



**Wolfgang Speyer**

Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit

**Alois Maria Haas**

Engel – ‘überall und nirgendwo’?

**Wilhelm Just**

„Wo ist der Vater?“

**Goran D. Mladenović**

The Synthesis of Royal and Messianic Verses in Psalm 143  
– A Psalm of David [MT: Psalm 144]

**Goran Vidović**

Good Doggy, Bad Dog: Rivalry between Peter and Simon Magus  
in Early Christian Apocryphal Literature

**Aleksandar Djakovac**

Person and Nature, Hypostasis and Substance: Philosophical Basis  
of the Theology of John Philoponus

**Christos Terezis**

Ontological and Gnoseological Questions in Gregory Palamas

**Lydia Petridou**

according to the Christian Theory on Unions and Distinctions

**Jörg Splett**

Charles Péguy. Dichter Johannes und der Kathedrale: Dichter der Hoffnung

**Iuliu-Marius Morariu**

Bioethics in the Romanian space – A Brief Overview

**Heinrich Beck**

Argumente für ein philosophisch-ganzheitliches Verständnis von ‘Ehe’

**Bogoljub Šijaković**

Ta media και οι διανοούμενοι στην εποχή της παγκοσμιοποίησης

**Bogoljub Šijaković**

*Grundriß der Geschichte der Philosophie* von F. Ueberweg,  
völlig neubearbeitete Ausgabe

**Daniel Mackay**

A Chronicle and Answer for Orthodox Christians Inquiring about the  
2016 Great and Holy Council from One Who Was There

---

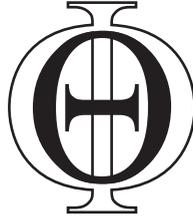
ΦΙΛΟΘΕΟΣ

16 (2016)

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

---



GNOMON

Center for the Humanities

Belgrade 2016

# ΦΙΛΟΘΕΟΣ

PHILOTHEOS International Journal for Philosophy and Theology

---

*Founding Editor and Editor-in-Chief*

**Bogoljub ŠIJAKOVIĆ** (Belgrade)

*Executive Editors*

**Predrag ČIČOVAČKI** (Worcester, MA), **Markus ENDERS** (Freiburg i. Br.),  
**Andrej JEFTIĆ** (Belgrade), **Mikonja KNEŽEVIĆ** (Kosovska Mitrovica),  
**Vladan PERIŠIĆ** (Belgrade), **Marko VILOTIĆ** (Belgrade)

*Book Review Editor*

**Rade KISIĆ** (Belgrade)

*Editorial Board*

**Petar BOJANIĆ** (Belgrade), **Ingolf Ulrich DALFERTH** (Claremont, CA),  
**Darko DJOGO** (Foča), **Thomas Sören HOFFMANN** (Hagen),  
**Vittorio HÖSLE** (Notre Dame, IN), **Georgi KAPRIEV** (Sofia),  
**Krzysztof NARECKI** (Lublin), **Gorazd KOCIJANČIČ** (Ljubljana),  
**Časlav KOPRIVICA** (Belgrade), **Nicholaos LOUDOVIKOS** (Thessaloniki),  
**Dragan PROLE** (Novi Sad), **Philipp W. ROSEMAN** (Irving, TX),  
**Christos TEREZIS** (Patras), **Werner THEOBALD** (Kiel),  
**Maksim VASILJEVIĆ** (Belgrade / Los Angeles)

*Advisory Board*

**Thomas BREMER** (Münster), **Grigorije DURIĆ** (Trebinje),  
**Alois Maria HAAS** (Zürich), **Christoph JAMME** (Lüneburg),  
**Václav JEŽEK** (Prešov), **Andrew LOUTH** (Darlington),  
**Klaus MÜLLER** (Münster), **Friedo RICKEN** (München),  
**Josef SEIFERT** (Granada), **Walter SPARN** (Erlangen),  
**Wolfgang SPEYER** (Salzburg), **Torstein Theodor TOLLEFSEN** (Oslo),  
**Christos YANNARAS** (Athens)

# ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS

Vol. 16

(2016) pp. 1–144

<b>Wolfgang Speyer:</b> Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit.....	5
<b>Alois Maria Haas:</b> Engel – ‘überall und nirgendwo’? .....	19
<b>Wilhelm Just:</b> „Wo ist der Vater?“ .....	38
<b>Goran D. Mladenović:</b> The Synthesis of Royal and Messianic Verses in Psalm 143 – A Psalm of David [MT: Psalm 144].....	51
<b>Goran Vidović:</b> Good Doggy, Bad Dog: Rivalry between Peter and Simon Magus in Early Christian Apocryphal Literature.....	58
<b>Aleksandar Djakovac:</b> Person and Nature, Hypostasis and Substance: Philosophical Basis of the Theology of John Philoponus.....	73
<b>Christos Terezis / Lydia Petridou:</b> Ontological and Gnoseological Questions in Gregory Palamas according to the Christian Theory on Unions and Distinctions .....	85
<b>Jörg Splett:</b> Charles Péguy. Dichter Johannas und der Kathedrale: Dichter der Hoffnung.....	99
<b>Iuliu-Marius Morariu:</b> Bioethics in the Romanian space – A Brief Overview ...	113
<b>Heinrich Beck:</b> Argumente für ein philosophisch-ganzheitliches Verständnis von ‘Ehe’ .....	123
<b>Bogoljub Šijaković:</b> Τα media και οι διανοούμενοι στην εποχή της παγκοσμιοποίησης .....	126
<b>Bogoljub Šijaković:</b> <i>Grundriß der Geschichte der Philosophie</i> von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe.....	132
<b>Daniel Mackay:</b> A Chronicle and Answer for Orthodox Christians Inquiring about the 2016 Great and Holy Council from One Who Was There .....	140



## Wolfgang Speyer

Institut für Klassische Philologie, Salzburg

### *Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit*

#### *1. Einführung und Grundlegung*

Bei allen Überlegungen zu den Grundfragen von Mensch, Welt und Gott, zu denen das Problem der Freiheit gehört, kann nur der Selbststand des Ich, das sich in der Zeit durchhaltende reflexive Selbstbewusstsein des zu sich selbst erwachten einzelnen Menschen der erste, also der prinzipielle, Ausgangspunkt sein<sup>1</sup>. Der einzelne Mensch erreicht diesen Zustand des Zu-sich-selbst-Erwacht-Seins, des Ich-Bewusstseins, erst über seine individuell gestaltete leibliche, geistige und seelische Entfaltung. Sein Erwachen ist deshalb auch zeitlich und damit geschichtlich vermittelt. Dieses Erwachen trifft auf den Einzelnen und ebenso auf das Menschengeschlecht zu; denn der Mensch als Art- und Gattungswesen ist in einem nicht mehr nachvollziehbaren Prozess zu diesem Erwacht-Sein des Selbstbewusstseins gelangt.

Der zeitliche Prozess, der zu diesem Erwachen geführt hat, bedingt zugleich auch die Geschichtlichkeit und die Geschichte der Freiheit. Freiheit kommt erst in dem relativ kurzen geschichtlichen Zeitalter der Menschheit zu ihrer Eigentlichkeit. Im mythischen Zeitalter hingegen, als der Einzelne als Einzelner noch nicht deutlich in Erscheinung getreten war und in der *unio magica* mit der Welt sowie im Ich seiner Gruppe noch fast gänzlich eingebunden war, befand sie sich noch ‚embryonal‘ in dem die Einzelnen bindenden kollektiven Bewusstsein von Familie, Sippe und Stamm. Ein Ausdruck dieses kollektiven Bewusstseins war deshalb neben der Vorstellung der Solidarität in Fluch und Segen, wie sie in herausragender Weise das Alte Testament bezeugt<sup>2</sup>, die Anonymität. Erst als Einzelne zu sich selbst erwacht waren und sich ihrer Gruppe entgegenstellen konnten, wich die Anonymität nach und nach der Orthonymität und seltener auch der Pseudonymität.

Wenn die Einzelnen zu sich selbst erwacht waren, dürften sie dies als einen göttlich gewirkten Eingriff erlebt haben. In der Antike waren Vorstellungen und Selbstaussagen über einen Empfang von Inspiration und von Offenbarung weit verbreitet<sup>3</sup>. Die

<sup>1</sup> Wenige Themen der Ethik sind seit den griechischen Philosophen so vielfältig bedacht worden wie das Thema Freiheit im Sinne von Willensfreiheit; A. DIHLE, Die Vorstellung vom Willen in der Antike (Göttingen 1985). – P. WUST, Die Dialektik des Geistes = Gesammelte Werke, Bd. 3, 1 (Münster i. W. 1964) 369–402: ‚Der menschliche Wille und seine Freiheit‘; W. WEISCHEDEL, Skeptische Ethik (Frankfurt a. M. 1976) 111–156: ‚Die Problematik der Freiheit‘, nicht beachtet bei G. KEIL, Willensfreiheit<sup>2</sup> (Berlin 2013); U. AN DER HEIDEN / H. SCHNEIDER (Hrsg.), Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antwort der großen Philosophen (Stuttgart 2003).

<sup>2</sup> W. SPEYER, Art. Fluch: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 7 (1969) 1160–1288, bes. 1230 f. 1233.

<sup>3</sup> E. VON LASAULX, Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern (München 1858); O. BEHAGHEL, Bewußtes und Unbewußtes im dichterischen Schaffen, Rektoratsrede Gießen (1906); E.

mit Namen hervortretenden Einzelnen fühlten sich zu persönlichen Entscheidungen und Handlungen ermächtigt und aufgerufen und traten somit durch eine unverwechselbare Eigenständigkeit den Vielen in dieser Epoche weithin noch Namenlosen gegenüber. Diese herausgehobenen Einzelnen waren die sogenannten ‚göttlichen‘ und ‚heiligen‘ Menschen, die zunächst in Personalunion die Aufgaben eines Priesters, eines Königs und Gesetzgebers, eines Dichter-Sänger-Propheten und eines Lehrers, Richters sowie Arztes ausübten<sup>4</sup>. Die charismatischen Gesetzgeber und die Dichter-Sänger-Propheten weisen in ihren Berufungserlebnissen auf diese Dimension zwischen ihrer Seele und dem Göttlichen hin<sup>5</sup>.

Freiheit bedeutet ein seelisches und geistiges Wahrnehmen verschiedener wählbarer Möglichkeiten durch den zu sich selbst erwachten einzelnen Menschen sowie seine Entscheidung für eine dieser Möglichkeiten. Diese können nur auf dem Hintergrund einer verfließenden Zeit wahrgenommen werden. Die verschiedenen Möglichkeiten enthalten deshalb ein zeitliches gedankliches Nacheinander und dieses bildet eine Voraussetzung der menschlichen Freiheit. Spricht man hingegen von der Freiheit Gottes und von seinem Willensentschluss, so zieht man Gott auf die Ebene der Zeit und damit des Menschen herab.

Der Einzelne vermag durch die Wahl einer von verschiedenen Möglichkeiten zunächst über seinen Leib, seinen Geist und seine Seele, also über sein Leben, bis zu einem gewissen Grade und sodann ebenso bis zu einem gewissen Grade auch über seine Umwelt zu bestimmen. Diese seine Freiheit ist nicht absolut, sondern nur relativ. Deshalb darf Freiheit auch nicht als *principium individuationis* angesehen werden, da sie bereits die vorgegebene geprägte Individualität voraussetzt. Insofern kann Freiheit nur ein Mittel der Mitgestaltung des Ich sein, nicht aber die Quelle der individuellen Gestaltung. Der in diesem Zusammenhang oft verwendete Begriff der ‚Autonomie‘, der ‚Selbstgesetzgebung‘, erscheint zumindest missverständlich zu sein, da der Mensch weder als Art- und Gattungswesen noch als Einzelner Herr über die die Wirklichkeit und also auch ihn bestimmenden Bedingungen, Grundgesetze und Grundprinzipien ist; denn er bleibt trotz seiner Freiheit immer von dieser Wirklichkeit, in der er sich als vorgedachtes Wesen vorfindet, abhängig.

FASCHER, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung (Gießen 1927); O. FALTER, Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern (Würzburg 1934); O. KANKELEIT, Das Unbewußte als Keimstätte des Schöpferischen. Selbstzeugnisse von Gelehrten, Dichtern und Künstlern. Mit einem Geleitwort von C. G. JUNG (Basel 1959); W. F. OTTO, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens (Darmstadt 1961); E. BARMAYER, Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie (München 1968) 16-37; B. ALLEMANN (Hrsg.), Ars poetica. Texte von Dichtern des 20. Jahrhunderts zur Poetik <sup>2</sup>(Darmstadt 1971) Reg.: ‚Inspiration‘; M. PUELMA, Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles: Museum Helveticum 46 (1989) 65-100; K. THRAEDE, Art. Inspiration: RAC 18 (1998) 329-365, bes. 332-334; B. KOSITZKE, Art. Inspiration: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 4 (1998) 423-433; W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 3 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213 (Tübingen 2007) 75-88: ‚Die Offenbarungsbüchermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung‘; 89-101: ‚Gottheit und Mensch, die Eltern des Kunstwerkes. Zu einer abendländischen Offenbarungsvorstellung‘

<sup>4</sup> W. SPEYER, Heiligkeit und heiliger Mensch als religionsgeschichtliche Erscheinung: H. WOLF (Hrsg.), „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts = Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 90 (München 2013) 11-27.

<sup>5</sup> O. FALTER, Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern (Würzburg 1934); A. KAMBYLIS, Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius (Heidelberg 1965).

Statt von Freiheit als Autonomie wäre es wohl richtiger, von Freiheit als Autarkie zu sprechen. Dabei ist Autarkie im Sinne der kynischen und stoischen ‚Selbstbeherrschung‘ gegenüber den Affekten des Leibes und der Seele zu verstehen; denn nur durch die Befreiung der den Menschen lenkenden geistigen Seelenteile von den Affekten, die diesen zu dienen haben, kann der Mensch seine wahre Freiheit erlangen<sup>6</sup>. Demnach steht Freiheit stets in einem Verhältnis zu etwas anderem, das ihr entgegensteht oder auf das sie sich bezieht. Sie zeigt sich so als Freiheit von etwas und als Freiheit zu etwas<sup>7</sup>. Als Befreiung steht sie in Relation zu ihrem Gegenteil, dem äußeren und dem inneren Zwang oder der Fremdbestimmung, zu denen nicht zuletzt die eigenen Leidenschaften, griechisch *πάθη*, gehören. Die Freiheit zu etwas besteht in der Ausweitung der Möglichkeiten der Seele und zwar in ihren geistigen und sittlichen Anteilen. Diese können und wollen sich dem Wahren, dem Guten, also dem Sittlichen, dem Schönen, also dem Ästhetischen, und dem Heiligen, also dem Religiösen, und einem entsprechenden Handeln zuwenden<sup>8</sup>. Nur auf diese Weise kann dann auch die der menschlichen Person zukommende Einheit von theoretischer und praktischer Lebensform verwirklicht werden<sup>9</sup>. Der Einzelne erlebt seinen personalen Selbststand am nachdrücklichsten in seiner Fähigkeit zur Freiheit.

Die Freiheit, über den eigenen Leib verfügen zu können, steht im Gegensatz zur Leibeigenschaft, zur Sklaverei. Die Freiheit des menschlichen Geistes äußert sich in ungehinderter Wahlmöglichkeit in Worten, also der Meinungs- und Redefreiheit, und in entsprechenden Handlungen; die Freiheit seiner Seele aber verwirklicht sich in der Unabhängigkeit von seinen Leidenschaften und in seiner Anbindung an das Göttliche. Die Freiheit des Einzelnen hat sich mit der Freiheit in der sittlichen Ordnung seiner Familie, seiner Sippe, seines Stammes und seines Volkes bis hin zur gesamten Menschheit auseinanderzusetzen.

Die sittlich-religiöse begründete Freiheit des Einzelnen und seiner Gemeinschaft steht in Spannung zu jenen Mächten, die als dämonisch-göttliche Schicksalsmächte den Menschen begrenzen. Die Griechen sprachen in diesem Zusammenhang von der *Μοίρα* oder *Εἰμαρμένη*, die Römer vom *Fatum*. Dabei haben vor allem die Stoiker die *Εἰμαρμένη* als Kette oder Folge von Ursachen verstanden, lat. *series*, *ordo*, *continuuatio* oder auch *nexus causarum*<sup>10</sup>. Der Mensch und die Menschheit stehen aber trotz ihrer Freiheit zugleich auch unter dem Gesetz von Ursache und Wirkung, wie es sich beispielsweise in der Vererbung ausdrückt.

Die Schicksalsmacht kann aber auch ihrerseits in einem Gegensatzpaar erscheinen: Dann bilden die Gesetzmäßigkeit, griechisch *Νόμος*, und der Zwang / die Notwendigkeit, *Ἀνάγκη*, die sich vor allem im Ursache-Wirkung-Zusammenhang zeigt, und der Zufall, *Τύχη*, einen Gegensatz<sup>11</sup>. So stehen die Mächte des Daimon, *Δαίμων*, und der Notwendigkeit, *Ἀνάγκη*, welche die Freiheit einschränken, dem Möglichen und dem Zu-

<sup>6</sup> Plato, Phaedrus 246 a-b.

<sup>7</sup> PH. SCHEIBELREITER, Art. Nomos A. Griechisch/Römisch: RAC 25 (2013) 978-1006.

<sup>8</sup> Vgl. Plato; dazu H. GAUSS, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, Bd. 1, 1 (Bern 1952) 173-184, bes. 174; Bd. 3, 2 (Bern 1961) 231. 234 f.

<sup>9</sup> J.-C. FREDOUILLE, Art. Lebensform: RAC 22 (2008) 993-1025.

<sup>10</sup> H. O. SCHRÖDER, Art. Fatum (Heimarmene): RAC 7 (1969) 524-636, bes. 526. 540.

<sup>11</sup> SCHRÖDER a. O. 528 f.; I. KAJANTO, Art. Fortuna: RAC 8 (1972) 182-197. – W. JUST / S. BEREZKI, Quanten- und andere Sprünge: W. SONNTAGBAUER / J. KLOPF (Hrsg.), Welt, Seele, Gottheit. Festschrift W. Speyer = Grazer Beiträge, Suppl.-Bd. 16 (Salzburg, Horn 2013) 75-93.

fälligen, Τύχη, gegenüber, der die Freiheit zugeordnet werden kann. In diesem Gegensatz spricht sich zugleich der Gegensatz von Rationalem und Irrationalem aus<sup>12</sup>.

Die von Griechen und Römern angenommene Schicksalsmacht, Μοίρα / Εἰμαρμένη / *Fatum*, ist zunächst eine unpersönliche Macht, die Welt und Mensch bestimmt<sup>13</sup>. Dabei war die Vorstellung des Schicksals eng mit dem antiken Glauben an den Einfluss der als göttlich angesehenen Sterne auf das Leben der Menschen verbunden<sup>14</sup>. Die zunächst unpersönliche Schicksalsmacht konnte aber mit der henotheistischen Kosmos-Gottheit verschmelzen und als die göttliche Vorsehung, als Πρόνοια θεῶν / *Providentia divina*, erscheinen, die als Letztursache alles im Universum bestimmt. Als solche wirkte sie zielgerichtet und konnte als hypostasierte göttliche Prädestination erlebt und vorgestellt werden<sup>15</sup>. Logisch betrachtet entsteht dann ein noch schärferer Widerspruch zwischen dem vom Göttlichen gewirkten Schicksal des einzelnen Menschen und seiner Freiheit. Wie man meinte, kann die göttliche Vorsehung die Freiheit des Menschen nicht nur einschränken, sondern geradezu aufheben. Augustinus hat dies in seinen Schriften gegen Pelagius ausgeführt<sup>16</sup>.

Der Gegensatz und das Zusammenwirken von dämonisch/göttlicher oder kosmischer Fremdbestimmung und von menschlicher Selbstbestimmung, von apersonaler oder personaler Schicksalsmacht und menschlicher Freiheit, sind mit den Mitteln des logischen Denkens nicht aufzulösen. Hier treffen wir auf das die raum-zeitliche Wirklichkeit überhaupt beherrschende Gesetz, das in der Ambivalenz der Gegensätze im Sinne des chinesischen Yin und Yang besteht<sup>17</sup>. Freiheit kann es deshalb nur dort geben, wo auch Unfreiheit herrscht, diese verstanden als die genannten übermenschlichen Mächte mit ihrer Gesetzlichkeit.

Die menschliche Freiheit ist wahrscheinlich erst von ihrem Gegenteil her erfasst worden, da Freiheit erst in der Auseinandersetzung mit ihrem Gegenteil, der Unfreiheit oder dem Zwang, bewusst werden kann und im geschichtlichen Zeitalter auch erst all-

<sup>12</sup> R. MORTLEY, Art. Gnosis I (Erkenntnislehre): RAC 11 (1981) 446-537, bes. 447-454, wo aber die Abfolge von rationaler und irrationaler Erkenntnis unter geschichtlichem Blickpunkt umzukehren ist, da bewusstseinsgeschichtlich die irrationale Erkenntnis der rationalen vorausgegangen ist, so wie das Unbewusste die Bedingung für das Bewusste ist; vgl. Ovidius, metamorphoses 15, 62-64: *isque [sc. Pythagoras], licet caeli regione remotos, / mente deos adiit et quae natura negabat / visibus humanis, oculis ea pectoris hausit*; G. WUNDERLE, Über das Irrationale im religiösen Erleben (Paderborn 1930). – Vergleichbar ist der Unterschied und der Gegensatz von Wissenschaft und Weisheit; E. J. BAUER, Von der Wissenschaft zur Weisheit (Innsbruck 1992).

<sup>13</sup> SCHRÖDER a. O. (s. o. Anm. 10) 531-542: ‚Heimarmene-Lehre‘.

<sup>14</sup> Ebd. 543-546: ‚Astrologische Fatalisten‘.

<sup>15</sup> Mindestens seit Herodot, historiae 3, 108; vgl. Xenophon, memorabilia 1, 4, 6; A. ST. PEASE zu Cicero, de natura deorum 1, 18: *Stoicorum Pronoem, quam Latine licet Providentiam dicere* (Cambridge, Mass. 1955, Ndr. Darmstadt 1968).

<sup>16</sup> G. KRAUS, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Lichte gegenwärtiger Theologie = Ökumenische Forschungen 2, 6 (Freiburg i. Br. 1977).

<sup>17</sup> H. BAUMANN, Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos (Berlin 1955, Ndr. ebd. 1980) Reg.: ‚Yin – Yang‘; M. ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, Bd.2 Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, deutsche Ausgabe (Freiburg i. Br. 1979) Reg.: ‚Yang – Yin Symbolismus‘; M. GRANET, La pensée chinoise (Paris 1934 u. ö.), deutsche Übersetzung = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 519 (Frankfurt, M. 1985) 86.109; E. KIM, Licht und Schatten als Zwiespalt oder Harmonie? Nietzsches Auffassung von Dionysos und Apollo im Vergleich mit dem fernöstlichen Yin-Yang-Verständnis: Sein – Erkennen – Handeln. Festschrift H. Beck = Schriften zur Triadik und Ontodynamik 7 (Frankfurt 1994) 99-108; T. GRIMM, Art. Yin – Yang: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12 (2004) 1111 (seit dem 4. Jh. v. Chr. bekannt). – S. EITREM, Ambivalenza: La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici 5 (1950) 185-191.

mählich bedacht worden ist. Der Weg der Bewusstwerdung ist grundsätzlich von außen nach innen erfolgt, also in unserem Fall von der äußeren, der leiblichen Unfreiheit zur inneren, der selbst verschuldeten oder verhängten seelischen und geistigen Unfreiheit.

Die Menschen unterliegen wie alle Erscheinungen der raum-zeitlichen Wirklichkeit einer Gesetzmäßigkeit, die für deren Gestalt und Zusammenhang verantwortlich ist. Andererseits unterliegen die Menschen einer Gesetzmäßigkeit, die von ihnen selbst ausgeht und den Bestand des leiblichen und geistigen Zusammenlebens von Familie, Sippe, Stamm und Volk erst ermöglicht. Bereits die homerischen Epen und der homerische Apollonhymnus zeigen die schöpferisch tätigen Menschen bei den Griechen als Reisende. Diese Tendenz wirkte weiter und führte zur Beobachtung der verschiedenen Sitten, Gebräuche und Gesetze fremder Völker. Reste dieser von den reisenden Gelehrten gesammelten *nomima barbarica* sind noch vorhanden<sup>18</sup>.

