the presentation											10

"If colleagues ask me again I will pretend I am preoccupied with something else". "I was brought up in a family with strict religious values. As a little girl I wasn't allowed to say my opinion (early life experiences)*". "During my school and university years I was finding difficult to answer questions asked by teachers and I remember once I was asked to present an assignment in class and though I did it I got a low mark"* (critical incidents) (Martin & Young, in Dobson, 2010). *"Many times I think to myself I am worthless, I don't mean anything, I am nothing* (core beliefs). *If I don't show others how capable I am, I feel unimportant* (rule for living). *Finding difficult to express myself, when asked, others will think I am useless* (environmental consequences)*"* (Gilbert, 2000).

What Irene was bothered by as to her major depression was then listed extensively so a full picture of her problem to be presented (Persons & Tompkins, in Eells, 2007) (Figure 5; Figure 6: Cognitive-behavioural model and maintenance cycle; Figure 7: 9-box formulation).

Figure 5: Irene's list of problems related to her major depression

List of problems	Relevance to major depression
Distress	Distress is an important correlate to major depression for it can be experienced as one of the main foundational elements of the condition. Epidemiologically, it is a common issue to depressive population inducing experiences of helplessness (Andrews et al, 2007).
Worthlessness	Worthlessness is an element of major depression which goes together with somatic symptoms, such as mouth ulcers and high blood pressure. It is also associated with loss of interest about things the individual has to do, such as going to work, talking to others, or going outside and amusing oneself (Davies, 2003).
Sadness	Sadness is the failure depressives experience when "reacting to emotionally significant stimuli". It is associated to major depression in terms of "patterns of emotional dysregulation". An explanation to that is suggested the "loss of the context-appropriate modulation of emotion in depression reflecting emotional dysregulation as a core feature of it in this disorder" (Rottenberg et al, 2002: 135).
Helplessness	Helplessness is associated to major depression due to perceived lack of control in what people do, or are asked from others to do. In this way, they feel incapable in undertaking the effort because they consider that the risk of failure is more certain than the risk of success (Abramson & Seligman, 1978).
Feeling cut off from others	Feeling cut off from others most of times, is a problem for major depressives. Feeling so, depressives assume others don't notice them or that they don't wish their company. Feeling cut off from others can be a persistent experience making them thinking that aspects they used to believe about themselves have no meaning or value; that is why they feel isolated from them (Akiskal, in Sadock et al, 2009).
Avoidance	Avoidant behaviour(s) is one of the characteristics of major depression. Avoidance results from emotional dysregulation in order that contact to unwanted experiences to be prevented (Cheavens & Heiy, 2011). Avoidance forms a particular experience in major depression so that the vicious circle between thoughts and behaviours to be maintained (Hayes & Grifford, 1997).
Negative reinforcement	Negative reinforcement in major depression is a behavioural consequence which is often accompanied by an enhanced sensitivity to choices an individual cannot learn from. Continuous exposure to negative reinforcement can lead major depressives to anhedonia (Chase et al, 2010).

Figure 6: Cognitive-behavioural model and maintenance cycle

Trigger: "I was asked to do a presentation at school"

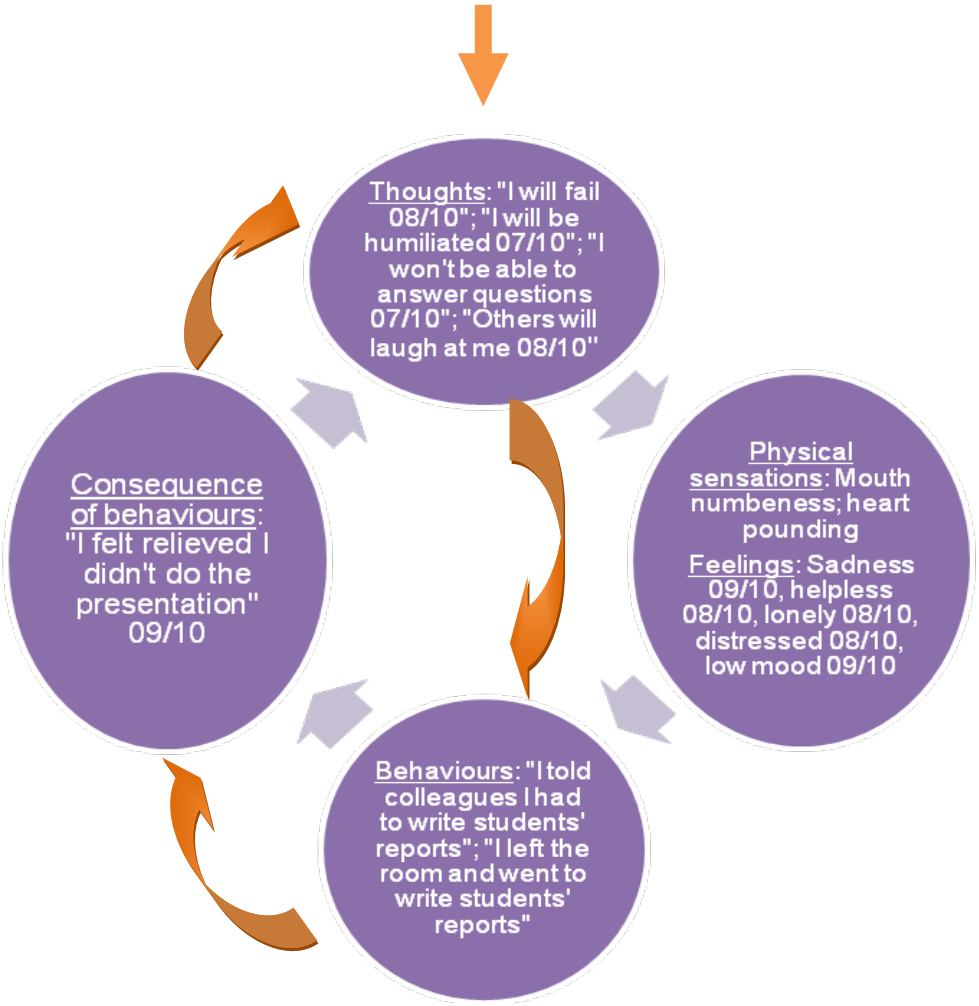
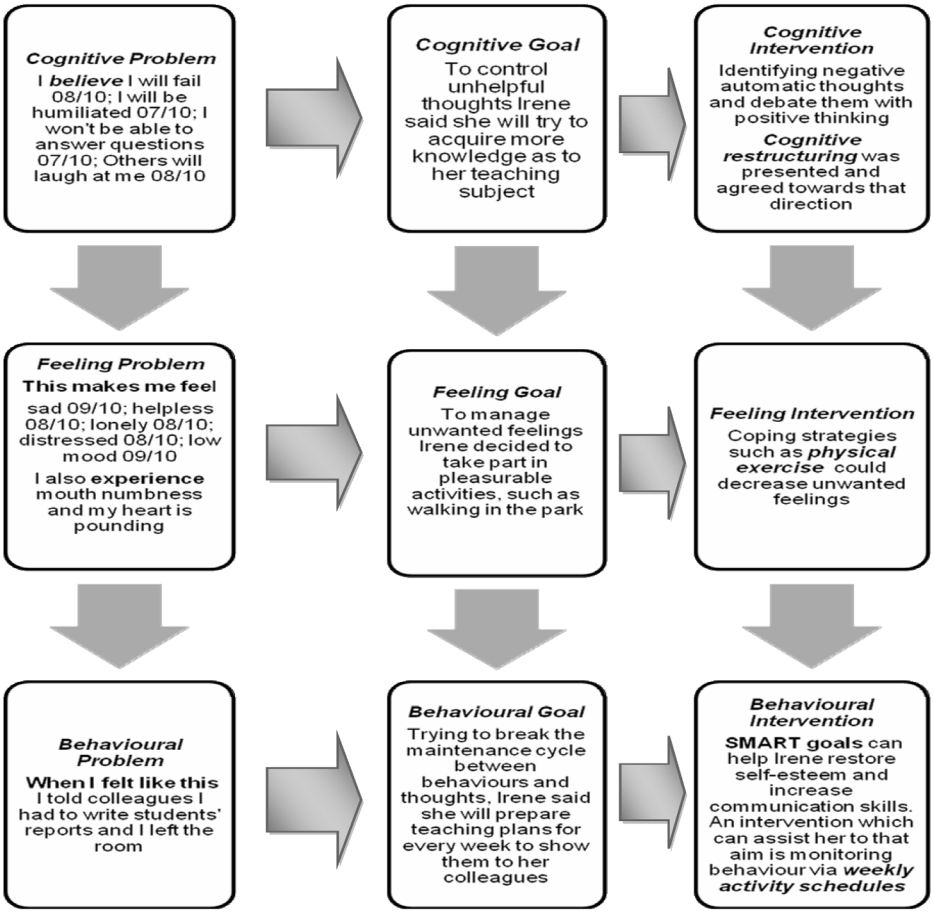


Figure 7: 9-box formulation



- Irene's SMART goals for the treatment of major depression

During our sessions me and Irene worked together to comprehend the problems arising from her depressive condition so that appropriate SMART goals to be set as to the three domains of cognition, feelings and behaviour (Beck, 1976). SMART goals were agreed and set so that Irene to achieve the maximum of symptom-reduction as to her depressive condition. SMART goals, ratings and evaluated scores over five weeks can be found in Figure 8.