Die Menschen der antiken Mittelmeerkulturen haben zunächst die das menschliche Leben bestimmenden und gestaltenden Gesetze nicht als Ergebnis der eigenen Subjektivität erlebt, sondern als das Ergebnis der objektiv vorgegebenen Mächte des Kosmos, also der Götter. Deshalb konnten sie die Gesetze auch als göttliche Offenbarungen erleben und auf eine Gottheit zurückführen. Als Empfänger einer derartigen Offenbarung begegnen in der frühgeschichtlichen Überlieferung an erster Stelle die von der Gottheit erwählten Gesetzgeber, sodann die Dichter-Sänger-Propheten<sup>19</sup>. Diese als geoffenbart erlebten Gesetze bestimmten das Zusammenleben der Menschen im Frieden und im Krieg. Darauf weist auch das sakrale und das profane Strafrecht der alten Kulturen hin. Dabei konnte es zu einer Spannung zwischen den Ansprüchen der jeweiligen Gemeinschaft und der sie führenden und auf sie einwirkenden Einzelnen im Hinblick auf die sie bestimmenden Gesetze kommen.

Beim einzelnen Menschen sind die Ansprüche seiner leiblichen, seelischen und geistigen Kräfte bei der Verwirklichung seiner Freiheit zu beachten. Auch hier liegen Gesetzmäßigkeiten vor. Die Frage nach der menschlichen Freiheit betrifft demnach den Menschen in seinem individuellen Sein, sodann den Einzelnen in seinem Verbundensein mit seiner Gemeinschaft, seinen Verwandten in Familie und Sippe, in seinem Stamm und Volk, aber auch in seiner Umwelt, nicht zuletzt im Blick auf die Haustiere und auf die Tiere überhaupt. Bei diesen Fragen zielt die erste Blickrichtung auf die Willensfreiheit des je Einzelnen, die zweite auf die soziale, die rechtliche und die politische Freiheit und Unfreiheit.

Die Freiheit gleicht dem Leben, zu dem sie gehört und mit dem sie eng verbunden ist. Wie das Leben Aktivität, *ἐνέργεια*, Bewegung, Entfaltung und ein Prozess ist, so gilt

<sup>18</sup> Hellanikos, *Barbarica nomima*: FGrHist 4 F 72 f.; Aristoteles, *nomima*: frg. 604-611 (367-386 ROSE); Silius Italicus, *Punica* 13, 466-487; Kaiser Julian bei Cyrillus, *contra Iulianum* 4 (PG 76, 712, C/D); W. KROLL, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur* (Stuttgart 1924, Ndr. Darmstadt 1964) 321; W. SPEYER, *Art. Barbar*: RAC Suppl. Bd. 1 (2001) 811-895, bes. 821. 823. Auch der Kirchenvater Hieronymus kannte derartige Schriften und benutzte sie: *adversus Iovinianum* 2, 7 (PL 23, 307-310); vgl. Georgius Monachus, *chronocon*: 1, 38 DE BOOR.

<sup>19</sup> M. MÜHL, *Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung* = *Klio*, Beiheft 29 (Leipzig 1933, Ndr. Aalen 1963) 85-95 (zur Göttlichkeit des Gesetzgebers und seines Werkes); W. SPEYER, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Bd. 1 = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 50 (Tübingen 1989), Reg.: ‚Gesetzgeber‘; DERS., *Religionsgeschichtliche Studien* = *Collectanea* 15 (Hildesheim 1995) 75-95, bes. 79-83; K.-J. HÖLKESKAMP, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* = *Historia*, Einzelschriften 131 (Stuttgart 1999); SCHEIBELREITER a. O. (s. o. Anm. 7) 989-992: ‚Archaische Nomotheten‘.

dies auch für das freiheitliche Entscheiden und Handeln, die stets in einem übergreifenden Zusammenhang stehen. Entscheiden und Handeln sind zielgerichtet und können sich wie das Leben nur in der Zeit verwirklichen<sup>20</sup>. Aus einer einzelnen Entscheidung und einer einzelnen Handlung kann durch Wiederholung allmählich ein Habitus entstehen, der sich dann als Tugend oder als Laster ausweist. Die Freiheit ist dann in dem jeweilig entstandenen sittlichen oder unsittlichen Habitus im Hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘.

Um auf die Frage des Einflusses einer Determination auf die freiheitlichen Entscheidungen und Handlungen zurückzukommen, so erfolgt diese Determination in bestimmten Grenzen aus der mit Zeugung und Empfängnis gegebenen Prägung des Einzelnen, also auch aus dem Charakter, zu dem die vererbten Anlagen wesentlich gehören. Zu dieser genetischen Prägung kommt als weitere die Prägung durch die Umwelt. Diese beginnt mit dem geographischen Ort der Geburt und dem geschichtlichen, also zeitlichen Rahmen der Kultur, in der er lebt. Die von der Kultur ausgehenden Determinanten sind in ihrer Grundlage gleichfalls von der Natur geprägt. So bildet die Hauptdeterminante der Natur, nämlich, dass alles mit Leben Begabte im Leben verbleiben möchte, die Voraussetzung und Bedingung aller Entscheidungen und Handlungen; denn diese sind nur aufgrund dieser Voraussetzung möglich – sogar bis hin zum wählbaren Nein zum Leben in der freiwillig vollzogenen Selbsttötung.

## 2. *Systematische und geschichtliche Betrachtung*

Der Begriff ‚Freiheit‘ und sein Inhalt führen ins Zentrum von Mensch, Welt und Gott. Wenn wir unter Freiheit ‚Freiheit zu etwas‘ und ‚Freiheit von etwas‘ verstehen, so ist das zwar richtig, aber der Begriffsinhalt bleibt dabei noch im Dunkeln. Dieser Begriffsinhalt ist nur auf dem Hintergrund der menschlichen Personalität und deren Vorstufen im Reich der Wirklichkeit außerhalb des Menschen zu erfassen. Über die Freiheit des Menschen kann nur entsprechend geurteilt werden, wenn wir den Menschen in das Ganze dieser raum-zeitlichen Wirklichkeit einordnen. Insofern führt die Frage nach der Freiheit des Menschen in das Zentrum der Anthropologie.

Methodisch können wir uns der Frage nach der Freiheit systematisch und geschichtlich nähern. Dabei wird sich die Verflochtenheit beider Fragestellungen ergeben.

Fragen wir systematisch, so steht hier die Freiheit als Prinzip nicht nur des menschlichen Handelns, sondern auch als das lebendig wirkende Prinzip im raum-zeitlichen Universum im Mittelpunkt der Betrachtung. Freiheit ist nämlich mit den Begriffen ‚Möglichkeit‘ (Potenz), ‚Unbegrenzt‘, ‚Spiel‘ und ‚Zufall‘ eng verbunden, Vorstellungen, welche die Grundgegebenheit des Universums betreffen. Wie Offenheit die genannten Begriffe auszeichnet, so gehört Offenheit auch zur Freiheit. Den Gegensatz zu dieser Offenheit bildet der Akt der Entscheidung im Sinne von ‚der Würfel ist gefallen‘, *alea iacta est*. In der Entscheidung und in der aus ihr folgenden Tat kommt eine Begrenzung zustande, ähnlich wie durch Gesetz, Notwendigkeit und Zwang.

Betrachten wir die Unfreiheit, so zeigt sich diese im Innern des Menschen, und zwar, wenn er von seinen Leidenschaften, die seine Vernunft verdunkeln, abhängig wird, obwohl ihn die an seine Personalität gebundene Stimme des Gewissens warnt. Ein ver-

<sup>20</sup> W. THEILER, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles <sup>2</sup>(Berlin 1965); R. SPAEMANN / R. LÖW, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens <sup>3</sup>(München, Zürich 1991); M. LEUNISSEN, Art. Teleologie: CH. RAPP / K. CORCILIOUS (Hrsg.), Aristoteles Handbuch. Leben. Werk. Wirkung (Stuttgart 2011) 348-354.

tiefes Nachdenken über die menschliche Freiheit führt über die menschliche Personalität zur Vorstellung der Seele<sup>21</sup>. Über diese hier angedeuteten Dimensionen hat in der Antike wohl Platon die wesentlichsten Aussagen vorgetragen. Er traf auf die logisch nicht aufhebbare Gegensätzlichkeit, die zwischen menschlicher Freiheit und andererseits Zwang, Bestimmung, Kausalität oder göttlichem Vorhersehen besteht. Tatsächlich ist der empfindende, denkende und wollende Mensch wie die raum-zeitliche Wirklichkeit und ihre Gestalten aus Notwendigkeit und Freiheit entsprechend zu seiner Irrationalität und Rationalität zusammengesetzt. Will man nur einen dieser beiden Pole als welt- und menschenbestimmend gelten lassen, so irrt man. Kausalität und Akausalität oder Freiheit gehören und wirken zusammen, ohne dass wir ihr Zusammenspiel im Menschen als einem Vorgeplanten und Vorgeplanten, aber auch frei Entscheidenden durchschauen könnten; denn zum einen erscheint der Mensch in seiner Willens- und Entscheidungsfreiheit gleichsam als eine Ursache seiner selbst, *causa sui*, und zum anderen erscheint er als vorgedacht, bedingt und begrenzt<sup>22</sup>. Obwohl er durch genetische, geographische und geschichtlich-kulturelle Bedingungen bestimmt ist, vermag er trotzdem zu wählen und sich immer wieder erneut zu entscheiden, und dies nicht zuletzt aufgrund seiner Einsicht und seiner Unterscheidung von Wahr und Falsch, also von Irrtum und Lüge, und von Gut und Böse, Tugend und Laster. Die Freiheit erweist sich in der jeweiligen Entscheidung als eng mit Spontaneität und Kreativität des empfindenden und erkennenden Menschen verbunden. Sein Empfinden ist an das Erkennen, sein Denken an das Empfinden gebunden; beide gründen in der Einheit seiner Personalität. Nach antikem Verständnis sind Spontaneität und Kreativität Ausdruck des *deus internus*, anders ausgedrückt der Seele und ihrer Anbindung an das Göttliche<sup>23</sup>. Freiheit scheint ebenso wie Spontaneität und Kreativität ein Urphänomen dieses Seele-, Person- und Geist-Seins und als solches Ausdruck des Göttlichen im Menschen zu sein.

Der Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit dürfte aber nicht nur konstitutiv zum Menschen gehören, sondern vor dem Menschen zu der raum-zeitlichen Wirklichkeit und den diese bestimmenden und sie bildenden Gegensätzen. Bereits antike Denker haben als bestimmend für den Erscheinungskosmos die Kausalität und neben ihr das ‚Spiel der Natur‘ angenommen<sup>24</sup>. Epikur rechnete trotz seiner Lehre von den determinierten Atomen mit dem Abweichen einzelner Atome aus ihrer gesetzmäßigen Reihe, genannt

<sup>21</sup> F. KRUEGER, Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit (Berlin 1953) 33-124; ‚Über psychische Ganzheit‘; F. SEIFERT, Seele und Bewusstsein. Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität (München, Basel 1962) 11-66 zu Antike und Christentum; 66-113 zu Mittelalter und Neuzeit; G. JÜTTEMANN / M. SONNTAG / CH. WULF (Hrsg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland (Weinheim 1991); TH. A. SZLEZÁK, Der Begriff ‚Seele‘ als Mitte der Philosophie Platons: K. CRONE u. a. (Hrsg.), Über die Seele (Berlin 2010) 13-34.

<sup>22</sup> Dem *cogito ergo sum* René Descartes‘ stellt Franz von Baader mit Recht das *cogitor ergo sum* entgegen; S. PEETZ, Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx (Freiburg i. Br., München 1989) 141-143; W. LAMBERT, Franz von Baader (1765-1841): E. CORETH / W. M. NEIDL / G. PFLIGERSDORFFER (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1 (Graz 1987) 150-173, bes. 157 f. – B. KILGA, Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 4 (2004) 111-118; DERS., Autonomie und Glaube. Betrachtungen zum Wandel des Bewusstseins = Im Kontext. Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur 29 (Anif/Salzburg 2008).

<sup>23</sup> J. HAUSLEITER, Art. Deus internus: RAC 3 (1957) 749-842.

<sup>24</sup> Heraklit: Die Fragmente der Vorsokratiker 22 B 52 DIELS/KRANZ; vgl. Clemens Alexandrinus, *paedagogus* 1, 22, 1; K. DEICHGRÄBER, *Ausgewählte Kleine Schriften* (Hildesheim 1984) 265-284; ‚Natura varie ludens‘; 285-287: Nachtrag; H. J. METTE, *Kleine Schriften = Beiträge zur Klassischen Philologie* 184 (Frankfurt a. M. 1988) 307-313; ‚Der spielende Gott‘. – Zur Literatur R. MUTH, *Poeta ludens*: DERS. (Hrsg.), *Serta philologica Aenipontana 2 = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 17 (Innsbruck 1972) 65-82, bes. 66 f. Anm. 4.

παρέγκλις, clinamen<sup>25</sup>. Lässt man derartige antiken Überlegungen gelten, so ist die menschliche Freiheit ein Analogon zum ‚Spiel der Natur‘, also zu einer Art Freiheit in den Äußerungen des Universums.

Der Mensch, obwohl Teil des Universums, steht diesem zugleich auch gegenüber, aber in gebrochener und nicht in absoluter Weise. Der nicht absolute, sondern nur bedingte Selbststand des empfindenden, erkennenden, entscheidenden und handelnden Menschen weist darauf hin, dass er selbst und das Universum für sein logisches Denken geheimnisvolle Größen sind und notwendig bleiben werden. Der Grund hierfür ist eben das Eingebunden-Sein des Menschen in die Welt und damit seine Bedingtheit und seine fehlende absolute Autonomie. Letztere könnte ihm nur zukommen, wenn er gänzlich Geschöpf seiner selbst wäre.

Im Universum sind unter anderem folgende innerlich miteinander verwandte Gegensätze wirksam: der Gegensatz von Unbegrenztem und Begrenztem, von Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit (Akt) und von Freiheit und Notwendigkeit<sup>26</sup>. Freiheit gehört zu den Kategorien des ‚Unbegrenzten‘ und der ‚Möglichkeit‘. Wie die Möglichkeit in sich Offenheit und Unbegrenztheit enthält, so auch die Freiheit. Wie Möglichkeit darauf angelegt ist, sich zu realisieren und dadurch aufhört, Möglichkeit zu sein, so hört die Freiheit, die sich in Entscheidung begrenzt und in Handlung realisiert hat, auf, Freiheit zu sein. Dies ist zugleich der Weg von der Potenz zum Akt. Andererseits enthält jede vom Menschen realisierte Möglichkeit und jede vorgenommene Begrenzung wieder die Möglichkeit in sich zu einer neuen Realisierung und Begrenzung. Damit zeigt sich die grundsätzliche Offenheit des Menschen und der Wirklichkeit, also deren Unbegrenztheit. Was im menschlichen Akt der Freiheit bewusst geschieht, vollzieht sich entsprechend unbewusst im Kosmos oder Universum. Das menschliche Denken kann aber das Gegen-, das Mit- und das Ineinander von Gesetzlichkeit / Kausalität und Spiel / Freiheit ebenso wenig im Universum wie beim Menschen durchschauen. Hier wird die Grenze, besser die Schranke der menschlichen Vernunft sichtbar. Logisch liegt in diesem Gegen-, Mit- und Ineinander der Gegensätze die Denkstruktur des Paradoxon vor<sup>27</sup>. Die chinesische Lehre von der Einheit der Gegensätze im übergreifenden, allumfassenden Tao versucht dieses Paradoxon von Gegen-, Mit- und Ineinander wie bei den die Wirklichkeit bestimmenden Gegensatzpaaren überhaupt einsichtig zu machen. Das chinesische metaphysische Zeichen von Yin und Yang verbildlicht das Gegen-, Mit- und Ineinander der Gegensatzpole: Jeweils hat der eine Gegensatzpol am anderen Gegensatzpol einen gewissen Anteil<sup>28</sup>. So stehen sich Identität und Differenz, Ruhe und Bewegung, Mythisches und Geschichtliches nicht nur gegenüber, sondern sind ähnlich wie Notwendigkeit und Freiheit miteinander verschränkt. Diese „gegenstrebige Vereinigung“, von der Heraklit aus Ephesos (um 520 – 460 v. Chr.) spricht, wobei er wohl auch an die ‚Heilige

<sup>25</sup> Lucretius, de rerum natura 2, 251-293; M. ERLER, Epikur: H. FLASHAR (Hrsg.), Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie (Basel 1994) 29-202, bes. 160 f.: ‚Freier Wille und atomistische Ethik‘; M. HOSSENFELDER, Freiheit als Atomabweichung: U. AN DER HEIDEN / H. SCHNEIDER (Hrsg.), Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen (Stuttgart 2007) 49-59. – DIHLE a. O. (s. o. Anm. 1).

<sup>26</sup> W. BEIERWALTES, Art. Gegensatz: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974) 105-117.

<sup>27</sup> P. PROBST / H. SCHRÖER / F. v. KUTSCHERA, Art. Paradox: Historisches Wörterbuch der Philosophie 7 (1989) 81-97; M. NEUMEYER, Art. Paradoxe, das: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 6 (2003) 516-524.

<sup>28</sup> S. o. Anm. 17.

Hochzeit‘ denkt, ermöglicht den rhythmisch geprägten Lebensvollzug<sup>29</sup>. So kann Harmonie oder gerechter Ausgleich nur auf diesem Hintergrund einer „gegenstrebigten Vereinigung“ entstehen, wobei die genannten Gegensätze sich zugleich komplementär verhalten.

Der einzelne Mensch kann in seinem Leben immer wieder dieses sich stets neu einstellende Phänomen seiner Freiheit und ihrer jeweiligen Realisierung, also von Potenz und Akt, erfahren. Dabei sind sein Fühlen, Denken und Wollen in seinem Lebensvollzug, also in der jeweils vorgenommenen Realisierung, nicht zu trennen. Eine hier vorgenommene wissenschaftliche Analyse bleibt hinter diesem ganzheitlichen personalen Lebensvollzug immer zurück. Wo aber wäre das Leben als bewusster Vollzug deutlicher als im Akt der freien Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten? Und doch müssen wir bei der Annahme der freien Entscheidung zugleich auch wieder einschränken: In jedem freien Akt sind auf eine nicht verrechenbare Weise Anteile der Notwendigkeit mit enthalten; denn wie wir uns entscheiden, hängt auch von unserem Charakter, von unserer individuell-personalen Prägung, ab, also von einer vorgegebenen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, die in jedem Menschen wirkt. Der Ausspruch Heraklits: „Seine Eigenart, χαρακτήρ, ist des Menschen Daimon“, das heißt sein Schicksal, trifft genau diesen Sachverhalt<sup>30</sup>. So wirken einerseits die Freiheit des Menschen und die Freiheit in der Welt und andererseits die Notwendigkeit, Ἀνάγκη, aufeinander und miteinander<sup>31</sup>.

Zur Notwendigkeit gehört das Gesetz, vor allem das Gesetz des gerechten Ausgleiches, das in der Schöpfung / Natur überall zu finden ist. Deshalb konnte der Chorlyriker Pindar (522 oder 518 – 446 v. Chr.) vom „Gesetz als dem König“ sprechen<sup>32</sup>. Bevor der Mensch in die Welt eintrat, bestimmten Gesetze das Gefüge der Welt, den Kosmos, also die ‚schöne Ordnung‘ gemäß der griechischen antiken Deutung<sup>33</sup>. Freiheit einerseits und Gesetz aufgrund von Gerechtigkeit, Macht und Herrschaft andererseits bedingen einander, sei es, dass an die Herrschaft der Weltgesetze zu denken ist, wie des Gesetzes des gerechten Ausgleiches, des Gesetzes der Gravitation, des Gesetzes der Planeten und der Fixsterne, sei es, dass wir an die als inspiriert geltenden sittlichen und rechtlichen Gesetze denken, die Familie, Stamm und Volk bestimmen. Insofern wiederholt sich im Leben des Menschen und in seiner Kultur diese den Kosmos bedingende Gesetzmäßigkeit. Die menschliche Freiheit setzt sich ständig mit diesen Gesetzen und der mit ihnen verbundenen Macht und Herrschaft auseinander. Deshalb besteht für den Menschen eine Relation, eine Wechselseitigkeit, zwischen den Gesetzen, die den Kosmos und ihn selbst bestimmen, und seiner Freiheit.

Betrachten wir das Prinzip des Lebens, so scheint dieses Notwendigkeit und Freiheit in sich zu enthalten. Der Begriff ‚Leben‘ dürfte auf die Erscheinungen und Kräfte

<sup>29</sup> Heraklit: Die Fragmente der Vorsokratiker 22 B 51 (DIELS / KRANZ): „Sie verstehen nicht, wie es auseinandergetragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebigte Vereinigung wie die des Bogens und der Leier“.

<sup>30</sup> Heraklit: Die Fragmente der Vorsokratiker 22 B 119 (DIELS / KRANZ).

<sup>31</sup> H. SCHRECKENBERG, ANANKE. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs = Zetemata 36 (München 1964); E. SIMON, Art. Ananke: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae 1, 1 (1987) 757 f. – Plutarch. placita philosophorum 1, 35-39, 884 E – 885 D bietet Zitate älterer Philosophen zu Ananke, Heimarmene und Tyche.

<sup>32</sup> Pindar, frg. 169 a, 1-5 MAEHLER; M. GIGANTE, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (Neapel 1956, Ndr. ebd. 1993) 72-102.

<sup>33</sup> D. WYRWA, Art. Kosmos: RAC 21 (2006) 614-761.

der raum-zeitlichen Welt besser zutreffen als der statisch wirkende griechische Begriff des ‚Seins‘, τὸ εἶναι. Freiheit, die sich nicht nur in den Erscheinungen dieser Welt bis zu einem gewissen Grade zeigt, sondern auch in der Evolution und Geschichte, bestimmt wie Gesetzmäßigkeit, Begrenztsein und Gebundensein das uns zugängliche Universum in seinem Zentrum.

Was in diesem Gegen-, Mit- und Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit, Freiheit und Schicksal gemeint ist, sagen deutlich jene Verse J. W. Goethes, mit denen er seine ‚Metamorphose der Tiere‘ beschließt:

Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür  
Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung,  
Vorzug und Mangel erfreue dich hoch: die heilige Muse  
Bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.  
Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,  
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler, der Herrscher,  
Der verdient, es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.  
Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlst dich fähig,  
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,  
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke  
Rückwärts, prüfe, vergleiche, und nimm vom Munde der Muse,  
Daß du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewißheit<sup>34</sup>.

Systematisch betrachtet, erscheint die menschliche Freiheit in der Selbstreflexion begründet zu sein. Die Selbstreflexion bezieht sich nicht nur auf das eigene Denken, sondern ebenso auf das eigene Empfinden und das eigene Handeln. Die Selbstreflexion verweist ferner auf den Gegensatz von Identität und Differenz, von Kind und Mutter, von Ich und Du, von Ich und Welt und damit auf Einheit und Unterscheidung. Das Unterscheiden als prinzipieller Erkenntnisakt enthält Zweiheit und die aus ihr hervorgehende Vielheit, die aber in verschiedenen Graden der Ähnlichkeit miteinander verwandt ist<sup>35</sup>. Für den Menschen ist die Kategorie der ‚Zwei‘ und damit des Gegensatzes von grundsätzlicher Bedeutung. Diese Zweiheit gilt für die Unterscheidung einer raum-zeitlichen körperlichen und einer seelisch-geistigen Welt.

In dem Gegensatzpaar ‚Möglichkeit und Wirklichkeit‘ gründet die Vorstellung der Freiheit; denn nur aufgrund dieses Gegensatzes kann der von Möglichkeit und Wirklichkeit geprägte fühlende und erkennende Mensch zum Wollenden, Wählenden und Handelnden werden. Die vom Menschen aktuierte Freiheit setzt die Offenheit der Wirklichkeit voraus. Der Mensch und seine Umwelt sind eben nur bis zu einem gewissen Grade ‚wirklich‘ und bis zu einem gewissen Grade noch ‚unwirklich‘. In der jeweiligen Wirklichkeit steckt Möglichkeit und Möglichkeit trachtet immer erneut danach, Wirklichkeit zu werden. Beide sind, obwohl Gegensätze, miteinander verschränkt. In dem gleichsam rhythmischen Hin- und Herpendeln von Möglichkeit zu Wirklichkeit und von Wirklichkeit zu Möglichkeit fassen wir ein wesentliches Merkmal des Lebens und seines Vollzuges. Nur, wo diese beiden Kategorien vorhanden sind, kann menschliche Freiheit entstehen und wirksam werden; sie sind gleichsam der metaphysische Hintergrund der Freiheit.

<sup>34</sup> J. W. Goethe, *Metamorphose der Tiere* V. 50-61.

<sup>35</sup> Johannes Stobaeus, *ecl.* 1, cap. 22 (I, 195-200 WACHSMUTH); W. BEIERWALTES, *Art. Hen (ἔν)*: RAC 14 (1988) 445-472. – W. THEILER, *Untersuchungen zur antiken Literatur* (Berlin 1970) 460-483: ‚Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin‘.

Da der Mensch neben seiner Vernunft im Vermögen des Willens die Kraft besitzt, Ursache sein zu können, vermag er diese Kraft aufgrund seiner Erkenntnis einzusetzen und mit Hilfe der Erkenntnis zu Entscheidungen zu gelangen. Allerdings ist dies nur auf einer bestimmten Stufe des Bewusstseins möglich, die für das geschichtliche Zeitalter charakteristisch ist. In der vorgeschichtlichen mythischen Epoche war das Erfahren der kosmischen Gesetze und damit jener festen kosmischen Ordnung, welche die sich langsam bildende und aufbauende Ordnung des Menschen umgriff und einschloss, weit stärker. Eine differenziertere Bewusstwerdung und die mit ihr verbundene Reflexion auf das eigene Empfinden, Denken und Handeln sind unter anderem an die Entdeckung der Begriffe der Willensfreiheit und des Gewissens gebunden. Wie wären denn anders die Griechen und ihre Kultur so tief bestimmenden Imperative zu verstehen: „Erkenne dich selbst!“<sup>36</sup> oder „Werde, der du bist!“? Dieses Wort Pindars erfährt durch J. W. Goethes Deutung des Menschen als „geprägter Form, die lebend sich entwickelt“ eine weitere Vertiefung<sup>37</sup>. „Sich lebend zu entwickeln“ bedeutet etwas Objektives und zugleich etwas Subjektives: Zum einen wird der Mensch von den Mächten oder der Macht geführt, die ihn überhaupt ermöglicht hat, zum andern ist er selbst Subjekt, das sich führt. In dieser Führung seiner selbst verwirklicht sich seine Freiheit. Hierin zeigt sich wiederum das Menschliche gegenüber dem Tierischen; denn das Tier muss so sein, wie es ist.

Die gewisse Unabhängigkeit des Menschen, die sich in seinem relativen Selbststand und seinem Gegenüber-Stehen zu der Natur und zu den Mitmenschen ausdrückt, also im Selbstbewusstsein als einer in sich stehenden Größe gegenüber der von Gesetz, νόμος, und Zufall, τύχη, bestimmten Natur, schafft die Bedingung und die Möglichkeit, sich so oder anders zu sich selbst, zum Mitmenschen, zu den Wesen unterhalb seiner selbst und zu den kosmischen und den dämonisch-göttlichen Mächten oder der kosmischen und der dämonisch-göttlichen Macht zu verhalten. Der Mensch ist das Wesen, das ein Ja oder ein Nein gegenüber den verschiedenen Ansprüchen dieser genannten Kräfte und Mächte zu sprechen vermag. Er weiß sich zu entscheiden, er soll sich entscheiden, worauf der ihn bestimmende sittliche Imperativ hinweist, und er kann sich für das Wollen oder Nicht-Wollen entscheiden, und dies jeweils auf dem Hintergrund dieser Einsicht. Diese Einsicht wird von dem Zusammenwirken seines Empfindens, Denkens und Wollens bestimmt. Jede Einsicht, die sich rational ausspricht, ist trotzdem nicht nur das Ergebnis ausschließlicher Rationalität, sondern wurzelt zugleich auch im Fühlen, zu dem das sittliche Empfinden, das Gewissen, gehört, und im bejahenden oder verneinenden Willen. Dass es bei den Ergebnissen der Wahl und der Entscheidungen Beeinträchtigungen infolge der Triebe und Begierden oder falscher Rücksichtnahmen geben kann, spricht nicht gegen die Wahlfreiheit, sondern bildet ein trübendes Medium für sie. Gehen wir wieder von der grundsätzlich gegebenen Gegensatzstruktur der Wirklichkeit aus, so sind die Gegenpole von Freiheit und Unfreiheit, von Selbstbestimmung und von Fremdbestimmung im realen Fall der Entscheidung nicht nur voneinander abstoßend wirksam, sondern wirken aufeinander.

<sup>36</sup> Inschrift am Apollontempel von Delphi; Pindar, Pythien 2,72; P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, vol. 1/2 (Paris 1974/1975); H. TRÄNKLE, *Γνῶθι σεαυτόν*. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumforschung* N. F. 11 (1985) 19-31.

<sup>37</sup> Pindar, Pythien 1, 61; D. NESTLE, Art. Freiheit: *RAC* 8 (1972) 269-306, bes. 270-280. - J. W. Goethe, *Urworte*. Orphisch. ΔΑΙΜΩΝ, Dämon V. 8.

Der neuplatonische lateinische Schriftsteller Macrobius vom Anfang des 5. Jahrhunderts berichtet in seinen ‚Saturnalia‘ von folgenden vier göttlichen Mächten, die nach dem Glauben der Ägypter bei der Geburt eines Menschen zugegen seien: Daimon, Tyche, Eros und Ananke<sup>38</sup>. Diese Vierheit zeigt das Übergewicht der dämonisch/göttlichen Es-Mächte gegenüber der Ich-Macht des Einzelnen am Anfang des jeweiligen Einzellebens und am Anfang der Menschheitsgeschichte an. Unter ‚Daimon‘ ist der namenlose Dämon oder Gott zu verstehen. Ihm folgen Tyche, der dämonisch/göttlich aufgefasste Zufall<sup>39</sup>, sodann Eros, die Macht, welche die Gegensätze auf dämonisch/göttliche Weise zusammenbringt und bindet, und schließlich Ananke, die dämonisch/göttliche Notwendigkeit oder der Zwang der Weltgesetze, die mit der griechischen Moira und Heimarmene und mit dem lateinischen *Fatum*, eng verwandt ist<sup>40</sup>. Im Gegensatz zu der mit der Möglichkeit verwandten Freiheit steht die infolge der Entscheidung entstandene neue Wirklichkeit. Diese erscheint ihrerseits als Notwendigkeit mit den Zügen von Kausalität, Gesetzmäßigkeit und Schicksalhaftigkeit.

Mit der bei Macrobius aus Ägypten hergeleiteten Vierheit dämonisch-göttlicher Mächte, die das Universum und damit auch den Menschen zunächst bestimmen, sind vier der fünf goetheschen ‚Urworte. Orphisch‘ eng verwandt. Von ihnen drücken die Gedichte ‚ΔΑΙΜΩΝ, Dämon‘ und ‚ΑΝΑΓΚΗ, Nötigung‘ die Gegenwelt zur Freiheit aus:

#### ΔΑΙΜΩΝ, Dämon

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,  
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,  
Bist alsobald und fort und fort gediehen  
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.  
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,  
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;  
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt  
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

#### ΤΥΧΗ, das Zufällige

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig  
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;  
Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig,  
Und handelst wohl so, wie ein andrer handelt:  
Im Leben ists bald hin-, bald widerfällig,  
Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.  
Schon hat sich still der Jahre Kreis geründet,  
Die Lampe harret der Flamme, die entzündet.

<sup>38</sup> Macrobius, Saturnalia 1, 19, 17. Zu der Verbindung von Ägypten und orphischem Gedankengut S. MORENZ, Ägypten und die altorphanische Kosmogonie: Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart (Leipzig 1950) 64-111. Zu Ananke, Heimarmene und Tyche s. o. Anm. 31. – Bei J. W. Goethe begegnen in seinen ‚Urworten. Orphisch‘ diese vier dämonisch/göttlichen Mächte, vermehrt um die Hoffnung, Elpis; K. BORINSKI, Goethes ‚Urworte. Orphisch‘: Philologus 69 (1910) 1-9; E. GRUMACH, Goethe und die Antike. Eine Sammlung, Bd. 2 (Potsdam 1949) 708-710.

<sup>39</sup> KAJANTO a. O. (s. o. Anm. 11).

<sup>40</sup> SCHRECKENBERG a. O. (s. o. Anm. 31); SCHRÖDER a. O. (s. o. Anm. 10).

## ΕΡΩΣ, Liebe

Die bleibt nicht aus! - Er stürzt vom Himmel nieder,  
 Wohin er sich aus alter Öde schwang,  
 Er schwebt heran auf luftigem Gefieder  
 Um Stirn und Brust den Frühlingstag entlang,  
 Scheint jetzt zu fliehn, vom Fliehen kehrt er wieder:  
 Da wird ein Wohl im Weh, so süß und bang.  
 Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen,  
 Doch widmet sich das edelste dem Einen.

## ΑΝΑΓΚΗ, Nötigung

Da ists denn wieder, wie die Sterne wollten:  
 Bedingung und Gesetz; und aller Wille  
 Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,  
 Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille;  
 Das Liebste wird vom Herzen weggescholten,  
 Dem harten Muß bequemt sich Will und Grille.  
 So sind wir scheinfrei denn, nach manchen Jahren  
 Nur enger dran, als wir am Anfang waren.

### 3. Menschliche Freiheit als Ziel der Schöpfung der raum-zeitlichen Welt

Aus der ursprünglichen Einheit, in der einerseits Gesetz, Macht, Herrschaft und andererseits Freiheit ähnlich wie die freiwillig, ἔκων, und die unfreiwillig, ἄκων, verübte Tat, anfänglich noch vereint und ungeschieden waren, erfolgte erst auf der Bewusstseinsstufe des geschichtlichen Zeitalters eine erste Trennung, ähnlich jener Trennung, die zum Kosmos geführt hat<sup>41</sup>. Der seit dem Alten Orient und in Ägypten bezeugte Himmel-Erde-Trennungsmythos spiegelt die im Anfang von allem erfolgte erste Trennung der ursprünglichen Einheit<sup>42</sup>. In diesen infolge der ersten Trennung ‚im Anfang‘ eingeleiteten Werde-Prozess gehört auch die Geschichte der Freiheit. Freiheit können wir deshalb als den Ausdruck für den Prozess der Befreiung des Individuellen verstehen, der sich in den Bereichen des Belebten und aller seiner Differenzierungen abspielt, aber zuvor bereits im physikalischen Bereich wirksam war; denn dieser ist auf das Belebte so angelegt, wie das Belebte auf den das Ganze bedenkenden Menschen. Das raum-zeitliche Universum ist nicht nur teleologisch angelegt, sondern ebenso durch Kontinuität charakterisiert, wie dies das Selbstbewusstsein des einzelnen Menschen ausprägt<sup>43</sup>. In dieser unserer Wirklichkeit drückt sich die Einheit vor allem durch Kontinuität aus. Einheit erscheint so als

<sup>41</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 3, 1-3, 1109 b – 1111 b.

<sup>42</sup> W. STAUDACHER, Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern (Tübingen 1942, Ndr. Darmstadt 1968); dazu kritisch H. SCHWABL, Art. Welt-schöpfung: Pauly/Wissowa, Suppl.-Bd. 9 (1958) 1433–1582, bes. 1468–1474. 1508–1510; W. SPOERRI, Spät-hellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9 (Basel 1959) Reg.: ‚διακρίνειν, διάκρισις‘; F. LÄMMLI, Vom Chaos zum Kosmos = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10 (Basel 1962) 29–44: ‚Trennung aus der Einen Gestalt (Orientalische Ursprünge)‘; R. BÖHME, Die verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides (Bern 1986) 132-142; W. SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des ‚Zwischen‘ = Salzburger Theologische Studien 51 (Innsbruck 2014) 73-105: ‚Anfang und Ende, theologisch / philosophisch und religionsgeschichtlich betrachtet‘.

<sup>43</sup> Zur Teleologie s. o. Anm. 20. – N. HEROLD / W. BREIDERT, Art. Kontinuum, Kontinuität: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976) 1044-1057.

eine dynamisch aufgeladene Identität, die sich in Zeit und Raum äußert. Ein weiterer Ausdruck dieser dynamischen Identität ist die Freiheit. Bereits das Tier besitzt gegenüber der Pflanze eine größere Freiheit: es vermag sich im Raum zu bewegen und ist nicht an eine bestimmte Stelle der Erde festgebannt. Am Ende des unbewusst sich ereignenden Prozesses der Befreiung in der raum-zeitlichen Wirklichkeit steht der Mensch mit seiner ihm eigenen Freiheit, die, wenn er durch sie wahrhaft zu sich selbst gelangen will, sittlich bestimmt sein muss; denn nur infolge sittlichen Handelns, zu dem die Erkenntnis der Wahrheit als Voraussetzung sittlichen Handelns gehört, gelangt der Mensch zu seiner ihm gemäßen Freiheit. Nur so gewinnt der führende Seelenanteil die Herrschaft über die egozentrischen Triebe und Leidenschaften<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Plato, Phaedrus 246 a-b; GAUSS a. O. (s. o. Anm. 8).

Alois Maria Haas

Uitikon Waldegg, Schweiz

## *Engel – ‘überall und nirgendwo’?*

Pân aition choristón pantachoû estin háma kai oudamoû.

„Jeder Grund, der von seinen Wirkungen getrennt ist, ist zugleich überall und nirgendwo.“

„Wo warst du, als ich die Erde gegründet?.. Wer setzte ihre Masse? Wohin sind ihre Pfeiler eingesenkt? Oder wer hat ihren Eckstein gelegt, als alle Morgensterne jauchzten, als alle Gottessöhne jubelten?“

„Señor, que al cabo de mis días en la Tierra yo no deshonre al Ángel.“

„Parlons un peu des anges.“<sup>1</sup>

### 1.

Wenn von ‚Engeln‘ die Rede ist, dann war bisher in aufgeklärten Milieus meist mit gemässiger Teilnahme zu rechnen. Das hat nicht nur damit zu tun, dass das Wesen der Engel und ihre Erscheinungsweise schwer fassbar sind, sondern vor allem auch damit, dass aufgeklärten Gemütern ihre ‚Existenz‘ an sich nicht nur fraglich, sondern schlechterdings nichtig zu sein scheint.<sup>2</sup> Grund ist, dass ‚Engel‘ nicht wie andere Geschöpfe ‚sind‘; gleichwohl ‚sind‘ sie in der Praxis von Religion, Kunst, Phantasie- und Denkwelt (im *mundus imaginalis*) intensiv präsent.

Geändert hat sich bei dem im Jargon der Zeit als ‚Rückkehr der Engel‘<sup>3</sup> gedeuteten Vorgang grundsätzlich nichts. Die Engel sind da, ohne dass sie in der Qualität ihrer Präsenz annähernd gewürdigt würden.

Um über sie etwas weniges Verlässliches sagen zu können, halten wir uns ein bisschen an den *modus procedendi*, wie er für Tat- und Sachverhaltsermittlungen durch Rhetoriker, Richter, Polizisten, Detektive, Inquisitoren, Moraltheologen, Beichtväter, Journalisten oder besorgte Politiker und Eltern angewendet wird, und halten die Fragen

<sup>1</sup> Proclus, *The Elements of Theology*. Ed. E. R. Dodds, Oxford 21963, Prop. 98, p. 86ff. – Hiob 38, 5-7. – Jorge Luis Borges, vgl. unten Anm. 9, Bd. 17, 1992, 68f. : „Herr, möge ich am Ende meiner Tage auf Erden den Engel nicht entehren“ – Étienne Souriau, *L’ombre de Dieu*, Paris 1955, 133.

<sup>2</sup> Am Tag, da ich das schreibe (Do, 30. April 2015), konsumiere ich in einer Tageszeitung wie dem Zürcher ‚Tages Anzeiger‘ Engelsassoziationen in folgenden Titeln: ‚Zehn Engel [= Models] für Victoria [Unterwäschemarke]‘ (bem., S. 12) und: ‚Wo die Engel ihre Eier legen‘ (Christoph Schneider, S. 25). Solche Meldungen sind signifikant für das Niveau, auf dem das Thema ‚Engel‘ journalistischer Recherche zugänglich ist!

<sup>3</sup> Pietro Bandini, *Die Rückkehr der Engel. Von Schutzengeln, himmlischen Boten und der guten Kraft, die sie uns bringen*, München 21995; André Couture et Natalie Allaire, *Ces Anges qui nous reviennent*, Paris 1996; Josef Dirnbeck, *Das Buch von den Engeln. Von wunderbaren Mächten, die uns schützen und leiten*, München 2004; Ditte und Giovanni Bandini, *Das Buch der Engel*, München 2005; Richard Riess, *Auf der Suche nach dem eigenen Ort. Mensch zwischen Mythos und Vision*, Stuttgart 2006, 235-249; Michael N. Ebertz/Richard Faber (Hg.), *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*, Würzburg 2008.

nach den sieben W's: *Wer? Was? Wann? Wo? Wie? Warum? Woher?* oder im klassischen Hexameter: *Quis? Quid? Ubi? Quibus auxiliis? Cur? Quomodo? Quando?*<sup>4</sup> im Hinterkopf, ohne die einzelnen Fragen einzeln abhandeln zu müssen. Schnell wird sich ohnehin zeigen, dass die Problematik der Engel in vielerlei Hinsichten eine unendliche ist. Vieles werden wir in unserer Problemskizze auslassen müssen.

Schon die Frage, *wer* oder *was* die Engel ‚sind‘, stellt uns vor unüberwindliche Probleme. Eigentlich lässt sich die Wesensfrage nach den Engeln nur beantworten, wenn deren Seinsweise in die geschichtliche Perspektive gerückt wird (wie das die Medientheorie mit Recht vertritt). Falsch wäre es aber, dies unter der Voraussetzung zu tun, dass es keine Engel gibt. Denn es gibt sie doch offensichtlich, wenn es sie – in irgendwie gearteten Wahrnehmungen – doch gibt!

Beginnen wir mit der Gegenwart: Engel haben Konjunktur; sie sind – wenn auch oft auf triviale Art – präsent. Dies zeigt ein kurzer Blick auf die Literatur des vergangenen Jahrhunderts. Grosse Namen der Literaturgeschichte<sup>5</sup> evozieren Engel als Lichtgestalten hermetisch- esoterischer Verherrlichung mit eindeutig ästhetischer Pointe (Jean Paul Richter,<sup>6</sup> Rainer Maria Rilke,<sup>7</sup> Walter Benjamin,<sup>8</sup> Jorge Luis Borges<sup>9</sup>). Aber auch das Denken der Neuzeit hat sich in bedeutenden Werken den Engeln als einem ausserordentlich wichtigen Gegenstand der Religion, Theologie, Philosophie und Soziologie zugewandt. Man denke an Erik Peterson,<sup>10</sup> Karl Barth,<sup>11</sup> Romano Guardini,<sup>12</sup> Jean Daniélou,<sup>13</sup> Heinrich Schlier,<sup>14</sup> Wolfhart Pannenberg,<sup>15</sup> Guy Lardreau und Christian Jam-

<sup>4</sup> Vgl. Johannes Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster W. 1963.

<sup>5</sup> Anne Marie Fröhlich (Hg.), *Engel. Texte aus der Weltliteratur*, Zürich 1992; Andrea Wüstner (Hg.), *Engel. Gedichte aus allen Sphären*, Stuttgart 2001; Ellen Stubbe, *Die Wirklichkeit der Engel in Literatur, Kunst und Religion*, Münster 1995; Kurt Röttgers/Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Engel in der Literatur-, Philosophie- und Kulturgeschichte*, Essen 2004.

<sup>6</sup> Roman Bucheli, *Der Engel des inneren Lebens*, Neue Zürcher Zeitung: Literatur und Kunst, Sa., 21. 6. 2014, Nr. 141, 63f.

<sup>7</sup> Perdita Rösch, *Die Hermeneutik der Engel als Denkfigur bei Paul Klee und Rainer Maria Rilke*, München 2009; Norbert Fischer (Hg.), ‚Gott‘ in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, Hamburg 2014.

<sup>8</sup> Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt a. M. 1983; Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1994; Siegrid Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a. M. 1997, 52-79; dies., *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008; Johann Konrad Eberlein, ‚Angelus Novus‘. Paul Klees Bild und Walter Benjamins Deutung, Freiburg i. Br./Berlin 2006; Boris Friedewald, *Die Engel von Paul Klee*, Köln 2012; Sigrid Weigel, *Engel – Reflexionsbilder des In-Erscheinung-Tretens im Austausch zwischen Religion, Kunst und Wissenschaft*, in: dies., *Grammatologie der Bilder*, Berlin 2015, 326-401.

<sup>9</sup> ‚Der Engel‘, in: Jorge Luis Borges, *Besitz des Gestern*, in: ders., *Gedichte 1881-95* (= Werke in 20 Bänden, Bd. 17, Frankfurt a. M. 1992), 68f.; ders., *Geschichte der Engel* (1926), in: *Eine neue Widerlegung der Zeit und 66 andere Essays*, Frankfurt a. M. 2003, 24-28.

<sup>10</sup> Erik Peterson, *Von den Engeln*, in: ders., *Theologische Traktate* (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1), Würzburg 1994, 195-243; ders., *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, Über die heiligen Engel, in: ders., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (= AS 2), Würzburg 1995, 101-114, 115-124.

<sup>11</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Teil III, 3, § 51 (Studienausgabe, Zürich 1950, Bd. 18, 426-623).

<sup>12</sup> Romano Guardini, *Der Engel. Theologische Betrachtungen*, Kevelaer 2008; ders., *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*. *Dantestudien 1*, Mainz/Paderborn 1995.

<sup>13</sup> Jean Daniélou, *Les Anges et leurs mission d'après les Pères de l'Église*, Chevotogne 1953; deutsch: *Die Sendung der Engel*, Salzburg 1963.

<sup>14</sup> Heinrich Schlier, *Mächte und Gewalten nach dem NT*, in: ders., *Besinnung auf das NT*, Freiburg i. Br. 1964, 146-159, 160-175.

<sup>15</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1992, 125-132.

bet,<sup>16</sup> Massimo Cacciari,<sup>17</sup> Giorgio Agamben<sup>18</sup> und viele andere. Aber sowohl die neu-religiöse Anteilnahme vieler kirchlich orientierter oder von den Kirchen enttäuschter Menschen ergibt sich mit ungeahntem Enthusiasmus der Engelverehrung, immer wieder mit Anspruch auf direkte Kontakte mit ihnen.<sup>19</sup> Engel gelten als enge, erfahrbare Gefährten des Menschen, ausgezeichnet durch vollkommene Geistigkeit und von daher auch durch einzigartige Unabhängigkeit von Ort und Zeit, mithin als Mittler und Helfer im moderaten Zwischenbereich von Absolutum und Kontingenz; schon deshalb sind sie hochinteressant, weil sie als reine Geister oft im ‚Gewand‘ menschlicher Gestalten auftreten.