Figure 8: SMART Goals

SMART Goals to be achieved **1 = Not achieved at all** **10 = Goal achieved**	**Ratings** ***Duration*: five weeks (SMART Goals to be practised through homework)** ***Time spent* was flexible to client's choice during each day – she chose mornings and sometimes afternoons**	**Scores evaluated were over five weeks so far**
1. *"To become more knowledgeable as to the subject that I teach"*. Maximum level of achievement between the 4th and 8th session was set to 07/10 SUDS. 2. *"Doing some physical exercise, such as walking in the park for 20min before going to school"*. Maximum level of achievement between the 4th and 8th session was set to 07/10 SUDS. 3. *"Presenting the weekly timetable of my class every Monday in the Assembly" – monitoring achievement or enjoyment over 7-days each week; improving interpersonal communication skills with colleagues*. Maximum level of achievement between the 4th and 8th session was set to 08/10 SUDS.	1st week of interventions implementation (4th session): Goals achieved in the cognitive domain 04/10; in the feelings domain 03/10; in the behavioural domain 02/10. 2nd week of interventions implementation (5th session): Goals achieved in the cognitive domain 03/10; in the feelings domain 03/10; in the behavioural domain 03/10. 3rd week of interventions implementation (6th session): Goals achieved in the cognitive domain 05/10; in the feelings domain 05/10; in the behavioural domain 06/10. 4th week of interventions implementation (7th session): Goals achieved in the cognitive domain 06/10; in the feelings domain 07/10; in the behavioural domain 07/10. 5th week of interventions implementation (8th session): Goals achieved in the cognitive domain 07/10; in the feelings domain 07/10; in the behavioural domain 08/10.	1st week of interventions implementation (4th session): Client needs to study more about the subject she teaches at school; during exercise she needs to enjoy herself in this 20min; presentation of her weekly schedule for her class should be concise and clear. 2nd week of interventions implementation (5th session): To find the literature that she needs Irene was advised to ask for help from a colleague; to enjoy herself during morning exercise she was advised to listen to the music while walking; in the Assembly she could use bullet points to describe the targets she needs to meet over the coming week. 3rd week of interventions implementation (6th session): Irene was advised to refer to her diary of thoughts every evening in case she missed out a cognition she needs to change; she was also advised that through her daily exercise to try not to do it hurriedly but enjoy it instead; finally, meeting with colleagues regularly, started enhancing her communication skills during weekly activity schedule. 4th week of interventions implementation (7th session): Irene keeps now a careful attention as to her daily cognitions and records down any thought she had probably missed out; she feels more confident with daily exercise and starts enjoying it; she improved her communication skills with colleagues by asking for practical help in composing her weekly class activities. 5th week of interventions implementation (8th session): Irene has almost achieved the SMART goals set. She now has to keep on the same pace by positively reinforcing herself through rational thoughts, pleasurable activities and communication skills coming out of healthy interpersonal relationships.

Formulation

Formulation is explained as "...a hypothesis about the nature of the psychological difficulty (or difficulties) underlying the problems on the patient's problem list" (Persons, 1989: 37). Formulation was the formal component which I discussed with Irene in reference to my understanding of her case (Kuyken et al, 2005). Formulation was presented to Irene in order her to comprehend how the situation she talked about could both be related to thinking, feelings and behaviour of the here and now, and to schemas deriving from early experiences (Reed, 1994).

Irene was explained that the avoidance pattern in her case is supported by thoughts and behaviours: whenever a thought enters her mind a negatively reinforced action – which may be irrelevant to the initial behaviour she adopted - takes place through which avoidance is maintained (Mairal, 2011)[24]. Interventions suggested, were agreed to be put into practice over the following sessions.

Irene regarded formulation as a useful tool in the process of therapy, for she was helped to see how specific negative thinking was developed through negative global beliefs she had about herself; the way these were emerging through feelings and behaviour; and how these could be battled back via the application of suitable interventions (Whitfield & Davidson, 2007). In this way, Irene understood that the global beliefs she held about herself were lying at the core of her thoughts, feelings and behaviour, cultivating in a self-perpetuated cycle the maintenance of her depressive attitude (Kuyken et al, in Gabbard et al, 2007). Having shared and agreed the formulation, I presented it to her with a formal letter and a diagram following Clark's model of depression (Clark et al, 1999) (Figure 9; Figure 10).

Figure 9: Formulation letter

Early experiences	You told me you come from a family with strict religious values; that your father was a dominant figure and that he was easily becoming angry at you.
Critical incidents	In your childhood – whilst living with family - you weren't allowed to say your opinion freely. During your school and university years when teachers were asking questions you did not answer them and though you were trying grades from assignments were low.
Event – what happened	You were referred to me by your parish priest because of depressive elements in your behaviour. The reason you came to see me was that you were asked to make a presentation at school – where you are working as a teacher – and you didn't.
Thoughts that came to your mind after that event	Your thoughts at the time were "I will fail" 08/10, "I will be humiliated" 07/10. You have also imagined that colleagues "will ask you questions you won't be able to answer" 07/10 and that they will "laugh at you" 08/10.
Physical and emotional sensations	What you have physically felt were "mouth numbness" and "heart pounding". Emotionally you have felt "distressed" 08/10, in "low mood" 09/10, "sad" 09/10, "helpless" 08/10 and "lonely" 08/10.
What you did-behaviours	What you said to your colleagues was "you had to write students' reports". In saying so "you left the room" and "you went to write these reports". After you did what you said "you felt relieved 09/10 that you didn't do the presentation".
Core beliefs	In exploring a bit further what you thought about yourself you told me you believe "you are nothing" 09/10, that "you are worthless" 09/10, that "you don't mean anything" 8/10, that "others won't notice you" because they will consider you as being "useless" 09/10.

[2] For a self-perpetuated cycle between thoughts and behaviours, see Figure 6.

Rule for living	To compensate for such beliefs you expressed the rule "If I don't show others how capable I am I feel unimportant" 08/10.
	- During every session[3] you completed the Patient's Health Questionnaire with scores between 15 and 18 out of 27 (moderately severe depression), the Beck's questionnaire for depression with scores between 25 and 26 out of 63 (moderate depression) and the Hopelessness Depression Symptom Questionnaire with scores between 38 and 42 out of 96 (moderately severe depression). In all three questionnaires you were identified suffering from moderately severe depression, which is a clinical component of unipolar major depression.
Interventions-Cognitions domain	Cognitive restructuring: modifying irrational thoughts via debating. SMART discussed and agreed: 'Better knowledge acquisition on the subject-matter Irene teaches at school'
Feelings domain	Developing coping strategies to reduce negative emotional responses. SMART Goal discussed and agreed: 'Walking in the park'
Behavioural domain	Weekly activity scheduling: keeping activities well-planned and scheduled on a weekly basis. SMART Goal discussed and agreed: 'Activity planner presentation before colleagues every week'

Figure 10: Formulation diagram (Clark's model of depression)

Early experiences	Family with strict religious values; father a dominant figure
Core beliefs	"I am nothing" 09/10; "I am worthless" 09/10; "I mean nothing" 08/10
Rule for living	"If I don't show others how capable I am I feel unimportant" 08/10
Critical incidents	Not allowed to express opinion as a child; not answering questions addressed by teachers and lecturers in the fear of not knowing the right answer
Reason for coming to therapy	Asked to make a presentation at work but she refused by finding an excuse
Thoughts	"I will fail" 08/10, "I will be humiliated" 07/10, "I won't be able to answer questions" 07/10, "Others will laugh at me" 08/10
Physical reactions and emotions	"Heart pounding", "mouth numbness", "distressed" 08/10, "low mood" 09/10, "sad" 09/10, "helpless" 08/10, "lonely" 08/10
Avoidant behaviours	"I have to write students' reports", "I left the room and went to write these reports"
Consequence of behaviours	"I felt relieved I didn't do the presentation" 09/10 (negative reinforcement)

- Presentation of Irene's treatment plan

CBT methodology was the platform for Irene's treatment plan. Though, treatment to major depression is supported by different protocols within the CBT framework (Beck et al, 1979; Martell et al, 2001; David et al, 2004; Gilson et al, 2009), in this case study the protocol employed for Irene's treatment was by Greenberger and Padesky (1995). The reason for the use of this protocol is that it refers to a step-by-step treatment programme motivating the client through a number of different exercises and assignments which monitor and evaluate progress, whereas also applying interventions useful to one's individual case (Wahl, 2010). In Irene's case two main issues were identified and tackled through the aforementioned protocol: her need to be perfect and vulnerability before contingency-specific triggers (Figure 11).