Gerade aber dieser letztgenannte Punkt wird heute vom herrschenden Common Sense grundsätzlich in Frage gestellt. Denn die Diastase der beiden Bereiche des Absoluten (des Geistigen und des Einen) und des Kontingenten (des Körperlichen und Vielen) wird derzeit entweder in einer Aufhebung des einen gegenüber dem andern vermindert oder in einer Umdeutung des einen in das andere aufgehoben, so dass alle Angelologie (sowohl des Judentums, des Islams und des Christentums) in ihrer Komplexität unnötig verkürzt zu werden droht. Wer mit der schlichten Feststellung beginnt:

„Es gibt keine Engel; doch es gibt eine Vielzahl religiöser bzw. künstlerischer Darstellungen und Vorstellungen von Engeln; nur diese bilden das Sujet unserer Überlegungen...“<sup>20</sup>

– unterschätzt das Sujet ‚Engel‘ beträchtlich, auch wenn die medientechnischen Überlegungen, die sich daran knüpfen, noch so anspruchsvoll sein mögen.

Wer sich noch eine Spur Erinnerungsvermögen bewahrt hat, wird gegenüber solchen, auf dürftigstem Existenzbegriff beruhenden Behauptungen auf Jahrhunderte, ja Jahrtausende eines ungebrochenen Glaubens an Engel und Dämonen nachdrücklich zurück verweisen müssen. Wo immer das Erinnerungsvermögen der Menschheit hinreicht, ist ein solcher Glaube fassbar.<sup>21</sup> So sind ‚dienende Geister‘, die als Boten fungieren, in den frühest denkbaren Zeiten in Altägypten, Mesopotamien, im alten Kleinasien, in altorientalischen Religionen und in der Induskultur nachweisbar. Auch die religiösen Kulturen Indiens (Brahmanismus, Hinduismus, Buddhismus), Altchinas und Alt-Amerikas kennen solche dienenden Mischwesen.<sup>22</sup> Allerdings nehmen in den verschiedenen Götterlehren dieser Kulturen die negativ bösartig apostrophierten Dämonenscharen einen sehr starken Raum ein gegenüber den positiven Geistern.

<sup>16</sup> Guy Lardreau et Christian Jambet, *L'Ange. Pour une cynégétique du semblant*, Paris 1976; vgl. Alain Badiou, Christian Jambet und Guy Lardreau: Ein Engel flog vorüber, in: ders., *Die Abenteuer der französischen Philosophie seit den 1960ern*, Wien 2015, 191-209.

<sup>17</sup> Massimo Cacciari, *Der notwendige Engel*, Klagenfurt 1987.

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Leipzig 2007.

<sup>19</sup> Thomas Ruster, *Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte*, Kvelaer 2010.

<sup>20</sup> Sybille Merkel, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M 2008, 122-136, hier 125; vgl. auch Martin Burckhardt/Dirk Höfer, *Alles und Nichts. Ein Pandämonium digitaler Weltvernichtung*, Berlin 2015, 108-117, das seltsam undeutliche Kapitel: ‚Die Welt der Engel‘.

<sup>21</sup> Dass unser Wirklichkeitsverständnis seit dem 18. Jahrhundert auf tragische Weise unwidersprochen verarrmt und verkommen ist, würde rasch deutlich, wenn wir den heute triumphalistisch herrschenden naturwissenschaftlichen Diskurs gegenüber der unendlich reichen Sprache des *mundus imaginis* in Beziehung setzen. Vgl. die Dokumentensammlung von verschiedenen Fachleuten: *Génies, Anges et Démons. Égypte, Babylone, Israël, Islam, Peuples Altaïques, Inde, Birmanie, Asie du Sud-Est, Tibet, Chine*, Paris 1971; Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt M. <sup>3</sup>1948, 270ff. und 296ff.; G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925, 68-71; ders., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen <sup>3</sup>1970, 141-155; Georges Dumézil, *Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945.

<sup>22</sup> Vgl. Ulrich Mann, *Engel I, TRE IX (1982) 580-583.*

Die kanonischen Schriften Israels und des Christentums benennen dagegen den Engel als *malak Jahwe*, d.h. als ‚Bote Gottes‘, später auch ‚Söhne Gottes‘, womit klar deren positiver Bezug zu ihrem Auftraggeber benannt ist.<sup>23</sup> In zahllosen Beispielen und Auftritten solcher Boten dokumentiert sich im Alten Testament die direkte Einflussnahme Gottes auf die Geschichte des auserwählten Gottesvolks. Auch das Neue Testament betont intensiv die dem Engel konstitutive Diensthaltung gegenüber Gott, die ihm im Kontext der werdenden Kirche eine helfende Rolle zuweist. Von ihrem Wesen her werden sie zudem von Paulus mit Blick auf die antike Kosmologie *stoicheia tou kosmou* (Röm 8, 38; 1 Kor 4, 9. 6, 3. 11, 10. Gal 4, 3. 9; Kol 2, 18. 20)<sup>24</sup> genannt; das sind ‚Urbestandteile und Grundstoffe des Kosmos‘, allenfalls auch ‚persönliche Geistwesen‘,<sup>25</sup> die durch ihre göttlichen Botschaften an die Menschen den Kosmos im Geheimnis der Menschwerdung gründen lassen.

## 2.

Von ihrer Herkunft her sind christliche Engel also von Gott ‚geschaffene‘ dienstbare Geister von hohem Rang. Clemens von Alexandrien charakterisiert sie so:

„... auf der Spitze der sichtbaren Welt (*epi télei tou phainoménu tou ákro*) steht das selige Engelsheer (*he makaria angelothesia*), und dann bis zu uns herab stehen wieder andere unter anderen, die von Einem aus und durch Einen erlöst werden und erlösen.“<sup>26</sup>

Nach Origenes († 253)<sup>27</sup> sind es diese Geister, „die abgesandt sind zum Dienste für diejenigen die das Heil erben sollen.“ Dass diesen Bestimmungen durch gnostisch-mythische Vorstellungen (besonders des Gnostikers Valentin) eine mythische Entwertung der göttlichen Schöpfungsmacht drohte – „Schöpfung unter Mithilfe von Engeln und durch Engel“<sup>28</sup> Engel erschaffen die Materie, Menschen erlösen sich durch Vereinigung mit den Engeln, Engel sind Produkte einer Emanation und nicht der Erschaffung durch Gott –, bewirkte verschiedene Klärungen in der christlichen Doktrin. Im frühen Christentum decken die Engel als Angehörige der obersten Geisterwelt

<sup>23</sup> Vgl. Johann Auer/Joseph Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik. III: Die Welt – Gottes Schöpfung*, Regensburg 21983, 394–406; Johann Ev. Hafner, *Angelologie*, Paderborn 2010, 114–116.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984, 80–111 (mit Hinweis auf die verwickelten Entstehungsbedingungen der Engelskonzepte, insbesondere der sieben gnostischen Schöpfungselengel).

<sup>25</sup> Michael Seemann, *Die Engel*, in: *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 954–995, hier 971; Hans Urs von Balthasar, *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologica Quaestiones II II 171–182*, Freiburg i. Br. 1996, 352, sieht hierin die ambivalente Funktion der Engel gegeben: „Bei Thomas wirkt sich die ambivalente Funktion der Engel oder himmlischen Intelligenzen in der Tradition und im ganzen mittelalterlichen Weltbild weiterhin aus: die Engel sind theologisch Boten des Gottes der Offenbarung, philosophisch aber kosmische Potenzen, die die Himmelskörper bewegen und mit deren Einfluss die subtlare Welt in enger Beziehung stehen.“ Der hier christlich gegenwärtige Neuplatonismus zeigt, was eine um ihre Reinheit besorgte Philosophie an Denk- und Wahrnehmungskategorien verpasst. Wie soll Philosophie noch definiert werden können, wenn gelten könnte: „Die Erörterung dessen, was Engel sind, ist in der Philosophie natürlich ein Fremdkörper“ (Rolf Schönberger, *Was ist Scholastik? Hildesheim 1991, 95*)?

<sup>26</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien († 215), *Stromata VI 57, 5* (nach Ratzinger, wie Anm. 21, 407).

<sup>27</sup> Origenes, *Contra Celsum V 4* (nach Ratzinger, wie Anm. 23, ebd.).

<sup>28</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992, 18–53; Georges Tavad, *Die Engel*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, Fasz. 2b: *Die Engel*, Basel 1968, 26–28.

„eine vielfältige theologische und philosophische, heidnische, christliche, jüdische und islamische Tradition [ab], dass die Mittel- und Vermittlerwesen zwischen der Urgottheit und dem Menschen nach vielen Seiten hin schillern. Die Himmlischen Hierarchien des Dionysius... sind eine anpassende Übersetzung ins Christliche der Emanationen des Proklus; und wiederum sind die alttestamentlich stilisierten Engelintelligenzen des Maimonides, die dem Propheten die Offenbarung vermitteln, eine Übersetzung ins Jüdische der pantheistischen Intelligenzen Avicennas.“<sup>29</sup>

Dem gegenüber galt es also, an ihnen immer wieder das spezifisch Christliche im Rückgriff auf das Alte und Neue Testament herauszustellen. Für das Christentum wurde die reine Geistigkeit der zahllosen Engel besonders wichtig, die zunächst selbst den Kirchenvätern nicht leicht akzeptierbar schien. Denn verschiedene von ihnen konnten sich nicht mit dem Gedanken anfreunden, dass neben der Geistigkeit Gottes ein erschaffenes Wesen ebenso geistig wie sein Schöpfer sein könnte. Beispielsweise äussert sich Johannes von Damaskus (\* um 650 in Damaskus; † 4. Dezember vor 754 in Mar Saba), der schon stark in Auseinandersetzung mit dem Islam steht, der selbst auch eine eigene Engeltwelt und Engelnachfolge<sup>30</sup> entwickelt, zu dem Problem folgendermassen:

„Er [Gott] selbst ist der Schöpfer und Bildner der Engel. Er hat sie aus dem Nichtsein ins Sein gerufen, nach seinem Bilde hat er sie geschaffen als eine körperlose Natur, eine Art Wind und unstoffliches Feuer, wie der göttliche David sagt: ‚Der seine Engel zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme macht‘ [Ps 103, 4; Hebr 1, 7]. Damit beschreibt er die Leichtigkeit, Feurigkeit, Wärme, Eindringlichkeit und Schnelligkeit, womit sie sich Gott hingeben und ihm dienen, ihr Aufwärtsstreben und Freisein von jeder materiellen Gesinnung.

Ein Engel ist demnach ein denkendes, allzeit tätiges, willensfreies, unkörperliches, Gott dienendes Wesen, dessen Natur die Unsterblichkeit empfangen hat. Die Form und Bestimmung seines Wesens kennt allein der Schöpfer. Unkörperlich aber und immateriell heisst er in Beziehung auf uns. Denn verglichen mit Gott, dem allein Unvergleichbaren, erscheint alles grob und stofflich. Wahrhaft unstofflich und unkörperlich ist eben nur das göttliche Wesen.“<sup>31</sup>

Die Väter tun sich allerdings schwer darin, die unkörperliche, aber endliche Geistigkeit der Engel gegenüber der göttlichen Geistigkeit zu relativieren.

<sup>29</sup> Hans Urs von Balthasar, wie Anm. 25, 350-354, hier 350 (zu S. Th. 172, 2: *Utrum revelatio prophetica fiat per angelos*, ebd., 38-40). – Über das Vermittlungswerk der Engel zwischen Gott und Menschen vgl. Jean Pépin, *La médiation angélique*, in: ders., *Les deux approches du christianisme*, Paris 1961, 130-132; Philippe Vallin, *Le prochain comme tierce personne chez Saint Thomas d’Aquin*, Paris 2000, 145-162.

<sup>30</sup> In seinem ‚*Mathnawi*‘, einem gewaltigen Lehrwerk, schreibt Rumi III, 3901-6 folgende wunderbaren Überlegungen nieder:

„Siehe, ich starb als Stein und ging als Pflanze auf,  
 starb als Pflanz’ und nahm drauf als Tier den Lauf,  
 starb als Tier und ward ein Mensch. Was fürcht ich dann,  
 da durch Sterben ich nicht minder werden kann?  
 Wieder, wann ich werd als Mensch gestorben sein,  
 wird ein Engelsfittich mir erworben sein,  
 und als Engel muss geopfert sein ich auch  
 werden, was ich nicht begreif, ein Gotteshauch.  
 O lass mich nicht-sein! Denn das Nichtsein ruft  
 Mit Orgeltönen aus: ‚Zu Ihm kehr’n wir zurück!‘“

Zitiert nach Friedrich Rückert bei Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am M. 1995, 454.

<sup>31</sup> Johannes von Damaskus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens* II, 3, in: BVK 43: Dionys Stiefenhofer: *Des Heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, München 1923, 46.

Thomas von Aquin (um 1225-1274) hat die Problematik in seiner *Summa theologica* I, 50 (*De substantia angelorum absolute*) ausführlich behandelt und den Streit in dem Sinne bereinigt,<sup>32</sup>

- dass *erstens* die Engel – in Analogie zur göttlichen Inkarnation – aus verdichteter Luft bestehende Körper zur Vergegenwärtigung ihres Auftrags zu bilden fähig sind, in denen sie zwar sprechen und gehen können, aber darüber hinaus nicht fähig sind, sich als Menschen zu inkarnieren;
- dass *zweitens* die Engel dank der ihnen gegebenen Kraft an ein Sein an einem bestimmten Ort (*esse in loco*) – nicht an einen ‚Punkt‘, sondern an den ganzen ‚Körper‘ des Objekts – gebunden sind;
- dass *drittens* nicht mehrere Engel am gleichen Ort sein können;
- und dass *viertens* die Engel die Möglichkeit örtlicher Bewegung haben
- und dass *fünftens* die Bewegung des Engels nicht an die Durchmessung von Zwischenräumen, sondern einzig an den Willensentschluss dazu gebunden ist.

Der Streit über die Gebundenheit an Zeit und Raum wird weit über die Spätantike und das Mittelalter hinaus lebendig bleiben; selbst Zeitgenossen der Aufklärung bemühen sich darum<sup>33</sup> und auch heute im Engelkult des Esoterik-Flirts, wo die Engel zwischen anzüglicher Körperlichkeit und reiner Geistigkeit changieren, scheint das Problem noch nicht gelöst zu sein.

Von ihrem geschaffenen Wesen sind Engel also ‚begrenzt‘ und ‚umschrieben‘ (entweder sind sie im Himmel oder auf Erden!). Wenn sie aber von Gott auf die Erde gesandt werden, dann sind sie von einiger Freiheit der Bewegung:

„... werden sie von Gott auf die Erde gesandt, so bleiben sie nicht im Himmel zurück. Sie werden aber nicht begrenzt von Mauern und Türen, Riegeln und Siegeln, denn sie sind unbegrenzt. Unbegrenzt sage ich. Denn nicht so, wie sie sind, erscheinen sie den Würdigen, denen sie Gott erscheinen lassen will, sondern in veränderter Gestalt, so, wie die Sehenden sie sehen können. Denn unbegrenzt von Natur aus und im eigentlichen Sinne ist nur das Ungeschaffene. Jedes Geschöpf wird ja von Gott, seinem Schöpfer, begrenzt.

Die Heiligung haben sie ausserhalb ihrer Natur vom Heiligen Geiste empfangen. Durch die göttliche Gnade weissagen sie. Eine Ehe haben sie nicht nötig, denn sie sind nicht sterblich.

Sie sind Geister, darum sind sie auch an geistigen Orten. Sie werden umschrieben, zwar nicht nach Körperart – sie haben ja ihrer Natur nach keine Körpergestalt noch dreifache Ausdehnung – sondern dadurch, dass dort, wo sie hinbefohlen werden, geistig zugegen sind und wirken und nicht zu gleicher Zeit da und dort sein und wirken können.“<sup>34</sup>

Interessant ist, dass das Problem der reinen Geistigkeit der Engel, das ihre totale Ortsungebundenheit zu ihrer Bedingung hat, bis ins 13. Jahrhundert hinein als strittiger Punkt der Angelologie diskutiert wird. *Étienne Tempier*, Bischof von Paris, verurteilte

<sup>32</sup> Thomas von Aquin, *Schöpfung und Engelwelt*. I 44-64, Salzburg 1936 (= Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 4. Band), 50. Frage, Artikel 1 (*Utrum angelus sit omnino incorporeus*) und 2 (*Utrum angelus sit compositus ex materia et forma*), 124-133; vgl. zu Thomas die (leider unbekannt Arbeit) von Robert Rast, *Geist und Geschöpf. Studien zur Seinslehre der rein-geistigen Wesen im Mittelalter*, Diss. (masch.), Freiburg/Schweiz 1944, 92-162, bes. 132ff. und 145f. und von dems. (= der zweite gedruckte Teil der Diss. von 1944): *Geist und Geschöpf. Studien zur Seinslehre der rein-geistigen Wesen im Mittelalter*. Früh- und Hochscholastik, Luzern 1945, 27.

<sup>33</sup> Vgl. Siegmund Jacob Baumgartens ‚Untersuchung Theologischer Streitigkeiten‘. Band 1, hg. von Johann Salomo Semler, 1762, 569-571 (Vierter Streit, von zarten Leibern der Engel).

<sup>34</sup> Ebd., 47f.

am 7. März 1277 in Paris 219 umlaufende Thesen als christlich untragbare Irrtümer darunter mehrere Behauptungen welche die Ortsungebundenheit der Engel betrifft.<sup>35</sup> Bischof Tempier verurteilte alle Bemühungen, eine allzu freie örtliche Ungebundenheit der Engel zu akzeptieren.

„Die Diskussion ging um den Grund der Ortsbezogenheit reiner Geister. Aber sie geriet nahe an das schön scholastische Problem: Wie kommt ein Engel von einem Kirchturm zum andern? Können sie frei spazierenfliegen, oder können sie sich nur in einem überschaubaren Wirkzusammenhang bewegen? Ist dieser Wirkauftrag kosmologisch festgelegt oder völlig unvorhersehbar?

Die sternschalenbewegenden Intelligenzen der Philosophen sind als reine Geister nicht von ihrem Wesen her raumgebunden, haben aber Residenzpflicht am Ort ihrer kosmologischen Funktion: Die Engel Abrahams, Jakobs und Isaaks folgen jedem Wink ihres göttlichen Herrn; sie führen weisungsgebundene Botenflüge aus. Bischof Tempier wollte sie ortsgebundener als die Theologen, die von der reinen Geistigkeit der Engel seit Dionysius Areopagita überzeugt waren.<sup>36</sup>

Engel *sind* reine Geister, und daher sind sie an sich „nirgendwo“, aber sie orientieren sich in ihrer Botenfunktion ganz an ihrem göttlichen Auftrag, der sie von Ort zu Ort führt – aber dieser Ort kann letztlich, in Rücksicht auf die unvorausehbare Absicht Gottes, „überall“ sein. Paradoxerweise halten Engel sich an Orten auf, ohne doch im Rahmen ihres göttlichen Auftrags durch Zeit- und Raumschranken behindert zu sein.

Wer sich das genauer vorstellen möchte, der mag sich mit dem seit Hunderten von Jahren herumgebotenen, ironisch gemeinten Fragewitz aufgeklärter Kritiker herumpflanzen: „**Wie viele Engel haben Platz auf einer Nadelspitze Platz?**“ Oder: „Wie viele Engel können auf einer Nadelspitze tanzen?“<sup>37</sup> Ich habe dem Problem, insbeson-

<sup>35</sup> Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt*, Mainz 1989, Nr. 8, 49, 214, 218 („*Die Intelligenz, beziehungsweise der Engel, beziehungsweise die getrennte Seele ist nirgendwo*“), 219 (*Getrennte Substanzen sind ihrem Wesen nach nirgends. – Dies ist ein Irrtum, wenn gemeint wird, ihr Wesen sei nicht in einem Ort. Wird es so verstanden, dass das Wesen der Grund dafür ist, dass sie an einem Ort sind, dann ist wahr, dass sie dem Wesen nach nirgends sind*“).

<sup>36</sup> Flasch, wie Anm. 35, 249.

<sup>37</sup> Richard Reschika, *Wie viele Engel können auf einer Nadelspitze tanzen? Alles, was Sie über Religion noch nicht wissen*, Kreuzlingen/München 2008, 82-87. Der Autor verweist auf die aufgeklärten Schriften von Justus Freiherr von Liebig (1803-1873), der in seinen ‚Chemischen Briefen‘ von 1844 (Leipzig 1878, 40 [Brief 4]) kritisch gegen die Formel der Scholastiker („... wie viel tausend Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten, ohne sich zu drängen“) mit dem Befund: „gültige Beweise von Verstandesverwirrung und Narrheit!“ angegangen ist. Da auch Gelehrte und Schriftsteller von Rang (aus der Hand geschüttelt: K. Arnold, Kurt Flasch, Martin Grabmann, C. G. Jung, Ernst Kantorowicz, Ioan M. Lewis Christian Morgenstern [‚Scholastikerprobleme‘], Günter Müller, Kurt Ruh, Bernard Shaw, Spenser U. Pothast, Karl Werner, Franz Werfel), wenn sie über die Scholastik zu rasonieren beginnen, diesen oder einen ähnlichen [wie gehen Engel von einem Kirchturm zum andern?], nach meinem *vorläufigen* Befund unausgewiesenen Satz als Zeichen entweder erregter Irritation oder satter Zustimmung. Meiner Kenntnis nach der erste, der festgestellt hat, dass der Satz „unauffindbar“ ist, ist Rolf Schönberger (wie Anm. 25, 55), danach auch Matthew Fox/Rupert Sheldrake, Engel. Die kosmische Intelligenz, München 1996, 168: *Fox*: „In meiner ziemlich gründlichen Lektüre mittelalterlicher Literatur und Theologie bin ich niemals darauf gestossen, dass diese Frage aufgeworfen, geschweige denn länger behandelt wurde. Ich glaube, dass die rationalistischen Historiker und Philosophen der letzten Jahrhunderte es für nötig hielten, das Mittelalter schlecht zu machen. Viele Menschen sind ja in dem Glauben erzogen worden, das Mittelalter wäre ein durch und durch finsternes Zeitalter gewesen.“)

Erstaunlich, dass bis jetzt niemand sich darum bemüht hat, dem Satz, insbesondere dem wunderbaren Bild der ‚Nadelspitze‘ als dem unendlich Feinsten und Kleinsten genau nachzugehen (Keck, 1998, wie unten Anm. 69, 109-112, meint, dass die Frage nach der Nadelspitze als Aufenthaltsort mehrerer oder vieler Engel „In the form of Rabelais‘ Parody“ [109] gestellt sei). Wenn der Satz kritisch und ironisch gegen die Scholas-

dere der Fragestellung seit Jahrzehnten nachgeforscht und kann jetzt den bisher frühesten bekannten Beleg dazu liefern (sofern ich mich nicht täusche!).<sup>38</sup> Es handelt sich um eine sehr ernsthafte und keineswegs kritisch gemeinte Überlegung *Valentin Weigels* (1533-1588)<sup>39</sup> in seiner Schrift ‚Vom Ort der Welt‘, in der die cusanische Antithese ‚klein-gross‘<sup>40</sup> subtil am Beispiel der Nadelspitze abgehandelt wird:

**„Das zehnte Kapitel. Dass diese ganze grosse Welt – Himmel und Erde an keinem Ort stehet / vnd nirgends hinfallen kann.**

Verwunderlich deucht es den Ungeübten zu sein, wenn man saget: die Engel sind an keinem Ort, ein Geist bedarf keines Raumes – sondern er wohnet in sich selbst an keinem Ort – und Gott ist auch an keinem Ort. Aber warum sollte ein Geist oder Engel an einem leiblichen Ort geschlossen sein (wiewol Luzifer geschlossen und gebunden lieget in diesen vier Elementen, aber das ist seiner Hölle Marter), so doch diese grosse leibliche sichtbare Welt an keinem Orte stehet, dass man sagen könnte: hier oder da? Dann ausserhalb der Welt ist kein leiblicher Ort.“<sup>41</sup>

Und im **zwölften Kapitel** der genannten Schrift behandelt er ausführlich die räumliche Ausdehnung bzw. Nichtausdehnung der Engel:

„Im geistlichen, unsichtbaren Wesen ist die Grösse und Kleinheit ein Ding... Ein Geist oder Engel ist gross und klein, denn er ist nicht leiblich sichtbar; es ist nichts so klein in den leiblichen Dingen, dass der Geist nicht kleiner ist, und ist nichts so breit und gross in leiblichen Dingen, dass ein Geist nicht weit grösser ist – und ist doch in seinem Wesen keine Grösse noch Klein-

tik gemeint ist, dann müsste er im Rahmen der humanistisch-scholastischen Debatte über ‚Schul-Theologia‘ (Luther) in Reformation und Renaissance entstanden sein (vgl. J. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton 1984; Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard 1995). – Die Frage nach der Nadelspitze für tanzende Engel kann aber, wie *figura* zeigt (unten Anm 40), durchaus zustimmend positiv gemeint sein. Wenn dieser Sinn dominieren würde, dann wäre das nochmals eine Ironie der Geschichte! – Eben erscheint der Satz wieder in einer unter anderem der Produktion von Nadeln gewidmeten Arbeit: Wolfgang Schivelbusch, *Das verzehrende Leben der Dinge. Versuch über Konsumtion München 2015*, 67 und 79 (freundlicher Hinweise von meinem Zürcher Kollegen Prof. Ulrich Stadler).