[3] Data covering all three questionnaires come out of the first 3 sessions.

Figure 11: Treatment plan rationale summary

Treatment plan	Rationale summary
Cognitive restructuring	Understanding Greenberger and Padesky's (1995) model of treatment aims for depression. Understanding how cognition, emotions and behaviours have made Irene demonstrating depressive attitude (Power, 2009). Understanding how avoidance patterns maintain her depression (Hopko et al, 2003). Understanding the relationship between her thoughts and behaviours in the maintenance of her depressive state in a vicious circle (Moorey, 2010). Understanding how change of beliefs can help her identify what her depression consists of (Vyskocilova et al, 2011).
Physical exercise	Teasing out disturbed emotions. Controlling unwelcome physical reactions. Keeping in balance mind and mood (Burns, 1980).
Weekly activity and schedule	Getting organised as to weekly or other presentations at school, such as seeking for the right information to use (Lejuez et al, 2001). In case she finds difficult to find and collect that information to ask for help from colleagues.
The reasons to intervening in altering depressive attitudes	To explore healthy cognitions by abandoning unhealthy ones (Williams & Garland, 2002b). To getting involved in activities so that to overcome choices not helped her in the past (Veale, 2008). To experience healthy emotions coming out of personal commitment, regarding job requirements or communication with others (Young et al, 2003).

- Presentation of Irene's treatment plan in practice

First, Irene was presented with evidence-based information from relevant research as to her treatment plan (Cullen et al, 2006; Kuyken, 2006; Beevers, in Rubin & Beevers, 2011). Such evidence, though helped her understand the importance for a treatment plan, she nevertheless questioned how putting it in practice could generate similar results in her case. Then, we agreed that her treatment plan will be based on all three domains (cognitions, feelings, behaviour) in order that implementation to be effective in the long-term (Williams & Garland, 2002a) (Figure 12). Finally, she was given examples as how treatment plan implementation could be put into practice (Wright et al, 2002) (Figure 13).

Figure 12: Rationale for the 3-domain treatment plan

3-domain	Treatment plan rationale
Cognitive domain: Cognitive restructuring	In applying this intervention Irene will learn to recognise unhelpful thoughts and challenge core beliefs. By challenging core beliefs via for-and-against evidence Irene will be able to reflect on changes regarding the interpretation of situations (Newman, 1994).
Feelings domain: Physical activity	In this way, feelings of sadness, distress and loneliness will be decreased to a minimum. Physical exercise will enable Irene to cope with unwanted emotions. Irene can learn to control negative emotional arousal by the use of practical strategies which not only can keep her fit in body, in terms of physical sensations, but also fit in mind, in terms of casting out unfruitful thinking (Fremont & Craighead, 1987; Brosse et al, 2002).

Behavioural domain: Weekly activity schedule	Through weekly activity schedule, Irene can fill in a timetable of everyday behaviours with regards what she values most. Since not known central nervous system (CNS) patho-physiological correlates were found for depressive attitude, activity schedule was suggested as one of the main interventions so such attitude to be de-conditioned (Rubin & Carroll, in Fink, 2010). Irene in keeping a schedule of her weekly activities will not only be able to track down issues of achievement and/or enjoyment when doing them, but also to manage dispositions coming out of her thought-and-behaviour self-perpetuated cycle (Rehm et al, in Adams & Sutker, 2004).

Figure 13: Treatment practice summary

Treatment practice summary	
Treatment session	**Treatment objectives and Irene's commitment to them**
Cognitive restructuring – session 4	Irene was explained that she needs to develop a fruitful understanding of what took place in order that her faulty cognitions to change (Carducci, 2009). A fruitful understanding of the situation could be through *tolerance* and *acceptance of the cognitions that came through her mind*, so that instead of thinking herself as *incapable, **to restructure it** by becoming more studious, regarding the subject she teaches,* or by *asking for help from colleagues* (Fruzzetti & Erikson, in Dobson, 2010). In this way, Irene understood that the main reason for *her avoidance in making the presentation was due to her lack of confidence in not knowing her subject well. In studying more, she would feel confident to accept similar challenge in the future*. She had also understood that by *boosting her confidence* that can have a *positive impact to her feelings* as well (Brown & Marshall, 2001).
Physical exercise – session 4	*Tolerance and acceptance* can also be the starting points for looking at emotions too (Feldman et al, 2009). One way in doing so is **to select activities easing out stress in the body whilst also enhancing physical performance** (Epel et al, 1998). Irene was explained that activities inducing physical cooperation between body parts can also induce mood changes as to the impact of faulty cognitions to her biology and emotions (Brewin, 1996). To reduce negative physical sensations and feelings and increase positive ones Irene was advised to ask a personal trainer about exercises she is most fond of, such as *walking*, *running*, or *swimming*, so that to be given a practice programme as to her needs of physical activity (Babyak et al, 2000). Irene replied she will try this intervention by starting *walking in the park*.
Cognitive restructuring – session 5	An important issue for Irene's restructuring of thoughts is *self-confidence* (Sokol & Fox, 2009). By the use of particular methods, such as bibliotherapy, she could increase her self-esteem against negative thinking (Pardeck, 1998). Irene over the previous week completed six hours of reading and studying as to the subject she teaches at school and her self-confidence started getting increased.
Physical exercise – session 5	Tolerance and acceptance of emotions have helped Irene coming to terms with unwanted feelings (Zettle, 2007). Over the previous week, Irene had a walk in the park for 20min and said that her moods started getting better.

Weekly activity schedule – session 5	Irene was explained that weekly activity schedule **can assist her increasing her sense of enjoyment and achievement** when doing things (Fennell et al, in Bennett-Levy et al, 2004)). As main objectives of activity scheduling were noted: 1. ***the decrease of thoughts and behaviours which trigger her low mood, and*** 2. ***the increase of achievement and enjoyment when being preoccupied with things of interest*** (Mazzucchelli et al, 2009). Irene said that her weekly activity schedule could be put into practice through the reading and studying she is doing more now, as to the subject she teaches. She also said that she could ask for permission from the headmaster to present her class's weekly timetable to colleagues on each Monday's Assembly.
Three domain interventions - session 6	In continuing from session 5, Irene kept a thought record, as to challenging her negative thoughts with regards to previous week; she kept on the same pace her physical exercise every morning, whereas part of her weekly activity was to have regular meetings with colleagues through which she increased self-confidence as well as she improved communication skills. She found very helpful to have a chat with colleagues – mainly over lunch breaks – where she expressed her opinion on things having to do with her work whilst also listening to their advice (Perivoliotis & Cather, 2009). What Irene gained so far was to realise that by being committed onto the above interventions, she could face up her condition and choose what is best for her to change.
Three domain interventions - session 7	In continuing from session 6, Irene said that she feels more confident now doing her physical exercise, that she can record her daily thoughts more clearly, that her communication with colleagues increased her interpersonal relationships skills (Pinto et al, in Simos, 2009). Irene by keeping up the same track of change casts doubt where there was certainty and enhances self-understanding (Shapiro, 2009).
Three domain interventions - session 8	In continuing from session 7, Irene said she feels more capable now in identifying irrational thinking; she feels she can increase the exercise time she spends every day – from 20min to 30min; she is also asking for advice more frequently from colleagues, something that is also improving her communication skills against her belief that colleagues won't notice her (Kyrios, in Simos, 2009). In session 8, Irene became aware of the full picture of her faulty cognitions and the maintenance cycle they imposed on her through avoidant behaviours (Follette et al, in O'Donohue & Fisher, 2009).

- Literature review

When I started therapy with Irene a number of writings to understanding major depression were taken into account (Fennell, 1989; Blendy & Lucki, in Tarazi & Schetz, 2005; Rupke et al, 2006; Beck, 2011). Of them, Fennell (1989) and Beck (2011) offer little explanation as to the understanding of major depression, whereas Blendy & Lucki (in Tarazi & Schetz,2005) and Rupke et al. (2006) refer to empirical studies to argue for the effectiveness of CBT in cases of major depression.

In this case study, I have consulted various CBT protocols for the treatment of major depression (Beck et al, 1979; Martell et al, 2001; David et al, 2004; Gilson et al, 2009). In this way, I increased my knowledge on the subject and searched for available treatment protocols with regards to Irene's case. The protocols I have mentioned provided me with the theoretical foundations of major depression; the CBT methodology to explain the condition, as well as the suggested interventions could be of use.

The reason I haven't used one of the protocols referred to previously, is that they provide a general approach to major depression, such as a minimised reference to the symptoms associated with it that is not entirely focused on the elements major depression consists of. Similar view is expressed from Parker and Fletcher (2007) and Gelenberg et al. (2010) who consider that reduction of major depressive symptoms cannot be based on a general approach to the condition but to the issues constituting it instead. In Irene's case, the use of a protocol offering specific interventions as to her experience of major depression could be more applicable to her need for change. The protocol I have decided to use was by Greenberger and Padesky (1995).