<sup>38</sup> Vgl. den beachtlichen Versuch von Thomas Marschler, *Der Ort der Engel. Eine scholastische Standortfrage zwischen Theologie, Naturphilosophie und Metaphysik*, FZPT 53 (2006) 39-72, der 40, Anm. 4: Er bringt für das Nadelspitz-Thema wertvolle Belege aus der Barockzeit.

<sup>39</sup> Zum stillen Wirken des protestantischen Pfarrers in Zschoppau und seinem hundertjährigen Nachwirken in dem von der lutherischen Orthodoxie diffamierten ‚Weigelianismus‘ vgl. Alexandre Koyré, *Valentin Weigel*, in: ders., *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris 1971, 131-184; Dietrich Mahke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1937), Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 121-126; Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, 489-576, 542ff.; zum Weigelianismus, ebd., 576-600; ders., *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*, Berlin 1993, 229-253.

<sup>40</sup> Vgl. Klaus Kremer, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: ders., *Præagustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, 273-318.

<sup>41</sup> Valentin Weigel, *Ausgewählte Werke*. Hg. von Siegfried Wollgast, Berlin 1977: ‚Vom Ort der Welt‘, 261-363, hier 288 (krit. Ausgabe: Valentin Weigel, *Sämtliche Schriften*. Hg. von Will-Erich Peuckert und Winfried Zeller. Erste Lieferung: *Vom Ort der Welt*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 36). – Im ‚Gülden Griff‘, ed. Wollgast, 439, lässt Weigel den falschen Gelehrten „nicht eine Nadelspitze gross“ die Chance, Gott am Sabbath angemessen verehren zu können. Ähnlich schon *Heinrich Seuse*: mein zermarterter Körper kann nicht einmal mit einer Nadelspitze an einer heilen Stelle berührt werden (Biehlmeier 210, 15); *Meister Eckhart* (Pfeiffer 192, 7ff.; 229, 21ff [= DW 3, 262, 3] / DW 1, 328,10; 404,4; 405, 4 / DW 2, 414, 4ff.; 415, Anm. 2; 626, 7; 626, Anm. 5 / DW 3, 161, 6ff.; 161, Anm. 1; 262, 3 / DW 5, 58, 23ff.; 103, Anm. 214); *Dietrich von Freiberg* (Abh. über die Akzidentien, Hamburg 1994, 84-87: Zwischenraum zwischen zwei Engeln) und *Hadewijch* (Brief XXII, J. O. Plassmann, *Vom göttlichen Reichtum der Seele*, Düsseldorf 1952, 81, 85), *Tauler* (V 298, 25ff.; 421, 32); *Schwester Katrei* (Schweizer 299, 369, 8-25).

heit. Ein Beispiel: Eine **Nadelspitze** ist sehr klein, doch ist ein Engel kleiner, denn er kann darin sein, und da ein Geist keine Statt noch Raum einnimmt, können viele andere bei ihm sein ohne Hindernis der anderen. Also ist die Welt der grösste Körper, doch ist ein Engel weit grösser, denn er begreift [umfasst] die Welt; und ist kein Umkreis so gross, dass ein Geist davon beschlossen werden könnte. Er beschliesst alle Orte... Aus dem lernen wir, dass einem Geist *remotio* und *propinquitatis locorum* [Ortsnähe und -ferne] ein Ding ist, das ist: Nahe und weit gilt ihm gleich, ist ihm eben eines... Wer da will mit dem äusseren, sinnlichen Auge diese Dinge studieren und ausmessen und mit seinen fünf Sinnen diese Dinge lernen, der gehöret in diese meine *sophiam christianam* [christliche Weisheit] nicht und bleibet ganz ungeschickt, denn sie wird nicht geschrieben für Kühe und Kälber, sondern für Menschen. Wer aber nur mit seinem fleischlichen Auge will solches begreifen, der tut wie eine Kuh, die ein neues Tor ansieht. Der Mensch aber soll weit besser als ein Rind oder Vieh und soll sein inneres Auge hervorsuchen..., mit demselben siehet man, dass diese grosse Welt klein ist... Also findet es sich, dass die leibliche Welt aus nichts gemacht ist und ist gesetzt in ein Nichts und wird werden zu nichts. Ein trefflicher Werkmeister ist Gott, er bedarf nicht *materia* daraus er ein Werk zimmere, er bedarf auch keines Ortes, darein er sein Gebäude setze. Ich preise dich, Gott, in Ewigkeit, dass du mir weisest, wie die Welt vor dir ist gemacht in deinem Worte aus nichts und wie du sie setzest in ein Nichts und lässt sie in sich selbst schweben.<sup>42</sup>

Die zweite Antwort bezieht sich auf die Mittel, die dem Engel gegeben sind, seinen Vermittlungsauftrag auszuführen. Als Geist kann er sich in eine Menschengestalt, aber auch in einen Lufthauch verwandeln – beispielsweise wenn ein Engel mit einem Geistschauer durch einen Raum zieht! Der Engel ist in seinen Anthropophanien nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden – er kann mit Geschlecht und Alter variieren, je nach Auftrag. Die Kunst hat das früh begriffen und sich über Jahrhunderte zu einem gewaltigen Arsenal von berückenden Engelsingestalten entwickelt, ohne dabei Rücksicht auf Lebenszeit und -raum oder sexuelle Phantasien zu üben. Heiliges und Ausschweifung findet im Engel zu einem fröhlich nackten Stelldichein. Auch das ein Paradox, das man keinesfalls in der katholischen Kirche missen möchte! Ein Postulat der Aufklärung ist hier neben vielen andern schon längst im Rahmen frömmster Betrachtung vorgegeben – die Freiheit des Denkens als eine Form von Geistigkeit, deren Grund in dem später zu skizzierenden Vermögen menschlicher Imaginationskraft liegt.

Es lohnt sich für unseren Zusammenhang, der sich um eine heute vertretbare Sicht der Engelwelt bemüht, auf den *Neuplatonismus* des dritten und vierten Jahrhunderts einen kurzen Blick zu werfen. Eine neuplatonische Definition Gottes und der von ihm abhängigen Geistwesen aus den ‚Sentenzen‘ des *Porphyrios* (\* um 233 in Tyros; † zwischen 301 und 305 in Rom) fasst diesen Zusammenhang wie folgt zusammen:

„Gott ist überall, weil er nirgends ist; auch der Geist ist überall, weil er nirgends ist. Gott ist überall und nirgends in allen Dingen nach ihm – es ist nämlich nur seine Angelegenheit, ob er ist und wie er sein will –. Der Geist ist aber einerseits in Gott überall, andererseits ist er überall und nirgends in den Dingen nach ihm. Auch die Seele ist im Geist und in Gott überall, sie ist aber überall und nirgends im Körper. Der Körper ist sowohl in der Seele als auch im Geist und in Gott.

Auf dieselbe Art, wie alle Seienden und Nichtseienden aus Gott und in Gott sind und er selbst nicht die Seienden und die Nichtseienden ist und auch nicht in ihnen ist, – wäre er nämlich

<sup>42</sup> Weigel, ed. Wollgast, 296-298; ed. Peuckert/Zeller, wie Anm. 37, 44-46; vgl. auch Heiko Augustinus Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 1989, 169, erwähnt einen Luther-Text, wo auf der Spitze eines Zweiges tanzende Engel erwähnt werden.

nur überall, so wäre er alles und in allem, da er aber auch nirgends ist, entsteht alles durch ihn; alles ist auch in ihm, weil er überall ist; und alles ist von ihm verschieden, weil er selbst nirgends ist – so ist auch der überall seiende Geist, Urheber der Seelen und der Dinge nach ihnen, nirgends. Der Geist selbst ist keine Seele; auch die Dinge nach der Seele sind keine Seele und der Geist ist nicht in ihnen, weil er nicht nur überall in den Dingen nach ihm ist, sondern auch nirgends ist.

Die Seele ist ebensowenig ein Körper und ist auch nicht im Körper; sie ist aber die Ursache des Körpers, weil sie, die überall im Körper ist, nirgends ist.

Das Vorschreiten des Ganzen macht bei dem halt, was nicht gleichzeitig überall und nirgends sein kann, sondern nur teilweise an beiden beteiligt ist.<sup>44</sup>

Klar, dass diese Stelle im Zusammenhang mit dem *Liber XXIV philosophorum*, dessen Ursprung auch in diesen Zeitraum zurück zu gehen scheint,<sup>44</sup> zu deuten sind:

*Devs est sphaera infinita cuius centrum est vbique, circumferentia nvsquam.* (pars prima, II)

„Gott ist die unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist.“<sup>45</sup>

Diese berühmte Gottesdefinition hat die paradoxe Form göttlicher Präsenz in der Welt als einen unaufhebbaren Widerspruch dem monotheistischen Nachdenken über Gott eingeschrieben, das alle Reflexion darüber zunichte macht.<sup>46</sup> Darüber hinaus aber ist in ihr eingeschlossen eine Formel für Geistiges schlechthin, so dass Engel als Geistwesen fortan auch als solche paradoxen Gegebenheiten definiert werden (können). Wie komplex Engel in ihrer geistigen, Raum und Zeit bedeutsam formierenden Präsenz in den mittelalterlichen Theoriediskussionen gesehen wurden, zeigt sich in den neuesten Forschungen.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Porphyrios' Sentenzen, c. 31 (Ed. E. Lamberz, 1975, 21f.; Carlos J. Larrain, Die Sentenzen des Porphyrios, Frankfurt a. M. 1987, 86; Porphyre, Sentences. Études d'Introduction. Texte grec et tradition française, commentaire par Luc Brisson, deux tomes, Paris 2005, I, 226f.; II, 610-628). Vgl. auch Plotin, Enn. VI. 8. 16. 1ff.; vgl. dazu die interessanten Einordnungen bei Bernhard H. F. Taureck, Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie, Frankfurt a. M. 2044, 299-305 („Die metaphysische Formel der ikonologischen Öffnung: Gott und All als Omnipräsenz und Omniabsenz“). – Für die weit (zum platonischen ‚Parmenides‘ und zu Poseidonius) zurück reichende Präsenz der Formel ‚überall und nirgends (*oudamū kai potamou*)‘ vgl. E. R. Dodds: Proclus, The Elements of Theology. A Revisited Text with Translation, Introduction, and Commentary, Oxford 21992, Prop. 98, p. 87; comm. p. 251 (mit der ganzen Tradition der Stellenverweise!); Jean Pépin, „Ex platoniorum persona“. Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin, Amsterdam 1977, 58ff.; Klaus Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966, 45-49 (Plotin), 228-231 (Proklos); ders., Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. ‚Vom Sein der Dinge in Gott‘, Stuttgart 1969, 80-86, 95, 105; Philon 45, 80f., 110, 113; Plotin 41-43, 61, 72, 80f.; Porphyrios 43f., 62; Simplicius 97; Bernhard von Clairvaux 80f.; Carine van Liefferinge, La Théurgie des *Oracles Chaldaïques* à Proclus, Liège 1999, 62-65.

<sup>44</sup> Nach den Vermutungen von Françoise Hudry stammt der Text aus dem 4. Jahrhundert (zwischen 355 und 358). Siehe die folgenden Anmerkungen 45 und 46.

<sup>45</sup> *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. Françoise Hudry, Tvrnholti 1979, 7f (mit ausführlichem Stellenangaben zu: *ubique... nusquam* 8, zu II/2). Den deutschen Text siehe bei Kurt Flasch, Was ist Gott? Das Buch der Philosophen. Erstmals ins Deutsche übersetzt und kommentiert, München 2011, 29-34.

<sup>46</sup> Angesichts der erstaunlichen Forschungen von Françoise Hudry (siehe die oben, Anm. 45 zitierte Ausgabe, XVIIIff.), die sie in zwei weiteren Publikationen dokumentiert hat: *Le Livre des XXIV Philosophes*, Grenoble 1989, und: *Le Livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d'un texte du IV<sup>e</sup> siècle*. Introduction, texte latin, traductions et annotations, Paris 2009, 38 und 152f., ist anzunehmen, dass Marius Victorinus (\* zwischen 281 und 291; † nach 363) durchaus von einiger Bedeutsamkeit für die Entstehung des ‚Buchs der 24 Philosophen‘ gewesen sein dürfte, so dass unsere Prophyrios-Stelle in viel engerem, vielleicht sogar entstellungsgeschichtlichem Zusammenhang mit dem *Liber XXIV philosophorum* gedeutet werden kann.

<sup>47</sup> Ausserordentlich ist der eben erschienene Band von ‚Micrologus‘ (Nature, Sciences and Medieval Societies), XXIII: *Ággelos – Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages*, SISMEL 2015. Insbesondere fallen im letzten Jahrzehnt die angelologischen Arbeiten von *Tiziana Suarez-Nani* ins Gewicht; ihre kongenialen

Konkreter wird der neuplatonische Bezug zu den Engeln mit dem aus Syrien stammenden Neuplatoniker *Iamblichos* (\* um 240/245 in Chalkis; † um 320/325), der in seinen ‚Mysterien Ägyptens‘<sup>48</sup> das Antwortschreiben eines ägyptischen Propheten Abamon auf den Brief des Porphyrios an den ‚Hierogrammaten‘ Anebo fingiert. Unter den hier firmierenden philosophischen, theologischen und theurgischen Aporien fungieren auch die ‚Epiphanien‘ der höheren Existenzen; die Frage stellt sich: Worin unterscheiden sich die ‚Parusien‘ eines Gottes, eines Engels, eines Erzengels oder eines Dämons, eines Archonten<sup>49</sup> oder einer Seele (II, 3). Gott, Dämon und Engel stellen die höheren Kräfte dar (III, 18); insbesondere die Engel markieren während der Opferkulte diese Präsenz des Göttlichen auf nahezu fühlbare Weise (V, 25). Es ist die Zeit der ‚Theurgie‘ (3.-5. Jh. n. Chr.),<sup>50</sup> was ‚göttliche Handlung‘ meint, sich also gegenüber ‚Theologie‘ als ‚göttlichem Sprechen‘ absetzt. Damit, dass in ‚De Mysteriis‘ zur Theorie des Wortes die Praxis des göttlichen Werks hinzu tritt ergibt sich der Einzug der Engel in die praktische Religiosität des Opferkults von selbst. Der Weg einer Öffnung in die spezifisch religiöse Dimension steht offen, so dass nun Bezüge zum christlichen Bereich sich leichthin ergeben können.<sup>51</sup> Namen und Kategorien einer recht differenzierten Angelologie stehen bereit.

### 3.

Als deren Grundlage gilt es nachträglich noch zu entscheiden, seit wann es christlich gesehen Engel gibt, da ihre Erschaffung in der Genesis höchstens implizit erwähnt wird. Es gibt sie – das ist die unanime Meinung des Mittelalters mindestens im 12. Jahrhundert – im Moment der Erschaffung der Welt, da Gott das schicksalsträchtige ‚*Fiat lux!*‘ gespro-

---

Studien belegen mit aller wünschbaren Deutlichkeit ein Reflexionsniveau der mittelalterlichen Angelologie, gegenüber dem das heutige Nachdenken über Engel als belangloser small talk einzustufen ist: – Conoscenza e tempo: la simultaneità del conoscere angelico in Egidio Romano, in: G. Alliney/L. Cova (Hg.), *Tempus Aevum Aeternitas*, Olschki, 2000, 67-87; – Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Paris 2002; – Angéologie, Dictionnaire de philosophie, Paris 2002, 56-59; – Connaissance et langage des anges selon Thomas d’Aquin et Gilles de Rome, Paris 2002; – Les anges et la cosmologie au Moyen âge, in: zu 103-115; – Vers le dépassement du lieu: l’ange, l’espace et le point, in: dies./M. Rohde (Hg.) *Représentations et conceptions de l’espace de la culture médiévale* Berlin u. a. 2011, 121-146; – De la théologie à la physique: l’ange, le lieu et le mouvement, *Micrologus* 23 (2015), 427-443; und zahlreiche weitere Studien, z. B. eben erschienen: *La matière et l’esprit. Études sur François de la Marche*, Fribourg 2015, 237-300 (ch. 9: Le rapport des esprits au lieu), besonders 258-274 (L’ange et le point). In diesem Band wird die Konfrontation Materie-Geist als Variante der Beziehung der Geister zu (materiellen) ‚Punkten‘ umfassend als entscheidender Diskussionsgegenstand der hochmittelalterlichen Philosophie (des 13./14. Jahrhunderts) umfassend aufgewiesen. Wenn ich – bei flüchtigem Durchlesen! – richtig sehe, ist der Topos ‚Nadelspitze – Anzahl der Engel‘ nicht eigens erwähnt, obwohl solche Allusionen auf der Hand zu liegen scheinen.

<sup>48</sup> Jamblichus, Ueber die Geheimlehren. Die Mysterien der Aegypter, Chaldäer und Assyrer, Schwarzenburg 1918; Jamblique, *Les Mystères d’Égypte. Réponse d’Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*. Traduction et commentaire de Michèle Broze et Carine Liefferinge, Paris 2009; kritische Ausgabe: Jamblique, *Réponse à Prophyre (DE MYSTERIIS)*. Texte établi, traduit et annoté par Henri-Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds †, avec la collaboration de Adrien Lecercf, Paris 2013. Ich zitiere nach den Abschnittszahlen, die überall identisch sind.

<sup>49</sup> Archonten: Der Ausdruck ist aus dem Judentum und der Gnosis übernommen und meint entweder die kosmokratisch-sublunaren oder die der Erde verbundenen Kräfte (Saffrey/Segonds, wie Anm. 48, 266). – Über den Reichtum jüdischer Engelsnamen kann man sich orientieren in: Moïse Schwab, *Vocabulaire de l’Angéologie, d’après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Lille 1897 (reprint BiblioLife).

<sup>50</sup> Friedrich W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, 19-36; Carine Van Liefferinge, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999, 72f. und öfter.

<sup>51</sup> Vgl. dazu die souveräne Darstellung von Franz Cumont, *LUX PERPETUA*, Paris 1949, 361-386.

chen hat. Der darüber berichtet, ist *Honorius Augustodunensis* (1. Hälfte 12. Jh.), der unter anderen Schriften eine mit dem Titel ‚*Elucidarium*‘<sup>52</sup> verfasst hat, ein Aufklärungswerk, das nahezu in sämtliche Volkssprachen übersetzt worden ist, und so an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert als ‚Lichtbringer‘ den Rang einer volkstümlichen Religion bekam. Ganz ähnlich muss auch Honorius’ lateinisches Werk ‚*Clavis Physicae*‘ gewertet werden. In diesem Text steht (mit Nr. 174) folgendes zur Erschaffung der Engel:

*Quid Augustinus dicat ‚Fiat lux‘.*

*Sanctus Augustinus per ‚Fiat lux‘ angelice et intellectualis celestis essentie creationem significatam esse decernit; per divisionem lucis a tenebris aut discretionem informis materie et formate creature intelligit, ut nomine lucis perfectio forme, tenebrarum vero informitatis confusio accipiatur, aut duplice celestium essentiarum theoriam.*

„Was mag Augustinus mit seiner Aussage: ‚Es werde Licht!‘ sagen wollen? Der Heilige Augustinus erklärt mit seinem ‚Es werde Licht!‘, dass die Schöpfung des himmlischen Wesens engelhaft und geistig zu bestimmen ist. Durch die Teilung des Lichts von der Finsternis oder die Scheidung der gestaltlosen Materie von der geformten Schöpfung anerkennt er, dass mit dem Namen des Lichts die Vollkommenheit der Gestalt, mit dem der Finsternis die Verwirrung der Formlosigkeit anzunehmen ist, also eine doppelte Schau von zwei Formen himmlischer Wesen.“<sup>53</sup>

Über die Situierung dieses Textes im Bezug zu Augustinus hat sich Marie Thérèse d’Alverny ausführlich geäußert.<sup>54</sup> In ‚*De civitate Dei*‘ XI, 9 schreibt Augustinus:

„Wo die Heilige Schrift von der Erschaffung der Welt spricht, teilt sie nicht unzweideutig mit, ob und wann die Engel geschaffen sind. Doch wenn sie nicht überhaupt übergangen sind, dann sind sie etwa mit dem Worte ‚Himmel‘ gemeint, nämlich da, wo es heisst: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘, oder wohl noch eher mit jenem Lichte, von dem ich schon sprach. Dass sie aber nicht übergangen sind, schliesse ich daraus, dass geschrieben steht, Gott habe am siebten Tage von allen seinen Werken geruht, während das Buch selber mit den Worten beginnt: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘, so dass angenommen werden muss, er habe vor Himmel und Erde nichts anderes geschaffen. Da er also mit Himmel und Erde anfang und die Erde, wie er sie ursprünglich schuf, nach den folgenden Worten der Schrift ‚wüst und leer‘ war, und vor Erschaffung des Lichtes Finsternis über dem ‚Abgrund‘, das heisst einer ungesonderten Mischung von Erde und Wasser, lag – denn wo kein Licht, da ist notwendig Finster-

<sup>52</sup> *Elucidarium*, PL 172; neue Ausgabe durch Yves Lefèvre, *L’Elucidarium et les lucidaires*, Paris 1954. Zur deutschen Fassung: Dagmar Gottschall, *Das ‚Elucidarium‘ des Honorius Augustodunensis, Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung*, Tübingen 1992; ders./Georg Steer (Hg.), *Der deutsche ‚Lucidarius‘*, Bd. 1: Kritischer Text nach den Handschriften, Tübingen 1994. Der entscheidende Text für unseren Zusammenhang steht aber in der ‚*Clavis Physicae*‘ des Honorius Augustodunensis, ein Text, der sicher von vielen Klerikern eifrig gelesen wurde und in deren Predigt einfluss: Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*. A cura di Paolo Lucentini, Roma 1974. – Zur ausserordentlichen Rolle des ‚*Lucidarius*‘ in der mittelalterlichen Volkskultur vgl. K. A. Wirth, *Engel, Engel / Engelchor, Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* 5 (1967) 555-601 und 621-674, bes. 633 (Honorius Augustodunensis); Aaron J. Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung*, München 1987, 61f., 229-255.

<sup>53</sup> Lucentini, wie Anm. 52, 138; vgl. auch ebd., 131f. (*Angeli non vident in creatura nisi Deum*); vgl. dazu Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, PL 172, 1113B; zitiert bei Johannes Zahlten, *Darstellungen der Engel*, in: ders., *Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Stuttgart 1979, 110-114, hier 110.