My decision to use Greenberger and Padesky's (1995) treatment plan to Irene's case took place because of the following reasons:

1. It is a guide of practice specifically devised for clients
2. It is a comprehensive and conceptually accessible manual for therapists
3. It is a step-by-step efficacious approach towards an effective application of CBT methodology to major depression (Bulmash et al, 2009).

Greenberger and Padesky's (1995) protocol of depression is an empirically-grounded and client-friendly guide helping major depressives overcoming faulty cognitions and attitudes by inspiring hope and promoting tolerance (Karpe & Scogin, in Watkins & Clum, 2008). What I have seen in applying this protocol to Irene's needs is that it focuses particularly on interventions having to do with cognitions and behaviours. Cognitive restructuring and activity scheduling are considered as important interventions without which the feelings domain is difficult to change. This view is also supported by other theorists, such as Bennett-Levy (2003), Graham (2004) and Christianson (2009) who point out that by tackling unhelpful thinking and avoidant behaviours, unwanted emotions can be tackled too.

However, an issue that is not thoroughly discussed in Greenberger and Padesky's (1995) protocol is the role of interpersonal relationships in major depression. Faulty cognitions, feelings and behaviours could be more helped towards change if interpersonal relationships could be included in that change; if interpersonal relationships could form a constituent part of that change in terms of the assumed views one holds of others regarding oneself. This idea is also maintained by Watson and Andrews (2002) and Price et al. (2002) who consider communication problems an important issue to the cause of major depression. In my treatment sessions with Irene this parameter was taken into account (Figure 12).

- Reflective analysis

In following Socrates' maxim "Know Thyself" (Hamilton et al, 2005; Turnbull & Mullins, 2007) I will attempt in this part to give an account of what I've learned, what I did, and what I did less, in working with Irene. Through my sessions with Irene I have learned that the view an individual holds of oneself, or the views one assumes that others hold of him/her are important prerequisites for the onset of major depression (McBride et al, in Riso et al, 2007).

In Irene's case, others' assumed views of herself made her feeling that, if she was to keep up with her rule for living others would change their understanding of her. However, what she did not realise was that others' assumed views of herself were triggered by her core beliefs, making her thus appraising that the rule she was committed to could change if she was to prove them the opposite. The latter helped me learn that major depression is a condition relying on one's core beliefs that are demonstrated via one's rules for living which are dependent on others' assumed views of the person (Muňoz et al, 2000).

Irene's rule for living posed as difficulty for me, for when she expressed that, it seemed unrelat-

ed to her overall understanding of faulty cognitions. In other words, she did not relate her rule for living with *the here and now* but primarily with her past. To overcome this difficulty I used guided discovery to help her understand that her rule was associated with her present faulty appraisals, developed through her core beliefs and maintained through avoidant behaviours. What I found through guided discovery was that she did not come to terms with the existence of her core beliefs; that is why she did not refer to the here and now of her irrational thinking, but instead, referred to it through the past. One reason for this to my understanding lies to not having spent much time from the beginning in helping her outlining her problem more precisely.

My contribution to understanding Irene and trying to help her out of her faulty cognitions, core beliefs and maintenance cycle could be better if from the first session I spent more time in discussing her problem. The time that I spent during the first session was not long – something about 08min – and it was also hurriedly performed. I should have spent more time in understanding her condition from the beginning whereas staying less in the various procedural parts, such as confidentiality issues, explaining the CBT paradigm, discussion of homework, feedback – together they lasted about 35min. I should have given her more time to talk so to make sense of her case better. In this way, the 3-systems model I had obtained would be more thorough. Also, the use of the literature in understanding major depression could be more studious on my part. I have relied on major depression criteria, mostly, and not actually on studies which discuss the condition in depth.

Though, I used in depth Greenberger and Padesky's (1995) book to inform my practice as to what interventions to employ, I consider that my approach to the study of major depression did not really reach the expectations I had of myself in terms of profundity and clarity. What I also did less was that I didn't discuss with Irene more about her relation to others and how that may have affected her self-esteem and interpersonal relationships in a global sense. I only discussed with her issues of self-esteem and interpersonal relationships in the workplace and not in association to the wider environment. In doing so, I would be able to understand whether others' reactions on her had an effect to her negative thinking. What I also did less was not to discuss with Irene in more detail the various 'what if' scenarios, such as *'the worse to happen'*, *'the best to happen'*, or assumptions of the form *'if that was to be true...'* etc., so Irene to become able to challenge her faulty appraisals and rule for living in terms of hypothetical scenarios taking place.

In the future what I could do differently could be to help her focus more on the here and now using guided discovery not from the second session but from the first instead. In this way, I can help the client understand that the past is important when it is justified by the here and now in terms of present cognitions and core beliefs (Wright et al, 2005).

My professional skills as a practitioner could be better developed by studying more the literature as to the condition I am dealing with; by spending more time in listening to the client's presentation of problem; by spending more time with the client in discussing others' contribution to his/her problem as to one's broader as well as narrower milieu; by including discussions of 'what if' scenarios in more detail as to the effect should they have to the client's condition.

Discussion-Conclusion

a. Discussion

Presentation, discussion and implementation of CBT methodology was the main preoccupation of this case study. Irene's major depression met the criteria as described by the DSM-IV-TR. Through assessment and case conceptualisation there were revealed faulty appraisals, such as 'I will fail', and core beliefs, such as 'I'm nothing', describing and maintaining Irene's condition.

Before starting therapy implementation, SMART goals, such as 'gaining more knowledge as to the subject I teach' and 'presenting my weekly timetable before colleagues', were discussed and set according to Irene's needs. In every stage of therapy, Irene was informed of the need of particular methods of change, such as debating, taking part in pleasurable activities and preparing weekly activity planners, which could help her face up challenging thoughts, control emotions and counter-act against behaviours negatively reinforcing her maintaining the same state of mind.

In CBT terms, Irene was provided with a scientific explanation of her condition. In this way she understood how such explanation fits with what took place in the here and now; the kind of thinking it came through her mind and bothered her; how physical and emotional reactions fit into that; why actions she chose to do, did not assist her overcoming unhelpful attitudes.

Through interventions unto the domains of cognition, feelings and behaviours, Irene was completing homework, associated with writing down her thoughts, doing physical exercise to alleviate unwanted emotions and improving interpersonal relationships with colleagues through presenting them her weekly planner of the class. Through these interventions, Irene started increasing self-confidence and communication skills against depressive experiences and attitudes. In this way, applications of change were established and the maintenance cycle between thoughts and behaviours started to break down.

b. Conclusion

This case study refers to the eight sessions I had so far with Irene. Through appendices, tables and figures I outline how I started with Irene, what I did in comprehending her major depressive condition, what Irene told me to obtain a full picture of it, what needed to be done so these to be overcome.

In this case study, there are discussed in detail every stage of therapy using examples as to what Irene agreed to do in order that thoughts challenging her mind negatively to be effectively dealt with. The part where interventions were discussed with Irene and applied according to her needs refers to the steps taken so these to be steadily implemented. Assessment and formulation, the way they were composed in this case study, explain the interventions to follow so what has been agreed with Irene to follow her therapeutic needs particularly.

In meeting the needs and expectations of Irene, I was always working collaboratively with her as to explaining in simple terms the CBT methodology; as to how such terminology is linked to her needs of therapy; as to how therapy implementation could be practically applied to Irene's everyday activities.

References

Abela, J. R. Z. Brozina, K. Seligman, M. E. P. (2004) 'A test of integration of the activation hypothesis and the diathesis-stress component of the hopelessness theory of depression'. *British Journal of Cognitive Psychology.* 43(2) June. pp. 111-128.

Abramson, L. Y. & Seligman, M. E. P. (1978) 'Learned helplessness in humans: Critique and reformulation'. *Journal of abnormal Psychology.* 87(1) February. pp. 49-74.

Akiskal H. S. (2009) 'Mood disorders: Clinical features'. In Sadock, B. J. Sadock, V. A. Ruiz, R. (eds.) *Kaplan & Sadock's Comprehensive Textbook of Psychiatry*, vol. I. Philadelphia, PA: Wolters Kluwer/Lippincott Williams & Wilkins. pp. 1693-1733.

Ammerman, R. T. Putnam, F. W. Stevens, J. Bosse, N. R. Short, J. A. Bodley, A. L. Van Ginkel, J. B. (2010) 'An open trial of in-home CBT for depressed mothers in home visitation'. *Journal of Maternity Child Health.* 15(8) November. pp. 1333-1341.

Andrews, G. Brugha, T. Thase, M. E. Duffy, F. F. Rucci, P. Slade, T (2007) 'Dimensionality and the category of major depressive episode'. *International Journal of Methods in Psychiatric Research.* 16(1) December. pp. 41-51.

Babyak, M. Blumenthal, J. A. Herman, S. Khatri, P. Doraiswamy, M. Moore, K. Craighead, W. E. Baldewicz, T. T. Krishnan, K. R. (2000) 'Exercise treatment for major depression: Maintenance of therapeutic benefit at 10 months'. *Psychosomatic Medicine.* 62 September. pp. 633-638.

Beck, A. T. (1976) *Cognitive therapy and the emotional disorders.* New York, NY: International Universities Press.

Beck, J. (2011) *Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond.* New York, NY: The Guilford Press.

Beck, A. T. Rush, A. J. Shaw, B. F. Emery, G. (1979) *Cognitive therapy of depression.* New York, NY: The Guilford Press.

Beck, A. T. Steer, R. A. Brown, G. K. (1996) *Manual for the Beck Depression Inventory-II*. San Antonio, TX: Psychological Corporation.

Bennett-Levy, J. (2003) 'Mechanisms of change in cognitive therapy: The case of automatic thought records and behavioural experiments'. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy.* 31 August. pp. 261-277.

Beevers, C. G. (2011) 'Introduction: Evidence-based practice for major depressive disorder'. In Springer, D. W. Rubin, A. Beevers, C. G. (eds.) *Treatment of depression in adolescents and adults.* Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. pp. 1-19.

Blendy, J. A. & Lucki, I. (2005) 'Unipolar depression'. In Tarazi, F. I. & Schetz, J. A. (eds.) *Neurological and psychiatric disorders: From bench to bedside.* Totowa, NJ: Humana Press. pp. 189-204.

Brewin, C. R. (1996) 'Theoretical foundations of cognitive-behavior therapy for anxiety and depression'. *Annual Review of Psychology.* 47 February. pp. 33-57. doi:10.1146/annurev.psych.47.1.33

Brosse, A. L. Sheets, E. S. Lett, H. S. Blumenthal, J. A. (2002) 'Exercise and the treatment of clinical depression in adults: Recent findings and future directions'. *Sports Medicine.* 32(12) December. pp. 741-760.

Brown, J. D. & Marshall, M. A.(2001) 'Self-esteem and emotion: Some thoughts about feelings'. *Personality and Social Psychology Bulletin.* 27(5) May. pp. 575-584.

Bulmash, E. Harkness, K. L. Stewart, J. G. Bagby, R. M. (2009) 'Personality, stressful life events, and treatment response in major depression'. *Journal of Consulting and Clinical Psychology.* 77(6) December. pp. 1067-1077.

Burns, D. D. (1980) *Feeling good: The new mood therapy*. New York, NY: Avon Books.

Carducci, B. J. (2009) *The psychology of personality*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

CBT Today (2010) 'CBT and the 2010 spending review: BABCP response'. 38(5) December. pp. 1-36.

Chase, H. W. Frank, M. J. Michael, A. Bullmore, E. T. Sahakian, B. J. Robbins, T. W. (2010) 'Approach and avoidance learning in patients with major depression and healthy controls: relation to anhedonia'. *Psychological Medicine.* 40 July. pp. 433-440.

Cheavens, J. A. & Heiy, J. (2011) 'The differential roles of affect and avoidance in major depressive and borderline personality disorder symptoms'. *Journal of Social and Clinical Psychology.* 30(5) May. pp. 441-457.

Christianson, M. K. (2009) *Efficacy of cognitive behavioural therapy for clients who have sustained a traumatic brain injury (TBI)*. Thesis (PhD). Massey University, Wellington, New Zealand.

Clark, D. A. Beck, A. T. Alford, B. A. (1999). *Scientific foundations of cognitive theory and therapy of depression.* Hoboken, NJ: Wiley.

Cuijpers, P. (1998) 'A psychoeducational approach to the treatment of depression: A meta-analysis of Lewinsohn's "Coping with Depression" course'. *Behavior Therapy.* 29 March. pp. 521-533.

Cullen, J. M. Spates, C. R. Pagoto, S. Doran, N. (2006) 'Behavioral activation treatment for major depressive disorder: A pilot investigation'. *The Behavior Analyst Today.* 7(1) January. pp. 151-166.

David, D. Kangas, M. Schnur, J. B. Montgomery, G. H. (2004) *CT depression manual: Managing depression using cognitive therapy.* Babes-Bolyai, Romania: Babes-Bolyai University (BBU).

Davies, J. (2003) *A manual of mental health care in general practice: National mental health strategy.* Canberra, Australia: Kathleen Phelps/Publication Officer Mental Health and Special Programs Branch.

Davison, G. C. Neale, J. M. Kring, A. M. (2004) *Abnormal psychology*. Hoboken, NJ: Wiley.

Epel, E. S. McEwen, B. S. Ickovics, J. R. (1998) 'Embodying psychological thriving: Physical thriving in response to stress'. *Journal of Social Issues.* 54(2) June. pp. 301-322.

Farmer, R. F. & Chapman, A. L. (2008) *Behavioral interventions in cognitive behaviour therapy: Practical guidance for putting theory into action.* Washington, DC: APA.

Feldman, G. Harley, R. Kerrigan, M. Jacobo, M. Fava, M. (2009) 'Change in emotional processing during a dialectical behaviour therapy-based skills group for major depressive disorder'. *Behaviour Research and Therapy.* 47(4) January. pp. 316-321.

Fennell, M. (1989) 'Depression'. In Hawton, K. Salkowskis, P. M. Kirk, J. Clark, D. M. (eds.) *Cognitive behaviour therapy for psychiatric problems: A practical guide.* Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 169-234.

Fennell, M. Bennett-Levy, J. Westbrook, D. (2004) 'Depression'. In Bennett-Levy, J. Butler, G. Fennell, M. Hackmann, A. Mueller, M. Westbrook, D. (eds.) *Oxford guide to behavioural experiments in cognitive therapy*. New York, NY: Oxford University Press. pp. 205-222.

Follette, W. C. Darrow, S. M. Bonow, J. T. (2009) 'Cognitive behavior therapy: A current appraisal'. In O'Donohue, W. T. & Fisher, J. E. (eds.) *Current principles and empirically supported techniques of cognitive behavior therapy.* Hoboken, NJ: John wiley & Sons. pp. 42-62.

Freeman, A. Pretzer, J. Fleming, B. Simon, K. M. (2004) *Clinical applications of cognitive therapy*, 2nd edition. New York, NY: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Fremont, J. & Craighead, L. W. (1987) 'Aerobic exercise and cognitive therapy in the treatment of dysphoric moods'. *Cognitive Therapy Research.* 11(2) February. pp. 241-251.

Fruzzetti, A. E. & Erikson, K. R. (2010) 'Mindfulness and acceptance interventions in cognitive-behavioral therapy'. In Dobson, K. S. (ed.) *Handbook of cognitive-behavioral therapies.* New York, NY: The Guilford Press. pp. 347-372.

Gelenberg, A. J. Freeman, M. P. Markowitz, J. C. Rosenbaum, J. F. Thase, M. E. Trivedi, M. H. Van Rhoads, R. S. (2010) *Practice guideline for the treatment of patients with major depressive disorder.* Arlington, VA: American Psychiatric Publishing (A Division of American Psychiatric Association).

Gilbert, P. (2000) 'The relationship of shame, social anxiety and depression: The role of the evaluation of social rank'. *Clinical Psychology and Psychotherapy.* 7 July. pp. 174-189.

Gilson, M. Freeman, A. Yates, M. J. Morgillo-Freeman, S. (2009) *Overcoming depression. A cognitive therapy approach: Therapist guide.* New York, NY: Oxford University Press.

Gloaguen, V. Cottraux, J. Cucherat, M. Blackburn, I. M. (1998) 'A meta-analysis of the effects of cognitive therapy in depressed patients'. *Journal of Affective Disorders.* 49 April. pp. 59-72.

Graham, H. L. (with Copello, A. Birchwood, M. J. Mueser, K. T. Orford, J. McGovern, D. Atkinson, E. Maslin, J. Preece, M. Tobin, D. Georgiou, G.) (2004) *Cognitive-Behavioural Integrated Treatment (C-BIT).* Chichester, West Sussex, England: John Wiley & Sons.

Greenberger, D. & Padesky, C. A. (1995) *Mind over mood: Changing how you feel by changing the way you think.* New York, NY: The Guilford Press.

Hamilton, E. Cairns, A. Cooper, L. (eds.) (2005) *The collected dialogues of Plato: Including the letters* (Bollingen Series LXXI). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hayes, S. C. & Grifford, E. V. (1997) 'The trouble with language: Experiential avoidance, rules, and the nature of verbal events'. *Psychological Science.* 8 May. pp. 170-173.

Hopko, D. R. Lejuez, C. W. Ruggiero, K. J. Eifert, G. H. (2003) 'Contemporary behavioral activation treatments for depression: Procedures, principles, and progress'. *Clinical Psychology Review.* 23 October. pp. 699-717.