<sup>54</sup> Vgl. Zahlten, wie Anm. 53, 110-114; Marie-Thérèse d’Alverny, *Les anges et les jours*, in: dies., *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l’iconographie*, Brookfield/Vermont 1993, 271-300, hier 274. – Auch die biblischen Texte argumentieren ähnlich: Vgl. F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin (Hg.), *Angels. The Concept oder Celestial beings – Origins, Development and Reception*, Berlin/New York 2007; zitiert bei Wolfgang Speyer, *Kosmos, Schöpfung, Nichts. Der Mensch in der Entscheidung*, Salzburg 2010, 75.

nis –, und da sodann alles nacheinander hervorgebracht wurde, was nach dem Schöpfungsbericht in den sechs Tagen vollendet wurde, wie sollten da wohl die Engel übergangen sein, als gehörten sie nicht zu den Werken Gottes, von denen er am siebten Tage ruhte?... Wenn also die Engel zu Gotteswerken jener Tage gehören, dann sind sie das Licht, das den Namen Tag empfangt, dessen Einmaligkeit dadurch hervorgehoben wird, dass er nicht der erste Tag heisst, sondern ‚der eine’... Denn als Gott sprach: ‚Es werde Licht’, und es ward Licht, sind die Engel, falls mit Recht bei diesem Licht an die Engel und an ihre Erschaffung zu denken ist, unfraglich des ewigen Lichtes teilhaftig geworden, nämlich der unwandelbaren Weisheit, durch welche alles geschaffen ward, die wir den eingeborenen Sohn Gottes nennen.<sup>55</sup>

Damit ist den *Engeln* eine Nobilität zugesprochen, die sie zum Schöpfungsrang der *Menschen* in einen spannungsvollen Bezug setzt, in dem über Jahrhunderte hin immer mal wieder der Vorrang der einen gegenüber der anderen Gruppe ausgesprochen oder ausgespielt wurde.<sup>56</sup> Die Geistigkeit der Engel steht hierarchisch Gott näher als der mit dem Körper behaftete Mensch. „Aufgrund unserer Leiblichkeit erlangen wir nur unter Anstrengungen das, was dem Engel von Natur aus gegeben ist“, hält ein Kenner der Engelwelt fest.<sup>57</sup> Gleichwohl werden nach Paulus Menschen „über Engel richten“ (1 Kor 6, 3) und die Glossolalie in 1 Kor 13, 1 wird als Engelsprache<sup>58</sup> gedeutet, genau so, wie man – als Mensch – sich alle andern Fähigkeiten der Engel – insbesondere deren Erkenntnisfähigkeit nach dem Modell menschlicher Vorgabe vorstellt.<sup>59</sup> Das ist der entscheidende Punkt der Attraktivität der Engel über Jahrhunderte hin und speziell im Mittelalter dass sie dem Menschen ein reines Modell von Geist und Geistigkeit offerieren, das sich durch seine apriorische Universalität von der menschlichen abhebt. So werden Menschen in ihren Denkwürfen immer einen entscheidenden Denkschritt machen müssen: von den *Individuen* namens *Peter* oder *Heinrich* zum Konzept ‚*Menschheit*’ im Ganzen. Dagegen *ist* jeder Engel in sich die Art (*species*) der Engelhaftigkeit selber; *jeder Gabriel* präsentiert und ist ‚*Gabrielität*’.<sup>60</sup> Mit andern Worten: Die den Menschen

<sup>55</sup> Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat. Buch 11 bis 20, Zürich 1978, 15-17. – Dass dem ‚Fiat lux’ eine entscheidende Rolle über Jahrhunderte zugesprochen wurde – insbesondere für eine Ausformung eines ästhetischen Erhabenheitsgefühls – bezeugen: Baldine Saint Girons, *FIAT LUX. Une philosophie du sublime*, Paris 1993; Catherine Vincent, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2004, 273ff. und öfter.

<sup>56</sup> Weitere Vermutungen bei Seemann, wie Anm. 25, 978-980.

<sup>57</sup> Wolfgang Kraus/Lutz Doering (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie, Tübingen 2003, 209 (Konkurrenz zwischen Engelwesen und Pneumatikern); Andrei Plesu, *Das Schweigen der Engel*, Berlin 2007, 28-39.

<sup>58</sup> Vgl. Joscelyn Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth. The Spiritual Dimension of Music from Antiquity to the Avant-Garde*, London 1987, 72ff, 169ff.; Arthur O. Lovejoy, *Die grosse Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt 1989, 229ff.; Jean-Louis Chrétien, *Le langage des anges selon la scolastique*, in: ders., *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris 1990, 81-98; Suarez-Nani, *Connaissance*, 2002, wie Anm. 47; Dominique de Courcelles, *La parole de l’ange, l’écriture et le corps*, New York u. a. 1991; Bernd Roling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und früher Neuzeit*, Leiden 2008. Natürlich gehört in diesen Kontext auch die Engelmusik: Reinhold Hammerstein, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Bern 1990; Therese Bruggisser-Lanker, *Musik und Liturgie im Kloster St. Gallen im Spätmittelalter und Renaissance*, Göttingen 2004, 289; dies., *Musik und Tod im Mittelalter. Imaginationsräume der Transzendenz*, Göttingen 2010.

<sup>59</sup> Jean-Louis Chrétien, *La connaissance angélique*, in: ders., *Le regard de l’amour*, Paris 2000, 125-139.

<sup>60</sup> Bischof Tempier hat 1277 in seiner Verurteilung von 219 häretischen Thesen, die an der Philosophischen Fakultät der Universität Paris gelehrt worden sein sollen, unter der Nummer 79 (*Quod substantie separate sunt sua essentia quia in eis idem est quo est, et quod est.* – ‚Getrennte Substanzen sind ihr Wesen, denn in ihnen ist das, wodurch sie sind, und das, was sie sind, dasselbe“) und der Nr. 81 die Lehre, „dass jeder Engel eine Species

zum Menschen machende Fähigkeit Welt als Universalität zu denken ist dem Engel Natur dem Menschen diskursive Denkanstrengung. Dem ‚mittelalterlichen Menschen‘ ist es dank seinem auf Geist hingerichteten Denken geläufig geworden, Religion, Kunst, Kultur und gesellschaftliche Praxis im Sinn eines vitalen Platonismus zum Vehikel dieser Anstrengung zu machen. Man versteht die universale Denkform des Mittelalters erst, wie der eminente Mediävist Pierre Rousselot versichert hat, wenn man seine Schau der *Geistigkeit der Engel* verstehen kann.<sup>61</sup>

Vermutlich wäre eine hoch entwickelte und umfassende Angelologie in dem Mass, wie wir sie heute im Rückblick auf die historische Theorie der Engel in den christlichen Kirchen kennen, nicht zustande gekommen, wenn nicht ein um 500 n. Chr. lebender syrischer Mönch, der sich mit einem Hieronym *Dionysios Areopagita* bezeichnete (in Angleichung an eine Stelle in der Apostelgeschichte [Apg 17, 34], wo von dem Paulusjünger ‚Dionysios‘ die Rede ist), ein das ganze Abendland prägendes Werk hinterliess – das heute so genannte *Corpus Dionysiacum*, das aus vier Traktaten und zehn Briefen besteht.<sup>62</sup> Genannt werden muss im Werkzusammenhang der vier dionysischen Schriften vor allem der Werkkomplex der Himmlischen und der Kirchlichen ‚Hierarchien‘ (in Ergänzung zu: ‚Von göttlichen Namen‘ und ‚Mystische Theologie‘ und den 10 Briefen).<sup>63</sup> Diese Werke geben nicht nur einen ersten umfassenden Begriff von christlicher Mystik,<sup>64</sup> sondern ebenso einen für die Entwicklung der Kirche entscheidenden soziologischen Entwurf dessen, was für einen *ordo*<sup>65</sup> und welche Ordnungsvorstellung die Kirche, die sozialgeschichtlich „zwischen der irdischen und der himmlischen Polis ihre Existenz hat“,<sup>66</sup> in Welt und Gesellschaft zu vertreten und durchzusetzen gedachte. Mit dem Blick

---

bilde“ (Mann, wie Anm. 22, 605) verdammt (*Quod quia intelligentie non habent materiam, Deus non posset facere plures ejusdem speciei*. – Weil die Intelligenzen keine Materie haben, kann Gott nicht mehrere der Art machen“). Warum die Verurteilung? Weil Gottes Einzigartigkeit nicht eingeschränkt werden darf. Die Verurteilung trifft vor allem Thomas von Aquin. – Zitiert nach Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter*. Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt, Mainz 1989, 167ff. (mit Kommentar).

<sup>61</sup> Pierre Rousselot hat die sowohl erkenntnisphilosophische wie theologische Attraktion der Engel klar gesehen: „Il ne peut y avoir deux anges par espèce, pas plus qu’il ne pourrait y avoir deux lions-en-soi ou deux idées de blancheur. On peut distinguer Pierre ou Martin, et de son humanité quant au concept, et, réelement, de l’humanité, mais la ‚Gabriélité‘ est, à tous égards, identique à l’ange Gabriel. Chacune des substances séparées, dont l’ensemble constitue le monde spirituel, représente donc une valeur intelligible et originale d’idée, en même temps qu’elle possède une puissance intellectuelle plus ou moins haute, selon le degré d’être qui lui est propre. – Soit comme intelligibles subsistants, soit comme intuitifs purs, ces êtres sont constamment présents à la pensée de S. Thomas. On peut l’affirmer sans paradoxe: si l’on n’a pas compris sa théorie des Anges, on ne peut même pas se faire une idée correcte de sa doctrine des universaux. Si donc c’est la note caractéristique de Platon, quand proprement il platonise, d’avoir dépassé le point de vue d’une philosophie des concepts“, et affirmé l’existence transcendante d’intelligibles dont la prise béatifie l’esprit humain, il faut certes dire que personne n’a plus vitalement et plus intimement que S. Thomas incorporé le ‚platonisme‘ à sa synthèse“ (L’intellectualisme de Saint Thomas Paris <sup>3</sup>1936, 23f.; Hervorhebung von mir).

<sup>62</sup> Vgl. die alle verlässlichen Forschungsergebnisse zusammenfassende Studie von Beate Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg u. a. 2008, zur historischen Verfasserschaft des Dionysius vgl. ebd., 18–24.

<sup>63</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die Himmlische Hierarchie. Über die Kirchliche Hierarchie*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, Stuttgart 1986 (Bibl. d. Griech. Lit. 22); vgl. dazu Alois Maria Haas, *Engel und Selige*, in: ders., *Mystische Denkbilder*, Freiburg i. Br. 2014, 759–774.

<sup>64</sup> Walther Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Ps.-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; René Roques, *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo. Denys*, <sup>2</sup>1983; Ysabel de Andia, *HENOSIS. L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*, Leiden u. a. 1996.

<sup>65</sup> Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg <sup>2</sup>1982 (allerdings ohne Erwähnung des Dionysius).

<sup>66</sup> Erik Peterson, *Von den Engeln*, wie Anm. 10, 1994, 195–243, 197.

auf den Übergang von der Spätantike zum Mittelalter muss diese Rolle des Dionysius für eine christliche spätantik-mittelalterliche Religionssoziologie betont werden. Die ersten sechs christlichen Jahrhunderte mit ihren Einsiedlerkolonien in Ägypten und Syrien hatten noch im Vergleich zu späteren Jahrhunderten ein sehr viel konkreteres Verständnis des *bios aggelikós* (oder *vita angelica*) als eines asketischen Lebensziels vor Augen, in dem sich asketische Leibdistanz mit oft (allzu) hochgemuten Freiheitsgefühlen vermischten.<sup>67</sup> In solchen Milieus, wo sich die angelische Lebensweise als eine Lebensform offerierte, muss wohl durch den Genannten der erstaunliche Ordnungsversuch entstanden sein, der erstens mit dem Wort ‚Hierarchie‘ eine Stufung und zweitens eine in diesen Stufen gegebene Ämterverteilung propagierte. Neun Engelchöre in drei triadischen Gliederungen erschaffen eine hieratische Soziologie, die nicht ohne Relevanz für säkulare Ordnungen blieb. Von oben nach unten sind es in der ersten Triade *Throne, Cherubim und Seraphim*, in der zweiten *Mächte, Herrschaften und Kräfte* und in der dritten *Engel, Erzengel und Prinzipien*.<sup>68</sup>

Zuvor schon, relativ früh im Christentum, gibt es aber Dokumentationen und Berichte in den Apokryphen über die nahezu heilsgeschichtliche Gegenwart der Engel in eigentlichen Angelophanien wie etwa im ‚*Hermas*‘, einer Schrift um 180 n. Chr. entstanden, in der die Titelfigur Hermas als heilsamer ‚Engel der Busse‘ auftritt. Von da an treffen wir immer wieder auf Mahn- und Helferfiguren, in denen sich Engel verbergen, oder auf Sarkophage mit Engelporträts. Erzählungen aller Art und Bilder – immer offener für Engelsverehrung, besonders in der Ostkirche – ebnen vom Juridischen mit seinen 9 Engels-Chören und der Spontaneität der Engelsanekdoten den Weg in einen Bereich, in dem sich sowohl die Gelehrten- wie die Volkskultur auf je ihre Weise um die Engel bemühen. Der Sprung von den ersten sechs Jahrhunderten des Christentums ins Mittelalter belegt einerseits eine Jahrhunderte lange Denkbemühung um die Geistnatur der Engelwelt in Philosophie und Theologie,<sup>69</sup> andererseits eine nahezu manische Energie zu deren Visualisierung in kirchlicher Kunst und Liturgie.<sup>70</sup> Das Mittelalter ist d e r

<sup>67</sup> Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, Frankfurt a. M. 1979; P. Suso Frank, *Aggelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum*, Münster W. 1964 (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 26. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach); Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994, 332-346; Xavier Yvanoff, *La chair des Anges. Les phénomènes corporels du mysticisme*, Paris 2002 (vor allem über die körperliche Auswirkung der *imitatio angelorum* auf die Frömmigkeit der Menschen).

<sup>68</sup> Himml. Hierarchie VI und VII. Vgl. dazu Ronald F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969.

<sup>69</sup> Zur Theologie- und Philosophiegeschichte vgl. Tavad, wie Anm. 28, Rast, wie Anm. 32. Dazu ein paar (willkürlich ausgewählte) Beiträge der Forschung: E. Bertholet, *Mystère et Ministère des Anges*, Lausanne 1963; Giuseppe del Ton, *Verità su Angeli e Archangeli*, Pisa 1985; Renzo Lavatori, *Gli Angeli. Storia e pensiero*, Genova 1991; Marco Bussagli, *Storia degli angeli*, Milano 1995; Barbara Faes de Mottoni, *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture die angelologia*, Napoli 1995; George J. Seidel, *Angels*, New York 1995; David Keck, *Angels & Angelology in the Middle Ages*, New York u. a. 1998; Glenn Peer, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, Berkeley u. a. 2001; Hubert Herkomer/Rainer Christoph Schwinges (Hgt.), *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Basel 2006; Isabel Irribaren and Martin Lenz (Hg.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Aldershot 2008; Tobias Hoffmann (Hg.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden 2012; Dominique Poirel, *Des Symboles et des Anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 2013.

<sup>70</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Renée Zeller/P. Régamey, *Anges*, Paris 1946; Gunnar Berfelt, *A Study on the Winged Angel. The Origin of a Motif*, Stockholm 1968; Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Leipzig 1976; Peter Lamborn Wilson, *Angels*, London 1980; Heinz Georg Held, *Engel. Ge-*

Ort, in dem der Kernpunkt engelhafter Intermedialität auf breitester öffentlicher Front zum Tragen kommt. In der christlichen Wiederaufnahme eines jüdischen Konzepts, nach dem auserwählte Engel, wie in den ‚*Testamenten der zwölf Patriarchen*‘ berichtet,<sup>71</sup> zwischen Gott und Israel vermittelten, wird unter anderem zum bahnbrechenden Moment einer mittelalterlichen Dauerpräsenz der Engel selbst dann, wenn es um eine Theophanie geht. Die Engel sind bei den meisten Heilsereignissen vermittelnd dabei und sind das entscheidende Moment gewährter Evidenz göttlicher Präsenz.<sup>72</sup>

Dass mit der *Reformation* das Pathos und die Farbigkeit der Engelverehrung im Christentum im nüchternen Kontext von Wort und Glaube gemindert wurde ist sicher richtig. Aber *Martin Luther* hat immerhin explizite Engelpredigten gehalten, in denen deren Funktion als „Helfer und Mitarbeiter im weltlichen Regiment des dreieinen Gottes“<sup>73</sup> angemessen zum Zuge kam. Gerade im 17. Jahrhundert aber nimmt im Zuge der katholischen Gegenreformation die Engelsverehrung gewaltigen Aufschwung vor allem bei einem Exponenten wie zum Beispiel Johannes Scheffler alias *Angelus Silesius*.<sup>74</sup> Auch die weiteren Jahrhunderte führen diese kaum widersprechbare angelische Evidenz einer transzendent ausgerichteten Vermittlung bruchlos weiter – mindestens in aller katholischen Volkskultur, deren Beziehung zur klerikal kirchlichen nie richtig unterbrochen wurde. Die Aufklärung mochte mit ätzender Kritik und Spott nicht hinter dem Berg halten – auch sie konnte nicht hindern, dass heute selbst ihre eigenen Protagonisten mit Bewunderung die Engelverehrung des frühen und mittelalterlichen Christentums als Prototyp (post-)moderner Medialität erkennen. Mit gutem Grund: Der christliche Engelt kult lebt aus einem Impuls, der aufs Ganze geht und aller entfremdenden Säkularität eine auf ein Jenseitiges gerichtete Transzendenz entgegenstellt, deren Wirklichkeit alle schönen Utopien durch eine höchst ausgeformte ideale Existenzform je schon überholt hat. Petersons Gewissheit ist auch heute verborgen gegenwärtig: das Christentum ist „mehr als eine menschliche Religionsgemeinschaft“<sup>75</sup>!

Mögen offizielle Wissenschaft und Kunst und deren Vertreter auf den rein imaginären Charakter von Engeln pochen und sagen, ihnen seien konkrete Engel noch nie begegnet! Schon angesichts jener Unzähligen, die auf selbst erlebten Angelophanien beharren, wären solche Behauptungen zu überprüfen. Vor allem aber bleibt der Monolith

---

schichte eines Bildmotifs, Köln 1995; Christian Heck, *L'échelle céleste dans l'art du moyen âge. Une image de la quête du ciel*, Paris 1997; Catherine Pichler (Hg.), *„Engel“: Engel. Legenden der Gegenwart*, Wien u. a. 1997; Herrmann Spieckermann, *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst*, Zürich 1997; Constance Classen, *Theo Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, New York 1998; Maurice B. McNamee, *Vested Angels*, Leuven 1998; Barbara Bruderer Eichberg, *Les neuf choeurs angéliques. Origine et évolution du thème dans l'art du Moyen Âge*, Poitiers 1998; Ivan Bentechev, *Engelikonon. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg u. a. 1999; Yves Cattin/Philippe Faure, *Die Engel und ihr Bild im Mittelalter*, Regensburg 2000; Peter Dinzelsbacher, *Engel*, in: ders., *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 2: Hoch- und Spätmittelalter*, Paderborn 2000, 153-159, 425-428, 426, Anm. 459 gute (zu dem hier Gebotenen sehr gut ergänzende Bibliographie); Jacques Le Goff, *Das Mittelalter in Bildern*, Stuttgart 2002, 86-91; Klaus G. Grinda, *Das Bildinventar von der römischen Antike bis zum Ende des Frühmittelalters*, Paderborn 2002, 496-499; Herbert Vorgrimler/Ursula Bernauer/Thomas Sternberg, *Engel. Erfahrungen göttlicher Nähe*, Adligenswil 2008; Maria Theisen (Hg.), *Engel. Himmlische Boten in alten Handschriften*, München 2014.

<sup>71</sup> Jürgen Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, JSHRZ III/1, Gütersloh 1980, 1-162.

<sup>72</sup> Jean Pépin hat das klar festgehalten, siehe oben Anm. 29.

<sup>73</sup> Michael Plathow, *Luther und die Angelologie. Luthers Engelpredigten*, in: ders., *Vor Gott in der Welt. Luthers neues Wirklichkeitsverständnis*, Münster 2014, 123-148, hier 132.

<sup>74</sup> Bernard Gorceix, *L'Ange en Allemagne au dix-septième siècle. Jacob Böhme et Johannes Scheffler*, in: *L'Ange et l'Homme*, par Henri Corbin et alii, Paris 1978 (= *Cahiers de l'Hermétisme*, 129-156).

<sup>75</sup> Peterson, 1994 wie Anm. 10, 230.

eines ‚autopoietischen‘ Systems,<sup>76</sup> das bewiesen hat, dass es mit primitivsten Mitteln – also ohne die Vermittlung seelenloser Maschinen – Menschen im Sinnbezug zur Transzendenz helfend beizustehen fähig ist.

\*

Die Engel haben durch die ganze Moderne, aber auch heute unter Wissenschaftlern und Künstlern der Theologie-, Philosophie- und Literaturszene Interessenten auf die Szene gelockt, die mit einigem Recht als *Angelologen* bezeichnet werden dürfen, sei es, dass sie neue Theorien über sie und ihre beharrliche Präsenz im aufgeklärten Denken des Säkularismus entworfen haben, sei es, dass ihre Aufmerksamkeit durch eine paradoxe Diskrepanz zwischen der vitalen Vermittlungsexistenz der Engel und der postmodernen Verfallenheit an Maschinen und Instrumente gefesselt wurde. Nur ein paar mir in den letzten Wochen aufgefallene Beispiele: *Harold Bloom* (\* 1930)<sup>77</sup> verweist beredt und kritisch auf die in den Staaten grassierende Engelsgnosis und *Robert Matthias Erdbeer*<sup>78</sup> *erschliesst hoch gelehrt Friedrich Theodor Fechners (1801-1887) ‚Vergleichende Anatomie der Engel‘* von 1825 und dessen geistige Rolle im beginnenden 19. Jahrhundert. *Michel Serres* (\* 1930)<sup>79</sup> versteigt sich zu einer wagemutigen Vision, worin er den religiös-bildreichen traditionellen Engelskult mit dem derzeit bis zur Verdunkelung jeden Gemeinverstands weltweit dominanten Medienkarussell abenteuerlich zusammenwachsen lässt. Ans Herz gewachsen ist mir dagegen *Carlo Ossola* bescheiden auftretendes hoch informatives Büchlein zur Figur des Schutzengels (1946).<sup>80</sup> Der Irritation und Reflexion über Engel ist kein Ende.

Ich muss aber gestehen, dass mir das stille und beharrliche Werk *Étienne Souriau* (1892-1979),<sup>81</sup> zeit seines Lebens Professor für Ästhetik an der Sorbonne, das sich seit den dreissiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eindringlich mit den Engeln befasst hat, besonders als eine hoch wertvolle Denkleistung zu dem, was Engel sind und sein können, empfohlen hat. Andrei Plesu<sup>82</sup> und Bruno Latour haben ihm, dem nicht leicht zu lesenden Autor, Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem sie auf seine Lehre von den verschiedenen Existenzformen<sup>83</sup> hinweisen, die konkret nicht zuletzt als ‚anges de l’oeu-

<sup>76</sup> Vgl. Thomas Ruster, wie Anm. 19; ders., *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005; Oliver Dürr, *Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*, 2009, 228ff.

<sup>77</sup> Harold Bloom, *Figures of Capable Imagination*, New York 1976; ders., *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York 1992; ders., *Omens of Millenium, The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*, New York 1996, 35-81.

<sup>78</sup> Robert Matthias Erdbeer, *Die Signatur des Kosmos. Epistemische Poetik und die Genealogie der esoterischen Moderne*, Berlin/New York 2000, siehe im Wortregister ‚Engel‘.

<sup>79</sup> Michel Serres, *Die Legende der Engel*, Leipzig 1995; Anguéliki Garidis, *Les Anges du désir. Figures de l’Ange au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1996; Michael N. Ebertz/ Richard Faber (Hg.), *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*, Würzburg 2008.

<sup>80</sup> Vgl. die sieben mittelalterlichen Gebete zum Schutzengel in: Dom A. Wilmart OSB, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d’histoire littéraire*, Paris 1932, 537-558; Yves Congar, *Sur les Saints Anges*, in: ders., *Les voies du Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle*, Paris 1962, 227-235; Carlo Ossola in: Bossuet, *Sur les Anges gardiens. Sermon. Préface de C. Ossola*, Paris 2005, 7-45.