Karpe, J. A. & Scogin, F. R. (2008) 'Self-help therapies for depression'. In Watkins, P. L. & Clum, G. A. (eds.) *Handbook of self-help therapies.* New York, NY: Routledge. pp. 109-128.

Kingdon, D. Rathod, S. Hansen, L. Naeem, F. Wright, J. H. (2007) 'Combining cognitive therapy and pharmacotherapy for schizophrenia'. *Journal of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly.* 21(1) September. pp. 28-36.

Kroenke, K. & Spitzer, R. L. (2002) 'The PHQ-9: A new depression and diagnostic severity measure'. *Psychiatric Annals.* 32 September. pp. 509-521.

Kuyken, W. (2006) 'Evidence-based case formulation: is the emperor clothed?' In Tarrier, N. (ed.) *Case formulation in cognitive behaviour therapy: The treatment of challenging and complex cases.* Hove, East Sussex, UK: Routledge. pp. 12-35.

Kuyken, W. Fothergill, C. D. Musa, M. & Chadwick, P. (2005) 'The reliability and quality of cognitive case formulation'. *Behaviour Research and Therapy.* 43 September. pp. 1187-1201.

Kuyken, W. Watkins, E. Beck, A. T. (2007) 'Cognitive-behavior therapy for mood disorders'. In Gabbard, G. O. Beck, J. S. Holmes, J. (eds.) *Oxford Textbook of Psychotherapy.* Oxford, UK: Oxford University Press. pp. 111-126.

Kyrios, M. (2009) 'Cognitive-behaviour therapy in medical illness'. In Simos, G. (ed.) *Cognitive Behaviour Therapy. A Guide for the Practising Clinician*, vol. 2. Hove, East Sussex, UK: Routledge. pp. 127-143.

Lejuez, C. W. Hopko, D. R. Hopko, S. D. (2001) 'A brief behavioral activation treatment for depression: Treatment manual'. *Behavior Modification.* 25(2) September. pp. 255-286.
Lewinsohn, P. M. Antonuccio, D. O. Breckenridge, J. S. Teri, L. (1984) *The coping with depression: A psychoeducational intervention for unipolar depression.* Eugene, OR: Castalia Publishing Co.
Mairal, J. B. (2011) 'Behavioral activation intervention in a patient with depressive symptomatology'. *Psychology in Spain.* 15(1) January. pp. 22-32.
Mark, J. & Williams, G. (1995) *The psychological treatment of depression: A guide to the theory and practice of cognitive behaviour therapy.* New York, NY: Routledge.
Martell, C. R. Addis, M. E. Jacobson, N. S. (2001) *Depression in context: Strategies for guided action.* New York, NY: W. W. Norton.
Martin, R. & Young, J. (2010) 'Schema therapy'. In Dobson, K. S. (ed.) *Handbook of Cognitive-Behavioral Therapies.* New York, NY: The Guilford Press. pp. 317-346.
Mazzucchelli, T. G. Kane, R. T. Rees, C. S. (2009) 'Behavioral activation interventions for well-being: A meta-analysis'. *Journal of Positive Psychology.* 5(2) May. pp. 105-121.
McBride, C. Farvolden, P. Swallow, S. R. (2007) 'Major depressive disorder and cognitive schemas'. In Riso, L. P. du Toit, P. L. stein, D. J. Young, J. E. (eds.) *Cognitive schemas and core beliefs in psychological problems: A scientist-practitioner guide.* Washington, DC: American Psychological Association. pp. 11-40.
Metalsky, G. I. & Joiner, T. E. (1997) 'The Hopelessness Depression Symptom Questionnaire'. *Cognitive Therapy and Research.* 21(3) June. pp. 359-384.
Middleman, R. R. & Goldberg G. (1998) *The concept of structure in experiential learning.* San Francisco, CA: Jossey-Bass/Pfeiffer.
Milne, D. (2008) 'CBT Supervision: From Reflexivity to Specialization'. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy.* 36 September. pp. 779-786.
Moorey, S. (2010) 'The six cycle maintenance model: Growing a "vicious flower" for depression'. *Behavioral Cognitive Psychotherapy.* 38(2) March. pp. 173-184.
Monahan, P. O. Shacham, E. Reece, M. Kroenke, K. Owino Ong'or, W. Omollo, O. Naanyu Yebei, V. & Ojwang, C. (2009) 'Validity/Reliability of PHQ-9 and PHQ-2 depression scales among adults living with HIV/AIDS in Western Kenya'. *Journal of General Internal Medicine.* 24(2) February. pp. 189-197.
Muňoz, R. F. Ippen, C. G. Rao, S. Le, H-N. Dwyer, E. V. (2000) *Manual for group cognitive-behavioral therapy of major depression: A reality management approach (Instructor's Manual).* San Francisco, CA: University of California, San Francisco.
Nelson, E-L. Barnard, M. Cain, S. (2003) 'Treating childhood depression over videoconferencing'. *Telemedicine Journal and e-Health.* 9(1) April. pp. 49-55.
Newman, C. F. (1994) 'Understanding client resistance: Methods for enhancing motivation to change'. *Cognitive and Behavioral Practice.* 1(1) February. pp. 47-69.
NICE Guidelines (2009) *Depression*. London: National Institute for Health and Clinical Excellence.
Pardeck, J. T. (1998) *Using books in clinical social work practice: A guide to bibliotherapy.* Binghamton, NY: The Haworth Press.
Parker, G. & Fletcher, K. (2007) 'Treating depression with the evidence-based psychotherapies: a critique of the evidence'. *Acta Psychiatrica Scandinavica.* 115(5) May. pp. 352-359.
Perivoliotis, D. & Cather, C. (2009) 'Cognitive behavioral therapy of negative symptoms'. *Journal of Clinical Psychology: In Session.* 65(8) August. pp. 815-830.
Persons, J. B. (1989) *Cognitive therapy in practice: A case formulation approach*. New York, NY: W. W. Norton.
Persons, J. B. & Tompkins, M. A. (2007) 'Cognitive-Behavioral Case Formulation'. In Eells, T. D. (ed.) *Handbbok of Psychotherapy Case Formulation.* New York, NY: The Guilford Press. pp. 290-316.
Pinto, A. Turkington, D. Kingdon, D. (2009) 'Cognitive behaviour therapy for psychosis: enhancing the therapeutic relationship to improve the quality of life'. In Simos, G. (ed.) *Cognitive Behaviour Therapy. A Guide for the Practising Clinician*, vol. 2. Hove, East Sussex, UK: Routledge. pp. 1-17.
Power, M. J. (2009) 'Cognitive psychopathology: The role of emotion'. *Anállse Pslcológlca.* 2(XXVII) April. pp. 127-141.
Price, J. S. Gardner Jr., R. Erickson, M. (2002) 'Can depression, anxiety and somatisation be understood as appeasement displays?' *Journal of Affective Disorders.* 79(1-3) December. pp. 1-11.

Proeve, M. (2010) 'CBT, happiness and evidence-based practice'. In Loewenthal. D. & House, R. (eds.) *Critically engaging CBT.* New York, NY: McGraw-Hill. pp. 145-159.

Reed, M. (1994) 'Social skills training to reduce depression in adolescents'. *Adolescence.* 29(114) June. pp. 293-304.

Rehm, L. P. Wagner, A. Ivens-Tyndal, C. (2004) 'Mood disorders: Unipolar and bipolar'. In Adams, H. E. & Sutker, P. B. (eds.) *Comprehensive handbook of psychopathology.* New York, NY: Springer Verlag. pp. 277-308.

Rottenberg, J. Kasch, K. L. Gross, J. J. Gotlib, I. H. (2002) 'Sadness and amusement reactivity differentially predict concurrent and prospective functioning in major depressive disorder'. *Emotion.* 2(2) June. pp. 135-146.

Rubin, R. T. & Carroll, B. J. (2010) 'Depression and manic-depressive illness'. In Fink, G. (ed.) *Stress Consequences: Mental, Neuropsychological and Socioeconomic.* San Diego, CA: Academic Press. pp. 153-162.

Rupke, S. J. Blecke, D. Renfrow, M. (2006) 'Cognitive therapy for depression'. *American Family Physician.* 73(1) January. pp. 83-86.

Shapiro, J. P. (2009) 'Integrating outcome research and clinical reasoning in psychotherapy planning'. *Professional Psychology: Research and Practice.* 40(1) January. pp. 46-53.

Simmons, J. & Griffiths, R. (2011) *CBT for Beginners.* London, UK: Sage.

Sokol, L. & Fox, M. G. (2009) *Think confident, be confident: A four-step program to eliminate doubt and achieve lifelong self-esteem.* New York, NY: Penguin.

Turnbull, W. & Mullins, P. (2007) 'Socratic dialogue as personal reflection'. *Reflective Practice.* 8(1) February. pp. 93-108.

Veale, D. (2008) 'Behavioural activation for depression'. *Advances in Psychiatric Treatment.* 14 February. pp. 29-36.