<sup>81</sup> Étienne Souriau, wie oben Anm. 1; ders., *Les différents modes d’existence, suivi de L’oeuvre à faire. Présentation de Isabelle Stengers et Bruno Latour*, Paris 2009; E. S. et A. S., *Ange/Angélique/Angélisme*, in: Étienne Souriau (Hg.), *Vocabulaire d’esthétique. Publié sous la direction de Anne Souriau*, Paris 1990, 118.

<sup>82</sup> Plesu, wie Anm. 57, 41f.

<sup>83</sup> Bruno Latour, *Existenzweisen*, Berlin 2014.

vre<sup>84</sup> Künstler aller Art nicht nur zu inspirieren, sondern auch zum Werk anzutreiben fähig sind. Mit andern Worten: Es geht Souriau philosophisch darum, sich vom Menschen eine angemessene Rechenschaft zu geben indem er dessen spirituelle Erfahrungen und ‚Suprastrukturen‘<sup>85</sup> nicht ‚à l’ordre de la positivité grossière‘ deutet, sondern im angemessenen Sinn einer virtuellen und gleichzeitig aktuellen Existenzform.<sup>86</sup> Engelserfahrungen sind in diesem Zusammenhang Schlüsselereignisse, wie sie etwa in Wallace Stevens’ (1879-1955) berühmtem Gedicht ‚Angel Surrounded by Paysans‘<sup>87</sup> geschildert wird:

*Angel Surrounded by Paysans*

*One of the countryman:*

There is  
A welcome at the door to which no one comes?

*The Angel:*

I am the angel of reality,  
Seen for a moment standing in the door.

I have neither ashen wing nor wear of ore  
And live without a tepid aureole.

Or stars that follow me, not to attend,  
But, of my being and its knowing, part.

I am one of you and being one of you  
Is being and knowing what I am and know.

Yet I am the necessary angel of earth,  
Since, in my sight, you see the earth again,

Cleared of its stiff and stubborn, man-locked set,  
And, in my hearing, you hear its tragic drone

Rise liquidly in liquid lingerings,  
Like watery words awash; like meanings said

By repetitions of half-meanings. Am I not,  
Myself, only half of figure of a sort,

A figure half seen, or seen for a moment, a man  
Of the mind, an apparition appavelled in

Apparels of such lightest look that a turn  
Of my shoulder and quickly, I am gone?

Da ist  
Ein Willkommen an der Tür, zu der keiner kommt?

Ich bin der Engel der Wirklichkeit,  
Sichtbar nur kurz, stehend in der Tür.

<sup>84</sup> Vocabulaire, wie Anm. 81, 118.

<sup>85</sup> Nicht zu verwechseln mit ‚Superstrukturen‘! Vgl. Souriau 1955, wie Anm. 1, 145, Anm. 1.

<sup>86</sup> Ebd., 143-146; vgl. auch Souriau, *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles*, Lyon 1938.

<sup>87</sup> Wallace Stevens, *Collected Poetry and Prose*. Edited by Frank Kermode/Joan Richardson, New York 1997, 549; dazu vgl.

Ich habe weder aschfahle Flügel noch wertvollen Schmuck  
Und lebe ohne laue Aureole.

Oder Sterne, die mir folgen, nicht zu dienen.  
Doch von meinem Sein und seinem Wissen, Teil.

Ich bin einer von euch, und einer von euch zu sein  
Ist zu sein und zu wissen was ich bin und weiss.

Noch bin ich der notwendige Engel der Erde,  
Da, mit meinem Sehen, ihr die Erde wieder seht.

Geklärt von starrer und eigensinniger, menschenverschlossener Gestalt,  
Und, in meinem Hören, ihr das tragische Dröhnen der Erde hört

Anschwellend flüssig in fließendem Wallen  
Wie wässriger Worte Flut: wie Bedeutungen gesprochen

In Wiederholung von Halbwahrheiten. Bin ich nicht,  
Ich selbst, bloss die Hälfte einer Gestalt der Art.

Eine Gestalt, halb gesehen, oder gesehen bloss einen Augenblick, ein geistiger  
Mensch, eine Erscheinung, gekleidet in

Kleider solch leichtesten Anblicks, dass ein Dreh  
Meiner Schulter – und rasch, zu rasch, bin ich weg?

(Ich danke den *Prof. Karen und Niklaus Largier*, University of Berkeley USA,  
für ihren gelungenen Versuch der Übersetzung!)

Ich habe mir – nach einem missglückten Versuch – nicht anmassen wollen, dieses bewegende Gedicht angemessen zu übersetzen und gar seinem Niveau entsprechend zu deuten. Aber es verweist überdeutlich auf die Flüchtigkeit des Engels, der wie wir jetzt wissen, auf paradoxe Weise „überall und nirgendwo“ mit irgendwelchen göttlichen Aufträgen geheimnisvoll auf Fahrt ist. Erscheinend ist er auch schon wieder verschwunden. Er stellt mit Souriau eine Existenzform dar, auf die wir nicht verzichten können und dürfen. Stevens spricht in einem andern Gedicht über eine ‚Klavier-Übung an der Akademie der Engel‘ vom „thin stuff of being“,<sup>88</sup> der sich in der Musik der Engel<sup>89</sup> in die menschliche Existenz einsenkt. – Dieses flüchtige Wesen – letztlich die Kraft der Phantasie – entspricht auch der Weisheit Shakespeares aus dem ‚Macbeth‘ (I, 3, 142), die er der menschlichen Einbildungskraft<sup>90</sup> zuspricht:

„Nichts ist, als was nicht ist.“

Und wiederum mit Shakespeare, diesmal dem ‚Hamlet‘ (IV, 5, 173):

*This nothing is more than matter* – „Dies Nichts ist mehr als etwas“.

Und so soll es bleiben: Der Engel ist ein Wesen „at the center of this rind“ („im Zentrum der Schale“);<sup>91</sup> als ein notwendiges Sein wird er jede(n) von uns immer helfend wenn auch flüchtig und nicht in öden Kategorien von Schein und Wirklichkeit haftbar begleiten.

<sup>88</sup> Stevens, 1997, wie Anm. 87, 538f.

<sup>89</sup> Zur Musik der Engel vgl. Die Anm. 58 angegebene Literatur und Jean-Ives Lacoste, *Les Anges musicaux*, *Rev. sc. ph. th.* 68 (1984) 549-575

<sup>90</sup> Vgl. Max Lüthi, *Die Macht des Nichtwirklichen in Shakespeares Spielen*, in: ders., *Shakespeare. Dichter des Wirklichen und des Nichtwirklichen*, Bern 1964, 7-28; Haas, *Mensch Stoff*, in: ders., wie Anm. 63, 57-88.

<sup>91</sup> Stevens, 1997, wie Anm. 87, 572f.

**Wilhelm Just**

Ottensheim, Österreich

## „*Wo ist der Vater?*“<sup>1</sup>

„Nicht das Urteil, sondern die Frage hat in der Logik den Primat.“<sup>2</sup>

Hans-Georg Gadamer

### 1. Die Geschichte Hiob

Das Wort „*Hiob*“ stamme aus der west-semitischen oder weit verbreiteten Gelehrtensprache des Akkadischen und bedeute soviel wie „*Wo ist der Vater?*“<sup>3</sup>, wird vermutet. Es wird daher berechtigt, vielleicht sogar angezeigt sein, die Geschichte Hiobs auf dem Hintergrund dieser Frage, der Suche nach dem Vater, zu lesen. Das Buch Hiob ist Teil des Alten Testaments, es gehört zu seinen jüngeren Büchern, seine Entstehung wird auf 300-500 v.Chr. datiert. Es handelt von der Frage der Theodizee, der Gerechtigkeit Gottes, wie sie in Theologie und Philosophie und vom Menschen überhaupt immer schon thematisiert wurde. Denn seit jeher ist der Mensch mit dieser Frage konfrontiert gewesen, wie es möglich sein kann und verstanden werden könnte, daß jene als absolut und allwissend erfahrenen Mächte, denen sich die Menschen immer schon in welcher Form auch immer als gegenüber stehend und von ihnen angesprochen erfuhren, so viel Leid und Unglück im Leben ihrer Geschöpfe zulassen können. Speziell drängend und akut wurde die Frage in unserem eigenen christlich geprägten Denk- und Kulturraum, in dem die Gottheit als väterlich-liebig verehrt und angebetet wird. Das führte denn auch nach dem allgemeinen Bekanntwerden der Gräueltaten der Nazis nach dem 2. Weltkrieg folgerichtig zur Frage: „*Kann man nach Auschwitz überhaupt noch Theologie betreiben?*“

In überaus tiefgründiger und immer wieder packender Weise wird im Buch Hiob des Alten Testaments die Theodizee-Frage schon weit vor jeder systematischen Theologie und ganz abseits der abendländischen Philosophie thematisiert. Das Buch Hiob zählt auch deshalb zu den Meisterwerken der Weltliteratur; selbst unser Dichterkönig Johann Wolfgang von Goethe hat daraus eine Anleihe genommen, indem er seinen *Faust I* ebenso mit einem *Prolog im Himmel* beginnen und dort Mephisto mit Gott argumentieren läßt, wie es in der Hiobsgeschichte der Fall ist. Mephisto schildert im *Faust I* seine Begegnung mit Gott so:

„Von Zeit zu Zeit seh ich den Alten gern  
und hüte mich, mit ihm zu brechen.  
Es ist gar hübsch von einem großen Herrn,  
so menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Überarbeitete Version eines Vortrags für das Symposium der Österreichischen Gesellschaft für Analytische Psychologie am 18. Sept. 2010 im Wagner-Jauregg Krankenhaus Linz, das als Thema „*Vater – Archetyp und Mensch*“ hatte.

<sup>2</sup> H.G. Gadamer *Wahrheit und Methode*, p. 52.

<sup>3</sup> G. Kaiser / H.P. Mathys, *Das Buch Hiob, Dichtung als Theologie*, Vlg. Neukirchener, 2006, p. 9. Für diesen Hinweis bin ich Frau MMag. N. Falkinger zu Dank verpflichtet.

<sup>4</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*, V 350f.

Hiob ist kein Israelit, sondern ein Bewohner der westarabischen Wüste, d.h. kein Angehöriger des auserwählten Volkes, sondern irgendeiner, allerdings demselben Gott verpflichtet; er steht also für den Menschen schlechthin. Er wird als reicher, überaus gottesfürchtiger Mann und Vater vieler Kinder, um deren Treue zu Gott er sich redlich sorgt, eingeführt. Im Vorspann des Hiobsbuches zieht der Teufel, der dort als einer der Gottesöhne Gott gegenübertritt, Hiobs Gottergebenheit und Echtheit seiner Frömmigkeit in Zweifel. Er unterstellt, Hiob sei nicht *umsonst* so fromm, er sei es nur, weil er sich als Gegengeschäft sozusagen dafür die Gunst und schützende Hand Gottes erwarte. Er würde sich von Gott abwenden, wenn er, der Teufel, freie Hand über Hiobs Besitz bekäme. Gott läßt sich auf das Ansinnen des Teufels ein, Hiobs Frömmigkeit auf die Probe zu stellen, und gibt ihm freie Hand über Hiobs Besitz. Und so trifft denn auch sogleich ein Bote nach dem andern bei Hiob ein. Sie berichten ihm, Feinde seien über seine Herden hergefallen und hätten sie geraubt oder getötet, Unwetter hätten die ganze Ernte vernichtet, ja selbst Hiobs Kinder seien alle umgekommen, als ein Sturm sein Haus zum Einsturz gebracht habe. Im Handumdrehen verliert Hiob alles, was er gehabt hat und was ihm lieb und teuer gewesen war. Hiob quittiert alle diese „*Hiobsbotschaften*“ mit den Worten: *„Ich bin nackt von meiner Mutter Leibe gekommen, nackt werde ich wieder dahinfahren. Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt.“*<sup>5</sup> und er wird an seiner Gottesbeziehung nicht irre, selbst als seine Frau ihn drängt, sich von einem so gearteten Gott doch endlich abzuwenden. Der Teufel kommt dann noch einmal zu Gott und suggeriert, Hiob würde sich sicherlich von Gott abwenden, wenn er von Gott auch noch freie Hand über Hiobs Gesundheit bekäme. Auch da willigt Gott noch ein, nur sein Leben solle der Teufel nicht berühren. Daraufhin wird Hiob von Aussatz befallen und sitzt als Ausgestoßener auf der Erde und kratzt sich seine Eiterwunden. Freunde kommen zu ihm in seinem Elend und sprechen mit ihm. Auf die Klagen Hiobs reagieren sie der Reihe nach stereotyp mit dem Hinweis, daß das Unglück, das Hiob heimgesucht habe, wohl in einer eigenen Schuld oder einem Fehlverhalten begründet liegen müsse. Hiob beteuert seine Unschuld. Im Lauf der Auseinandersetzung mit seinen Freunden wird ihm allerdings immer deutlicher, daß er sich vor Gott selber rechtfertigen müsse, und erkennt, daß zwar all das Unglück von Gott selber stamme, daß er aber auch in eben diesem selben Gott seinen *Anwalt* habe. C.G.Jung zu dieser Einsicht Hiobs:<sup>6</sup>

*„Das Wissen, daß Gottes Wille das Recht beugt, fällt ihm [Hiob] nicht leicht, denn er kann trotz allem seinen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit nicht aufgeben. Aber andererseits muß er sich gestehen, daß niemand anders ihm Unrecht und Gewalt antut, als eben Jahwe selber. Er kann nicht leugnen, daß er sich einem Gott gegenüber befindet, der sich um kein moralisches Urteil kümmert beziehungsweise keine für sich verbindliche Ethik anerkennt. Das ist wohl das Größte in Hiob, daß er angesichts dieser Schwierigkeit nicht an der Einheit Gottes irre wird, sondern klar sieht, daß Gott sich in Widerspruch mit sich selber befindet, und zwar dermaßen total, daß er, Hiob, gewiß ist, in Gott einen Helfer und Anwalt gegen Gott zu finden. So gewiß ihm das Böse, so gewiß ist ihm auch das Gute in Jahwe. In einem Menschen, der uns Böses antut, können wir nicht zugleich den Helfer erwarten. Jahwe aber ist kein Mensch; er ist beides, Verfolger und Helfer in einem, wobei der eine Aspekt so wirklich ist wie der andere. Jahwe ist nicht gespalten, sondern eine Antinomie, eine totale innere Gegensätzlichkeit, die unerlässliche Voraussetzung seiner ungeheuren Dynamik, seiner Allmacht und Allwissenheit.“*

<sup>5</sup> AT, Buch Hiob, 1,21.

<sup>6</sup> C.G.Jung, *Antwort auf Hiob*, in: „Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion“, GW 11, §567, WalterVlg.

*Aus dieser Erkenntnis heraus hält Hiob daran fest, ihm „seine Wege darzutun, das heißt ihm seinen Standpunkt klarzumachen, denn ungeachtet seines Zornes ist er sich selber gegenüber auch der Anwalt des Menschen, der eine Klage vorzubringen hat.“*

Die numinose Erfahrung des Göttlichen ist eben die Einheit der Gegensätze.<sup>7</sup>

Und so kommt es schließlich auch zu dieser direkten Begegnung Hiobs mit Gott, wobei Gott auf das Klagen Hiobs in keiner Weise eingeht, sondern mit einer großartigen Darstellung, wie er die Welt geschaffen hat, entgegnet.... so etwa in dem Sinn „*Du kleiner Wurm, Du wagst, mich in Frage zu stellen, mich, der das alles erschaffen hat, die Stürme, die Sterne, die Berge, ...?*“ Ein großartiger Schöpfungsbericht folgt. Und noch einmal fragt Hiob nach und wieder antwortet Gott mit dem Hinweis auf die Größe seiner Schöpfung, die jedes menschliche Maß und Verstehen übersteigt. Abermals zeigt Gott seine Größe auf, ohne im geringsten auf Hiobs Anliegen einzugehen. Jetzt verstummt Hiob vor Gott<sup>8</sup>, worauf sich die Tragik auflöst. Gott tadelt noch die Freunde Hiobs, die dem Freund letztlich nicht wirklich beigestanden waren, worauf Hiob seinen Besitz wieder zurückerhält, ja er hat dann noch viel mehr als vorher, selbst an Kindern kann er sich wieder erfreuen, womit das Buch Hiob endet.

## 2. Held versus Kollektivmensch

In der Hiob-Geschichte lassen sich zwei Stränge der dramatischen Entwicklung unterscheiden. Der eine handelt von Hiob selber, während der andere Strang durch die Freunde Hiobs dargestellt ist. Die Freunde wollen – etwa im Sinne einer modernen Psychotherapie unbedingt eine kausale Verbindung zwischen dem Unglück Hiobs und einer zu erkundenden Verfehlung oder zumindest Fehleinstellung, deren sich Hiob schuldig gemacht hätte, herstellen, während Hiob unbeirrbar an seiner Schuldlosigkeit festhält und in der Auseinandersetzung mit den Freunden ihm immer deutlicher wird, Gott selber als Gegenüber einzufordern. Zu dieser direkten Begegnung kommt es denn auch tatsächlich und aus ihr ergibt sich schließlich die Auflösung der Dramatik und ihre Heilung. Die zwei Stränge erinnern an das Mythologem<sup>9</sup> der doppelten Elternschaft des Helden, Der Held hat im Mythos gewöhnlich eine doppelte Elternschaft – einerseits die natürlichen Eltern, andererseits gibt es eine außer- oder übernatürliche Einwirkung. Hier wäre es einerseits eine kausale Auflösung der Ereignisse, andererseits das Stehenbleiben vor dem Unbegreiflichen und Akzeptieren eines „Just-so-Seins“, das keiner weiteren Erläuterung mehr bedarf. Immer wieder die natürlichen Eltern als Ursache des eigenen Dilemmas zu brauchen, wäre ein Bild für eine kausale, äußerlich exakt nachvollziehbare Herkunft des Helden mit Eltern, Großeltern, Urgroßeltern etc zu verstehen. Es ist genau nachzuvollziehen, wie aus A→B gefolgt ist, aus B→C und irgendwann dann die eigene Verstrickung im Hier und Jetzt. Es sei z.B. auf Jesus Christus verwiesen mit seinen natürli-

<sup>7</sup> Rudolf Otto (\*1869 Peine; †1937 Marburg), Religionswissenschaftler. In seinem Hauptwerk „*Das Heilige*“ (1917) charakterisiert er die Erfahrung des Göttlichen als ein mysterium tremendum und mysterium fascinans.

<sup>8</sup> Dieses Verstummen nimmt C.G. Jung zum Ausgangspunkt seiner eigenen, sehr persönlichen Auseinandersetzung mit der Hiob-thematik in seiner „*Antwort auf Hiob*“, GW 12. Dieses Buch löste eine heftige Auseinandersetzung mit Theologen aus, unter denen jene mit Victor White O.P. vor allem zu erwähnen ist. S. den Briefwechsel zwischen Jung und White: A.C.Lammers, A. Cunningham (eds.), „*The JUNG-WHITE letters*“, Philemon Series, 2007 und C. Weldon, „*Fr. Victor White, O.P. The story of Jung's White Raven*“, University of Scranton Press, 2007.

<sup>9</sup> Ein Mythologem ist ein für eine bestimmte Gegebenheit im Mythos typisches Motiv.

chen Eltern, Josef und Maria, und die übernatürliche Einwirkung des Heiligen Geistes. Psychologisch betrachtet steht der Held für jenen Einzelnen, dem allein es gelingt, eine stagnierende, lebensbedrohliche Situation so zu lösen und zu erlösen, daß wieder eine weitere Entwicklung des Bewußtseins und Entfaltung des Lebens möglich wird. Ihm, ihm allein gelingt es, den für das Leben und seine Entfaltung jetzt notwendigen Impuls zu setzen, die verloren gegangene Kostbarkeit oder den geraubten Schatz wieder zu finden, die gefangen gehaltene Prinzessin zu befreien, vom Wasser des Lebens zu schöpfen, die heilende Frucht zu pflücken oder den alles Leben verhindernden Drachen zu überwäligen<sup>10</sup>. Der Held durchbricht also ein stagnierendes Muster und macht, daß das Leben wieder zu fließen beginnen kann. Der *Held* ist in dieser psychologischen Auffassung der Träger und Vermittler eines neuen Bewußtseins; er ist als absoluter Gegensatz zum *kollektiven Menschen* zu verstehen, der sich immer und überall als bloßes Produkt der gegebenen Umstände versteht und fühlt: „*Ich bin, wie ich bin., weil meine Eltern so waren, weil die Schule, die Lehrer so, weil der Partner/die Partnerin, der Chef, die Arbeit, die Kollegen, die Gesellschaft so sind*“ ... so lauten die ewigen Ausreden und das Selbstverständnis des kollektiven Menschen. So wie er sich sieht und erfährt, ist er völlig von den gegebenen Umständen geprägt und ihr genaues Produkt. Das Mythologem drückt die psychische Tatsache aus, daß wir als *bewußte* Wesen nie ausschließlich kausal bestimmt sind, es sei denn *wir ließen* uns selber so festmachen und bestimmen. Die Freunde Hiobs sind völlig fixiert auf einen zu konstruierenden kausalen Zusammenhang des Elends Hiobs mit einer Schuld, die er auf sich geladen habe; während Hiob gewillt ist, sich einem letzten Grund, seinem Urgrund, gegenüber zu erleben und zu verantworten.

### 3. Manifestationen des ANDEREN

Bezeichnenderweise führt die Schiene *Hiob* zu den imposanten Schöpfungsrezitationen. Gott selber erinnert Hiob an den Ursprung von allem, der alles Begreifen übersteigt. An das, was „einmal“ / „*in illo tempore*“<sup>11</sup>, aus dem „*Nichts*“ oder aus „*Gottes Willen*“ geworden ist, also keiner weiteren Begründung bedarf, was seinen Grund in sich selber trägt. Es ist ein „*Just-so-Sein*“, das charakteristisch für alles Psychische und das Bewußtsein ist. Als Schöpfungsereignis und Urphänomen ist es ein Einzelereignis. Es entgeht daher auch prinzipiell jeder Statistik. Denn mit einem einzelnen Ereignis ist schwerlich Statistik zu betreiben, bzw. wäre ein solcher Versuch sinnlos und irrelevant. Der Einzelne übernimmt die Verantwortung für das, was er ist, und hat aufgehört, von sich selber abzulenken und seine Sicherheit in einer letztlich irrelevanten Statistik zu suchen. Nur wenn wir vom Einzelnen oder uns selber als Individuum absehen, ist Statistik gerechtfertigt. Schöpfung (Heilung) hingegen hat mit Betroffenheit, Ergriffenheit, Angesprochen-, Gemeint-sein zu tun – Kategorien, die einer statistischen Erfassung nicht mehr zugänglich sind. Erst wenn vom spezifisch Psychischen einmal abgesehen wird, kann Statistik betrieben werden, was aber dann mit dem Psychischen selber nichts mehr zu tun hat. In der Geistesgeschichte geht diese Trennung auf Descartes<sup>12</sup> zurück und ist als *kartesischer Schnitt* bekannt. Es

<sup>10</sup> Die „heldische Tat“ ist Thema des Mythos und Volksmärchens, wodurch diese psychologisch wertvolle Einsichten und Erfahrungen der Menschheit darstellen. S. z.B. C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, GW 5, Walter Vlg., Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens* und *Gegensatz und Erneuerung im Märchen*, Francke Vlg., Bern 1952.

<sup>11</sup> „*in jener Zeit*“ oder das „*es war einmal*“ des Märchens.