Vyskocilova, J., Prasko, J., & Slepecky, M. (2011) 'Empathy in cognitive behavioral therapy and supervision'. *Activitas Nervosa Superior Rediviva.* 53(2) May. pp. 72-83.

Wahl, D. (2010) 'Mind over mood: Change how you feel by changing the way you think by Dennis Greenberger and Christine A. Padesky'. *The Objective Standard: A Journal of Culture and Politics.* 5(4). Book Review.

Watson, P. J. & Andrews, P. W. (2002) 'Towards a revised evolutionary adaptationist analysis of depression: the social navigation hypothesis'. *Journal of Affective Disorders.* 72(1) January. pp. 1-14.

Watson, D. L. & Tharp, R. G. (2007) *Self-directed behavior.* Belmont, CA: Thomson-Wadsworth.

Westbrook, D. Kennerley, H. Kirk, J. (2007) *An introduction to cognitive behaviour therapy: Skills and applications.* London, UK: Sage.

Williams, C. & Garland, A. (2002a) 'A cognitive-behavioural therapy assessment model for use in everyday clinical practice'. *Advances in Psychiatric Treatment.* 8 October. pp. 172-179.

Williams, C. & Garland, A. (2002b) 'Identifying and challenging unhelpful thinking'. *Advances in Psychiatric Treatment.* 8 October. pp. 377-386.

Whitfield, G. & Davidson, A. (2007) *Cognitive Behavioural Therapy Explained.* London, UK: Radcliffe Publishing Ltd.

Wright, J. H. Basco, M. Thase, M. E. (2005) *Learning cognitive-behavior therapy: An illustrated guide.* New York, NY: American Psychiatric Publishing.

Wright, B. Williams, C. Garland, A. (2002) 'Using the five areas cognitive-behavioural therapy model with psychiatric patients'. *Advances in Psychiatric Treatment.* 8 October. pp. 307-315.

Young, J. E. Klosko, J. S. Weishaar, M. E. (2003) *Schema therapy: A practitioner's guide.* New York, NY: The Guilford Press.

Zettle, R. D. (2007) *ACT for depression: A clinician's guide to using acceptance & commitment therapy in treating depression.* Oakland, CA: New Harbinger Publications.

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *13* (2013)

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

Beck Heinrich
– Gehirndeterminismus oder Willensfreiheit? **13**: 80-83

Begzos Marios
– Apophatic Theology and the Contemporary World View **4**:3-11

Beierwaltes Werner
– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus **1**:150-176
– Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio **6**:217-239

Bernstein Jeffrey
– Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Thesis **10**: 304-323

Бойко Павел Е.
– Идея славянского мира в системе философии всемирной истории **6**:288-294

Boudouris Konstantine
– Self, Society and Ecological Self **4**:153-160

Bos Abraham P.
– Pneuma as Instrumental Body of the Soul in Aristotle's *De Anima* I 4 on Afflictions of Old Age **13**:113-127

Brajović Boris B.
– Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής **6**:181-202

Человенко Татьяна Григорьевна
– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования **5**:425-429
– О возможностях гуманитарной эпистемологии в экзистенциально феноменологическом дискурсе религиозных явлений **9**:21-27
– Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии **10**:216-222

Черняев Анатолий
– О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси **6**:256-270

Charrue Jean-Michel
– Origène élève d'Ammonius **7**:187-210
– Providence et liberté dans la pensée de Proclus **9**:57-83
– Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis **10**:112-125
– Providence et liberté d'après le *De Providentia* de Hiéroclès d'Alexandrie **11**:51-63
– Liberté et providence dans le *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* de Simplicius **13**:141-155

Cherkasova Evgenia V.
– Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If" **8**:275-281

Čičovački Predrag
– Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru **1**:225-235
– Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil **3**:215-230
– The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's *Idiot* **7**:52-79
– Kant's Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique **8**:259-274
– The Real, the Rational, and the Ideal: Developing Milton Munitz's Idea of Boundless Existence **9**:310-324
– Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense **10**:272-289
– A World Government – Is It Possible? Is It Needed? **11**:283-293
– Personality – Developing Nicolai Hartmann's View **13**:189-206

Classen Carl Joachim
– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius **3**:126-139

Coreth Emerich
– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott **1**:5-16

Cvetićanin Neven
– Postmoderno doba i postmaterijalističke vrednosti **9**:352-357

Daka Lawrence
– Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories **7**:470-490

Dalferth Ingolf U.
– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding **5**:87-102

Dierse Ulrich
– Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte **11**:190-201

Dihle Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

Djurić Željko
– Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria **5**:203-207

Djurović Zoran
– St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John **7**:218-231
– Sant'Agostino: *non posse peccare* **9**:99-127

Dobrijević Irinej
– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration **3**:309-314
– "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church **5**:416-424
– Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration **6**:324-332
– Saint Nicholai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness **7**:456-462

Душина Татьяна Викторовна
– Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении (coauthor **Лагунов**) **12**:153-158

Элоян Марина Ринальдовна
– Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков) **6**:312-323

Enders Markus
– Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik' des Hans Urs von Balthasar **3**:274-293
– Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen"? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie **4**:98-110
– Hans-Georg Gadamers hermeneutisches Verständnis der Wahrheit **6**:73-81
– Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury **8**:231-252

– „Denn Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22,6, 63; 31.30): Anmerkungen zum Wahrheitsverständnis und zu den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreli-gionen **12**:17-35
– Religion und Transzendenz: Ist ein Transzendenz--Bezug konstitutiv für Religion? **13**:3-14

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

Heindl Erich J.
– Ist das sich selbst reflektierende Ich des Menschen nur eine Fiktion? Erkenntniskritische Anfragen an die Neurobiologie **13**:66-79

Hess Kendy M.
– A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx **10**:205-215

Hilberath Bernd Jochen
– Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie **4**:161-188

Hoffmann Thomas Sören
– Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus **4**:301-319
– Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ **8**:282-293
– „Absoluter Geist“: Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems **11**:152-161

Hofmeister Heimo
– Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics **3**:108-119

Hösle Vittorio
– Religion, Theology, Philosophy **3**:3-13
– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas **5**:68-86
– To what Extent is the Concept of Spirit (Geist) in German Idealism a Legitimate heir to the Concept of Spirit (pneuma) in the New Testament? **11**: 162-174

Hübner Kurt
– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

Ivanović Filip
– Il concetto della volontà nel pensiero di Massimo il Confessore **11**:109-126

Jamme Christoph
– Mythos und Wahrheit **3**:40-52
– Goethes *Proserpina* **5**:312-320

– Anfängliches Denken versus Weltbürgertum: Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger **7**:360-368
– Die „geistige Geographie“ Europas: Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida **10**:3-10
– Die „Krise der Repräsentation“ in der aktuellen Philosophie der Malerei **13**:207-218

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

Jeftić Andrej
– Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview **13**:261-278

Jovanović Zdravko
– St. Irenaeus, *Regula Fidei*, and the Ecclesiological Context of Interpretation **13**:134-140

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

Kisić Rade
– *Senectus mundi* in der Theologie Gregors des Großen **13**:156-165

Knežević Mikonja
– The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in *Apodictic Treatises* of Gregory Palamas **12**:84-102

Knežević Romilo
– Restoration –Transformation of the Body of Christ **9**:201-211
– On Freedom, Creativity and Hypostatic Prayer **11**:270-275
– Is Identity a Hindrance to Personhood and Unity? A Scrutiny of the Trinitarian Theology of John Zizioulas **13**:255-260

Kocijančič Gorazd
–Eastern-Western Chapters. East? West? **4**:295-306

Kopriwitza Tschasslaw D.
– Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein? **8**:97-120

Körner Felix
– Time and Eternity, Bible and Koran **5**:430-438

Kostić Slaviša
– Orthodox Responses to the Social Problem **5**:402-415

Крцуновић Душан
– Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче“ **6**:102-115

Kubat Rodoljub
– Zwei Aspekte (biblischer) Theologie: Der hermeneutische Entwurf **10**:43-67

Labuda Pavol
– Incorporation of Greek Metaphysics into Christian Theology **13**:128-133

Лагунов Алексей А.
– Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику? **11**:276-282
– Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении (coauthor Душина) **12**:153-158

Larchet Jean-Claude
– Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien **3**:176-187
– La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées **4**:276-283
– La notion d'«énergie» dans la philosophie d'Aristote **5**:191-196

– La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome **6**:173-180

La Soujeole Benoît-Dominique de
– Le Mystère de l'Eglise **2**:88-115

Lenzi Mary
– Plato's Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law **7**:124-135

Loudovikos Nicholas
– The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" **1**:122-130

Louth Andrew
– St Gregory Palamas and the Holy Mountain **7**: 311-320

Loyko Olga Timofeevna
–Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung **6**:240-245

Lubardić Bogdan M.
– The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev **2**:168-223
– The Crushed Nightingale: *Passio secundum Slavoj* (Critical review essay on Slavoj Žižek, *The Monstrosity of Christ: Theology and Revolution*) **9**:343-351
– Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason **10**:223-260

Lučić Zoran
– Indivisible lines, Pythagoras' theorem and Fibonacci sequence **10**:82-90

Majumdar Deepa
– Mysticism and the Political: Stairway to the Good in Plato's *Allegory of the Cave*. Two Models of Numinous Politics **7**:144-159

Makarios of Kenya and Irinoupolis
– Orthodoxy and African Culture **3**:315-319

Marx-Wolf Heidi
– Augustine and Meister Eckhart: *Amata Notitia* and the Birth of the Word **8**:222-230

Маслин М. А.
– Русская философия **3**:188-214
– «Вехи» как философский бестселлер **9**:300-309

McDonald Mary Catherine
– Life as a Narrative: Re-Thinking Strawson's Anti-Narrative Stance **13**:219-237

Michałowska Monika
– Grammar and Theology in Eriugena's Philosophy **7**:272-278

Mijušković Ben Lazare
– The Argument from Simplicity: A Study in the History of an Idea and Consciousness **9**:228-252

Milanović Jovan
– Baptême chez saint Grégoire Palamas **9**:128-151
– Le baptême et la tradition patristique **11**:77-97

Milidrag Predrag
– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

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

Muthreich Michael
– Bemerkungen zur arabischen und äthiopischen Fassung der „Epistula de morte apostolorum Petri et Pauli" (zugeschrieben dem Dionysius Areopagita) **13**:166-175

Narecki Krzysztof
– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) **5**:446-449
– The Image of the River in the Fragments of Heraclitus **12**:66-77

Neidl Walter M.
– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse **2**:45-54

Nielsen Cynthia R.
– Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004) **6**:333-340

Νικολακοπουλος Κωνστάντινος
– Βυζαντινή μουσική **2**:234-239

Nikolaou Theodor
– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext **1**:261-274

Нижников Сергей Анатольевич
– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова **5**:344-361

– О понятии “метафизика веры” в русской философии **6**:271-282
– Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Вере **7**:333-359
– Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки **10**: 261-271

Обидина Юлия Сергеевна
– Учение о метемпсихозе в мистических культах древней Греции **13**:98-108

Oehler Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

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

Pištalo Aleksandra
– Grundlagen des Religionsrechtssystems in Serbien **13**:283-296

Podskalsky Gerhard
– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? **1**:255-260

Pöggeler Otto
– Heidegger im theologischen Kontext **5**:103-107

Polychronopoulou Kalomoira
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor Térézis) **9**:28-44

Pop Mihaela
– Mots et images animées **11**:141-151

Prcela Frano
– Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia“ (1641): Prikaz djela i njegove dijaloške i teološke implikacije za aktualni ekumenski dijalog Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama **10**:324-336
– Croatian Intellectuals: Caught between Life for an Idea and Life from an Idea? **12**:184-194

Prole Dragan
– Rosenzweig and Levinas on Revelation of the Foreign **12**:133-142

Putnik Noel
– Pagan and Christian Consolation (coauthor Vešović) **9**:90-98

Ranasinghe Nalin
– On the Task of the Smuggler: Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History **10**:295-98
– Ransoming Homer: Socrates’ *Apology* and the Recovery of Reality **11**:14-21

Ricken Friedo
– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft **1**:205-224
– Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart **7**:178-186
– Sprache Erfahrung Transzendenz: Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel **11**:22-29
– Das ewige Suchen in der Natur des Menschen **12**:61-65

Ritter Adolf Martin
– 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen **2**:61-71
– Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) **4**:260-275
– Zum Augustingespräch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik **7**:241-251

Röd Wolfgang
– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? **1**:17-29

Роганов Сергей В.
– Смерть и предел человека в современной культуре **7**:104-114

Романенко Ю. М.
– Воображение как онтологическая проблема **4**:19-31

Rosemann Philipp W.
– *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project **4**:284-300
– The Lutheran Heidegger: Reflections on S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* **7**:327-332

Rossetti Livio
– Ora di religione e filosofia in Italia **13**:279-282

Rother Wolfgang
– Vom Ursprung des Bösen **10**:21-30

Савреи 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
– *Homo patiens*: Philosophy as Wisdom from Suffering **13**:92-97

Simijonović Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

Skliris Dionysis
– The Theory of Evil in Proclus: Proclus' Theodicy as a Completion of Plotinus' Monism **8**:137-159
– Personal Experience and Speculation in Plotinus **10**:126-136

Snoj Vid
– Deed in the Beginning **5**:108-123

Solbakk Jan Helge
– Albert Schweitzer – a Dangerous Man **10**:209-294

Sparn Walter
– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät“ **5**:294-311
– Was heißt Willensfreiheit? Ein klassisches Thema der Theologie **10**:11-20
– Aufstieg und Fall der Idee „Bildung“, ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung **12**:36-44
– Religion als Kultus und als Kultur: Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute? **13**:15-30

Speyer Wolfgang
– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39
– Zur Gottesfrage heute **4**:12-18
– Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums **5**:139-153
– Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes **7**:115-123
– Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens **8**:33-40
– Von der inneren Wahrheit des Christentums auf dem Hintergrund der uns zugänglichen Gesamtwirklichkeit **9**:13-20
– Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit? **10**:31-42
– Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare **11**:3-13

– ‚Mitte‘ und ‚Zentrum‘ als Grundanschauung von Mensch, Welt und Gott **13**:31-47

Splett Jörg
– Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht **1**:54-68
– Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) **2**:224-233
– Lust am Logos **4**:53-65
– Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung **6**:22-38
– Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes **7**:38-51
– Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen **8**:311-332
– Was haben Religion und Philosophie miteinander zu tun? **9**:3-12
– „Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig.“ **10**:180-194
– Stand im Jetzt: Zu einer Lesung Patrick Roths. Über seine Texte als Schule der Aufmerksamkeit **11**:210-226
– Glücksorte? Paradiesgedanken zwischen Traum und Wirklichkeit **12**:143-152
– Wahrheit des Menschen **13**:48-65

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
– Moral Orientations of Males and Females on Justice and Social Exchange, and Care and Kin Reciprocity: An Evolutionary Psychological Approach **12**:159-183
– Irene: A Case Study on Major Depression **13**: 297-318

VASILJEVIĆ Maksim
– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**: 240-247
– A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness: With Particular Reference to the Theology of John Zizioulas **11**:261-269
– "Liberated from Bondage to Decay through Freedom" (Romans 8:21): True Freedom as the Conquest of the Self **12**:78-83
– On the Fear of Death: Theological and Pastoral Reflections **13**:84-91

VEŠOVIĆ Milosav
– Pagan and Christian Consolation (coauthor PUTNIK) **9**:90-98

VIDETIČ Nada
– Eschatology of the Protestant Church **11**:294-304

VIGLAS Katelis
– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247
– L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps» **6**:131-143
– Book Review: E. Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor* (2005) **7**:496-497
– Principles and Characteristics of George Gemistos Plethon's Philosophy **9**:183-190
– Τα Σημειωματάρια του Λεονάρντο Ντα Βίντσι. Από το Νεοπλατωνισμό στη Φυσιοκρατία **13**:176-188

VILOTIĆ Marko
– The Relationship between Nature and Grace in the Writings of Karl Rahner **13**:238-254

VOUTSINA Penelope
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor ATHANASOPOULOU-KYPRIOU) **5**:248-254

VRANIĆ Vasilije
– Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401
– Augustine and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy **7**:232-240
– The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448 **8**:208-221

VUKAŠINOVIĆ Vladimir
– Die theologischen Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte **10**:337-359

WEBER Franz
– Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:89-101

WICKERT Ulrich
– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes
– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

WISSER Richard
– Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38
– Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog „Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt **8**:51-74
– Das Problem des Todes bei Rainer Maria Rilke und die philosophische Frage nach der Wahrheit der Dichtung **9**:253-269

WUKETITS Franz M.
– Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

WYRWA Dietmar
– Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

YANGAZOGLOU Stavros
– The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas **1**:137-143
– Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas **6**:208-216

YANNARAS Christos
– Orthodoxy and the West **2**:72-87

YEVTITCH Athanase
– Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais **5**:39-67

YOUNESIE Mostafa
– The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle's *Peri Hermeneias* **7**:321-326
– A Profile of Justice in Plato and Rawls **9**:45-56
– Exploring ζωή in Heraclitus (fr. 32) as Complexity **13**:109-112

Edited by the editorial board of the Chair for Philosophy at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.

Call for papers:
Unpublished papers in any language that the author may choose should be sent 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 Education, Science and Technological Development
of the Republic of Serbia and the
Office for Cooperation with Churches and Religious Communities

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије

1 : 2

PHILOTHEOS : International Journal for Philosophy and Theology / Founding Editor Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001) - . - Beograd (Mije Kovačevića 11b) : Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima

ISSN 1451-3455 = Philotheos

COBISS.SR-ID 185353479

PHILOTHEOS

ISSN 1451-3455

UDC 1:2