<sup>12</sup> René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641).

war an der Schwelle der Neuzeit, als Descartes bekanntlich die der genauen mathematisch-physikalischen Beschreibung zugängliche *res extensa*, die äußere Wirklichkeit, von der *res cogitans*, der subjektiven Innenwelt, unterschied. Durch diese Trennung von etwas, was eigentlich intim zusammengehört, konnte die Natur allmählich entseelt werden und die Auffassung, daß es sich bei Körper, Natur und Welt um einen Mechanismus, eine Maschine handle, deren Wirken per ratio verstanden und völlig beherrscht werden könne, überhand nehmen. In der Folge Descartes wurde die *res cogitans* gänzlich vernachlässigt<sup>13</sup>. Der *kartesische Schnitt* wurde und ist entscheidend für den Triumphzug der Naturwissenschaften und Technik. Interessanterweise fühlten sich die Naturwissenschaftler nach der Entdeckung der atomaren Welt um 1900 und der Entwicklung der Quantentheorie, die zur Erklärung der neuartigen Phänomene dieser Mikrowelt notwendig wurde, genötigt, einen analogen Schnitt zwischen der makroskopischen Welt unserer Alltagserfahrung und der Mikrowelt, die nur über die speziellen Detektoren der Mikrowelt (z.B. Photoemulsion, Geiger-zähler, Photomultiplier, Wilson Blaskammer) zugänglich ist, einzuführen und anzunehmen, den sie *Heisenbergschnitt* nannten<sup>14</sup>. Ein solcher Schnitt/Bruch/Übergang *muß* angenommen werden, auch wenn bis heute niemand angeben kann, *wann* und *wo* genau und auch *wie* dieser Schnitt erfolgt<sup>15</sup>. Die Messung im quantenphysikalischen Verständnis könnte und müßte als die physikalische Entsprechung der kognitiven Bewußtwerdung – die Entstehung von Wirklichkeit im Einzelnen – verstanden werden: *Wirklichkeit wird / Wirklichkeit in statu nascendi*. So wie Bewußtwerdung uns die Wirklichkeit feststellt/fixiert und vermittelt, so läßt die Messung das quantenphysikalische Ereignis feststellen und wirklich werden<sup>16</sup>. Ohne die konkrete Messung bliebe es bei der *Potentialität*; erst durch die/in der Messung wird sie *Aktualität*. „No elementary phenomenon is a real phenomenon until it is a measured phenomenon.“<sup>17</sup> Die Theorie der Messung zeigt ebensolche zwei parallele, voneinander unabhängige Stränge im Meßvorgang, wie wir sie in der Hiobsgeschichte kennen: einen rein kausalen, der durch die Schrödingergleichung (Wellenfunktion,  $\Psi$ -funktion) „vor“ oder bis zum Moment der Messung sehr genau dargestellt und beschrieben werden kann. Und der andere, der als *Zusammenbruch der Wellenfunktion* bezeichnet wird und einen irrationalen Einbruch darstellt, der sich bis jetzt jeder mathematischen Erfassung entzieht<sup>18</sup>, weshalb auch vom Zusammenbruch der Wellenfunktion oder einer Reduktion des Wellenpakets gesprochen wird. Im Augenblick der Messung wird der Betrag der  $\Psi$ -funktion überall Null, außer am

<sup>13</sup> Kurt Weinberg, *Kafkas Dichtungen, Die Travestien des Mythos*, Francke Verlag/Bern, München 1963, p. 8: „Es ist das Göttliche, seit Descartes aus der physischen (zum reinen Mechanismus degradierten) Weltmaschine (sie ist der Weltseele beraubt) verbannt, das nun im einzigen ihm verbleibenden Exil, in der menschlichen Einzelseele, als kollektives Erbgut sein spukhaftes Wesen treibt. Es sind die unzähligen Zerspiegelungen von Bruchstücken des zwar zerbrochenen, aber auch unzerstörbaren Gottesbildes, wie sie der unruhige Seelen Spiegel, diese vom ewigen verlassene Scherbe des Geistigen, zurückwirft, die im Werke Kafkas ihren Niederschlag findet.“

<sup>14</sup> Hans Primas (1993) *The Cartesian cut, the Heisenberg cut and disentangled observers*. In: *Symposia on the Foundations of Modern Physics 1998. The Copenhagen Interpretation and Wolfgang Pauli*, ed K.V. Laurikainen und C. Montonen (Singapur, World Scientific), pp. 245-269.

<sup>15</sup> Dadurch taucht *das illud tempus* des Mythos sogar in den exakten Wissenschaften wieder auf, d.h. es handelt sich um eine mythische, keine physikalische Zeit, die sich angeben, messen und per Zeitmessung feststellen ließe.

<sup>16</sup> Messung im quantenphysikalischen Verständnis ist der Übergang von Potentialität zur Aktualität.

<sup>17</sup> S. J.A. Wheeler, *Law without Law*, in: folgende Fußnote, p. 182.

<sup>18</sup> J.A. Wheeler, W.H. Zurek (eds.), *Quantum Theory and Measurement*, Princeton Univ. Press, 1983.

Punkt der Messung selber, wo er auf 1 (=100%) „springt“. Nachdem Messung und Bewußtwerdung einander hier in ihrer Phänomenologie sehr genau entsprechen, kann man annehmen, daß symbolisch damit ein und dasselbe Phänomen beschrieben wird: Wirklichkeit erscheint, wird manifest – sei es im Bewußtsein, sei es als ein durch das Meßinstrument dem Beobachter vermitteltes, registriertes Phänomen. Der Übergang entspricht psychologisch gesehen dem (rational nicht mehr nachzuvollziehenden, irrational bleibenden) Übergang von unbewußt zu bewußt, wodurch Welt für uns erst entsteht, wirklich wird – ein Vorgang, der sich auch jedem bildgebenden Verfahren der modernen Medizin und ihrem Machen-wollen entzieht. Dies war vielmehr immer Inhalt des Schöpfungsmythos.<sup>19</sup> Es ist genau das, wo Hiob stehen bleibt, stehen bleiben muß.

#### 4. *Schöpfung und Bewußtwerdung*

Die gewaltige Darstellung des Schöpfungsereignisses durch Gott und darauf folgende Lösung der Situation Hiobs erinnert an die Ergebnisse der Forschungsarbeiten Mircea Eliades<sup>20</sup> bei „primitiven“ Völkern<sup>21</sup>. Er berichtet z.B. von einem Brauch der Fidji-insulaner, nach dem sie, wann immer der Reis auf den Feldern nicht gedieh, in einer Prozession aufs Feld hinauszogen und dort der Priester den Schöpfungsmythos rezitierte. Eliade interpretiert diesen Brauch als den Versuch, die Natur daran zu *erinnern*, wie sie ursprünglich entstanden sei. Die Rezitation des Schöpfungsmythos sei für die „primitive“ Psyche das eigentlich Heilende. Nicht eine Untersuchung und Analyse der Nährstoffe im Boden, kein Kunstdünger oder künstliche Bewässerung – also keine kausale Ursache stellte das notwendige Heilmittel dar, sondern die Erinnerung und Rückbindung<sup>22</sup> an den mythischen Ursprung, wie auch heute noch jeder Wissenschaftler, sobald eine Situation zu verworren geworden ist, wieder mit den ersten Prinzipien beginnt<sup>23</sup>. Auch Hermann Hesses Gedicht „Stufen“<sup>24</sup> erinnert an dieses Einmalige jedes Anfangs, das bei einem einseitig rationalen Ansatz allerdings übersehen werden „muß“, wodurch aber auch das spezifisch Psychische von vornherein ausgeklammert und eliminiert wird, um dann vergeblich wieder überall gesucht zu werden<sup>25</sup>. Dementsprechend unterschieden die Griechen zwei Qualitäten der Zeit: *Kairos* und *Chronos*, wobei *Kairos* der Gott des günstigen Augenblicks war und von *Chronos*, dem gleichmäßigen, durch den Gestirnenlauf vorgegebenen Zeitablauf, unterschieden wurde.

<sup>19</sup> Marie-Louise von Franz, *Schöpfungsmythen – Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen*, Kösel, 1972.

<sup>20</sup> Mircea Eliade, bekannter Religionswissenschaftler rumänischer Herkunft (1907 Bukarest – 1978 Chicago, wo er eine bedeutende Schule der Religionsphänomenologie begründet hat).

<sup>21</sup> „Primitiv“ ist hier in keiner Weise wertend gebraucht, sondern charakterisiert einen Entwicklungsstand des Bewußtseins, in dem es sich noch nicht oder kaum vom Unbewußten differenziert hat. Phylogenetisch ist er charakteristisch für den naturnahen Zustand der Menschheit und ontogenetisch für die frühe Kindheitsphase. Aber auch wir alle sind überall dort „primitiv“, wo wir uns noch nicht oder kaum vom Unbewußten differenziert haben. Deswegen war die „Psychologie der Primitiven“ in den Curricula der früheren Psychotherapieausbildungen ein fester Bestandteil der Ausbildung der Kandidaten. M.-L.von Franz, *Schöpfungsmythen*, op.cit.

<sup>22</sup> S. diesbezüglich die Bedeutung von *religio* als *Rückbindung*.

<sup>23</sup> „go back to first principles“

<sup>24</sup> „... Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,  
der uns beschützt und der uns hilft zu leben...“.

<sup>25</sup> Das erinnert an die Feststellung Yuri Gagarins, des ersten Kosmonauten, nach seiner Erdumrundung (1961), „*er habe die ganze Erde umrundet, aber nirgends Gott entdeckt*“. Das, was von vornherein ausgeschlossen wurde, wird dann vergebens wieder gesucht und *überraschenderweise* dann nirgends mehr gefunden.

Eine andere Eigenheit „primitiven Denkens“ ist nach Eliade die Überzeugung, daß nur das Bestand habe und wirklich sei, was auf eine göttliche Einsetzung zurückgeführt werden könne, alles andere sei für den „Primitiven“ ephemere, zufällig, ohne Bestand.<sup>26</sup>

Das führt zur Frage nach der Vorstellung von Wirklichkeit in der Analytischen Psychologie überhaupt. Nach C.G. Jung ist die einzige direkte Erfahrung, über die wir verfügen, psychische Erfahrung. Alles ist uns über die Psyche vermittelt. Was jenseits unserer Psyche liegt und sie allseitig umschließt, nämlich *das kollektive Unbewusste*, können wir direkt und unmittelbar nicht erkennen, ist *unanschaulich*, wie auch die Welt der Quanten. In der Psychologie entspricht die Psyche/Bewußtwerdung mutatis mutandis dem, was das Meßinstrument / die Messung dem Quantenphysiker bedeutet. Diese Einsicht und die Bedeutung, die das Meßinstrument und die Messung in der Physik nach der Entdeckung der Mikrowelt bekommen haben, ist analog der Bedeutung, die das Phänomen des Bewußtseins und Bewußtwerdung durch die Jungsche Hypothese des kollektiven Unbewußten als Matrix, in der unser Bewußtsein enthalten ist und aus der es unverursacht, in spontanem, schöpferischen Akt entsteht, bekommen hat. Wie Wirklichkeit uns über unser Bewußtsein, unsere Psyche, vermittelt wird, wird dem Physiker die Quantenwelt in einer Messung mittels seiner Meßvorrichtung, vermittelt und zugänglich. So entwickelte Jung, nachdem er die Hypothese des kollektiven Unbewußten als jene unanschauliche Matrix, aus der spontan Bewußtsein auftaucht, ausgearbeitet hatte<sup>27</sup>, folgerichtig seine Typologie, durch die unsere Erfahrung unserer Welt immer schon geprägt und vermittelt ist. Die einzige unmittelbare Erfahrung, über die wir verfügen, ist die psychische Erfahrung, betont Jung – diese ursprüngliche Prägung aufweisend und unterstreichend – immer wieder.

Wirklichkeit ist deshalb immer schoßn unbestimmbar vermengt mit unserer eigenen psychischen Voraussetzung, und daher letztlich immer auch bis zu einem gewissen Grad Projektion. Im weitgehend unbewußt verlaufenden Vorgang von Projektion und Projektionsrücknahme können wir nach Jung *fünf Stufen* unterscheiden. Die erste Stufe veranschaulicht er an Hand eines Berichts eines britischen Kolonialoffiziers, der aus seiner Dienstzeit als Chefs eines Militärcamps im tiefsten Busch Afrikas erinnert, wie eines Abends im Camp ein einheimischer Soldat aufsprang und wegrennen wollte. Man versuchte ihn trotz seiner heftigen Gegenwehr festzuhalten. Er wurde überwältigt und beim Verhör gab er dann an, er hieße Oji und in seinem Stamm gebe es sogenannte Ojibäume. Nun käme es immer wieder vor, daß ein Träger dieses Namens von seinem Baum gerufen würde. Dann müsse sich der betreffende sofort aufmachen und sich zu seinem Baum begeben. Diesen Ruf habe er an jenem Abend gehört und er habe ihm folgen wollen, sei aber daran gehindert worden. Der Ruf sei daraufhin lauter geworden, aber die Wachen hätten ihn überwältigt.

Für Jung stellt diese Stufe, wo *Gott, Baum, Ruf und dem Ruf folgen* eins sind, die *erste Stufe der Projektion* dar. In einer *zweiten Stufe* wird dann bereits zwischen Gott/Geist und Baum unterschieden. Der Gott/Geist haust dann nur mehr im Baum ist aber nicht mehr damit identisch. In einer weiteren, *dritten Stufe* der Projektionsrücknahme

<sup>26</sup> Erinnert die Rückbindung an das Schöpfungsereignis nicht stark an das Motto der Alchemisten: *Ignotum per ignotius*“ (das Unbekannte durch das noch Unbekanntere ausdrücken“)? Denn die Frage, wo bleiben wir bei unserem Suchen nach einem Grund befriedigt/überzeugt stehen, ist in der Philosophie nach wie vor sehr offen. S. auch 5. Projektion und Projektionsrücknahme, p. 5.

<sup>27</sup> C.G. Jung, „Wandlungen und Symbole der Libido“ (1912); jetzt „Symbole der Wandlung“, GW 12.

oder Aufklärung beginnt das Individuum jenen Geist/Gott als gut oder böse zu werten. In der uns sehr vertrauten vierten Stufe wird das alles geleugnet, das sei „nur“ Einbildung, Halluzination, habe also keine Wirklichkeit an sich. Es ist das bekannte „nichts als“ S.Freuds, der alles Geistige, Kulturelle, Religiöse als Sublimation des nicht ausgelebten, unterdrückten Geschlechtstriebes abtun wollte. Kultur, Kunst, geistiges Schaffen, Religiosität etc. sei „*nichts als* verdrängte Sexualität“. Jung ist überzeugt, nun sei es unbedingt notwendig, zu einer fünften Stufe der Projektionsrücknahme weiterzuschreiten, in der wieder anerkannt wird, daß doch etwas passiert sei. Dann werde es aber wichtig, zu unterscheiden, wo der Ruf hergekommen sei, tatsächlich vom Objekt draußen, dem Baum, oder ob es sich um einen inneren Ruf (aus dem eigenen Unbewußten) handle. Marie-Louise von Franz, Jungs bedeutendste Schülerin, bringt dazu ein modernes Beispiel<sup>28</sup>, nämlich das eines zeitgenössischen Wehrdienstverweigerers, der ja auch seinen Entschluß vor einer Kommission rechtfertigen muß/te. Die Kommission hatte zu untersuchen, welche Gründe den Wehrdienstverweigerer zu seinem Entschluß bewogen. War es der Versuch, der harten Prüfung und Wirklichkeit als Soldat zu entgehen, um es sich im Hotel „Mama“ weiterhin einrichten zu können, oder ob es sich um einen valablen Beweggrund (eigene Vorstellungen von Menschlichkeit, Gewaltverzicht) handelte, der ja dann gewöhnlich auch anerkannt wurde. In Jungscher Diktion wäre es die Unterscheidung, ob der Entschluß komplexbedingt (z.B. Mutterkomplex) war oder aus dem Selbst, der *objektiven Psyche*, stammte. Die Folge von Projektion und Projektionsrücknahme erfolgt eigentlich unbewußt, vom Selbst gesteuert und entspricht in der Geschichte der Kirche den verschiedenen Reformbewegungen, wie der des Franz von Assisi, die cluniazensische Reform bis hin zu Luthers Reformation und schließlich im säkularen Bereich der Aufklärung. Es ist die Geschichte des allmählichen Erstarkens des Bewußtseins<sup>29</sup> überhaupt, das weitgehend unbewußt abläuft. Das Ziel dieser Entwicklung im Individuum – also ontogenetisch gesehen – ist die *Individuation*, durch die es bewußt erst zu dem wird, was es schon immer gewesen ist. Der Vorgang läuft – analog dem Alterungsprozeß – von selber ab; es wird auf jeden Fall zu empfehlen sein, sich mit diesem Prozeß bewußt zu verbinden und sich auf ihn einzulassen, statt immer nur sein Opfer zu sein. Aufklärung als Projektionsrücknahme, wie wir sie kollektiv kennen, pflegt allerdings bei Stufe vier stehen und stecken zu bleiben. Stufe fünf entspräche dem, was auf die Reformation als Gegenreformation folgte, nämlich der Versuch einer Rückbesinnung auf das je eigene Treibende. Diese Rückbesinnung auf den eigenen treibenden Geist ist zur Selbsterkenntnis, dem γνῶθι σαυτόν, unumgänglich, also die Frage, was ist mein eigener treibender Geist, meine ursprüngliche und unbedingte Motivation, die mich selber wie den Oji laufen macht<sup>30</sup>. Die Geschich-

<sup>28</sup> Marie-Louise von Franz, „*Spiegelungen der Seele*“.

<sup>29</sup> Erich Neumann, „*Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*“, Kindler Vlg., 1968. Anhand einer Fülle von Beispielen aus der Mythologie zeigt Neumann, wie sich das Bewußtsein allmählich aus der Identität und Verstrickung mit dem Unbewußten löst und zu einer gewissen Unabhängigkeit kommt.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra/Vom Wege des Schaffenden:

Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören  
und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte?

Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf,  
als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

te aus dem tiefen afrikanischen Busch ist also zeitlos und höchst aktuell. *Sein und Sollen* sind auf dieser Stufe noch beisammen. Nachdem mit dem ausgehenden Mittelalter die klassisch-griechische Vorstellung eines das All durchwaltenden und erhaltenden  $\nu\omicron\zeta$ <sup>31</sup> ihre Kraft verloren und sich aufgelöst hatte, stellte David Hume, der große englische Aufklärer, fest, daß Sein und Sollen auseinanderklaffe<sup>32</sup> und vom Sein nicht auf ein Sollen geschlossen werden könne, zwischen denen unser Oji noch nicht zu unterscheiden brauchte. Nicht mehr ein allmächtig über alles waltender Gottvater ist für die Ordnung im Kosmos verantwortlich, sondern es ist Aufgabe des Menschen geworden, die Ordnung in der Natur durch sein Messen aufzuweisen und für sich nutzbar zu machen:

*Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der strikten Unterscheidung von Sein und Sollen zieht David Hume (Treatise III, I, 1) bekanntlich die Konsequenz aus der neuzeitlichen Depotenzierung und Funktionalisierung des Naturbegriffs, derzufolge die beobachtbaren Gesetzmäßigkeiten der Physis nicht mehr Ausdruck einer meta-physischen Vernunftordnung, sondern die Ergebnisse der beobachtenden, experimentierenden und konstruierenden Tätigkeit der Naturforscher sind....* (Kurt Walter Zeidler, Zur Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger)

Die versuchte Rückkehr des Oji zum Ausgangspunkt der ursprünglichen Bewegung, dem Ruf des Baumes und die fünfte Stufe der Projektionsrücknahme erinnern an Hiobs Insistieren, Gott direkt zu begegnen. Für Hiob ist er der Urgrund schlechthin, so wie jeder Anstoß für Bewußtsein und für Bewußtseinsentwicklung jenseits des Bewußtseins begründet ist und das Bewußtsein übersteigt. Psychologisch ausgedrückt liegt er im Unbewußten, im Selbst, d.h. im heiligen Bezirk, um von dort aus seinen Weg der Säkularisierung anzutreten, ohne aber je seinen Ursprung leugnen oder gänzlich abschütteln zu können, was sich eindrücklich sogar in Physik und Mathematik, den wohl rationalsten aller Wissenschaften in ihren modernen Entwicklungen erwiesen hat, indem die Physik *malgré elle* in der Messung in ihrem quantenphysikalischen Verständnis wieder ihrem irrationalen Ursprung begegnet, oder in der Mathematik, wo durch Kurt Gödel und seine Unvollständigkeitstheoreme die prinzipielle Begrenztheit jedes formalen Systematisierens und Argumentierens offenbar wurde, eine Begrenztheit, die nur durch einen schöpferischen(also irrationalen) Akt von außerhalb des Systems überstiegen werden kann. Ohne diesen Einbruch von außerhalb des Systems (die nicht automatisch verfügbare schöpferische Idee des Einzelnen) gliche die Situation in der Mathematik vis à vis einem Versuch einer letzten Begründung mittels ihrer eigenen Methoden dem des Baron von Münchhausen im Sumpf. Auch hier liegt eine letzte Begründung und Sicherheit im Dunkel, Unbewußten, der mythische Mensch hätte gesagt: im „Heiligen“, in einer religiösen Erfahrung.

##### 5. *Aktive Imagination“ als Begegnung mit dem „Objektiv Psychischen“*

Das hartnäckige Beharren Hiobs auf einer direkten Begegnung mit Gott erinnert auch deutlich an den Weg C.G. Jungs selber nach seinem Bruch mit Sigmund Freud, der mit seinem epochalen Werk *„Wandlungen und Symbole der Libido“* (1911) besiegelt war. Dort weist er anhand von reichem Material aus seiner eigenen Erfahrung, von Mythen und der Geistesgeschichte der Menschheit die Existenz des *kollektiven Unbewußten*

<sup>31</sup> Nous, griech. *Sinn, Vernunft, Geist*, vielleicht auch das chinesische *Tao*.

<sup>32</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Bk III: Of Morals, Sect. II.

auf als einer Matrix, aus der spontan in schöpferischem Akt Bewußtheit entstanden ist, bzw. entsteht<sup>33</sup>. Er fand sich in der Folge damals völlig isoliert und allein und war sich bewußt, daß die damalige Psychiatrie über keine wissenschaftliche Basis verfügte, auf die er hätte aufbauen können. Der Dunkelheit, in der er sich selber befand, begann er sich voraussetzungslos zu stellen, um damit direkte Erfahrung des psychischen Urgrunds zu gewinnen. Die Begegnung mit dem dunklen Hintergrund unseres Bewußtseins beschreibt er eindrücklich in seiner Biographie „*Erinnerungen, Träume, Gedanken*“<sup>34</sup>. Die freiwillige, *nicht-manipulative* Begegnung mit den Kräften, die uns im Unbewußten immer schon bewirken, nannte er „*Aktive Imagination*“. Die Erfahrungen, die er dabei gewann, waren Grundlage all seiner späteren Bemühungen, das kollektive Unbewußte als Matrix unseres Bewußtseins zu untersuchen und zu beschreiben. Sie entsprechen genau jener Begegnung Hiobs mit seinem bestimmenden, absoluten Gegenüber. Interessanterweise gibt es ein anderes antikes Dokument, in dem eine solche Begegnung geschildert ist. Es ist in einem ägyptischen Papyrus erhalten, der lange Zeit unverständlich blieb, bis ein Ägyptologe mit gleichzeitig guten Kenntnissen der analytischen Psychologie, Helmuth Jacobsohn, den Schlüssel zu seinem Verständnis lieferte. Es ist ein Papyrus, der im Berliner Museum aufbewahrt ist. Er ist als „*das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*“ bekannt und stammt aus etwa 2400 v.Chr.<sup>35</sup> Es war das eine Zeit gewaltiger gesellschaftlicher Umwälzungen in Ägypten, die eine große Verunsicherung der Menschen mit sich brachte und viele in den Selbstmord trieb. Aus Verzweiflung über die Zustände wollte sich auch jener Lebensmüde umbringen, wollte aber, bevor er seinem Leben ein Ende setzte, auf jeden Fall sicherstellen, daß er nach den ihm vertrauten Begräbnisriten der zu Ende gehenden Zeit begraben würde, um für das Jenseits vorgesorgt zu haben.<sup>36</sup> In diesen quälenden Überlegungen trat dem Verzweifelten offensichtlich eine autonome innere Stimme, ein inneres Gegenüber entgegen, das ihn zur Rede über sein Vorhaben stellte. Das Gegenüber tritt ihm in der altägyptischen Vorstellung des Ba entgegen. Der Ba des einzelnen Menschen wäre für uns etwa mit Seele zu übersetzen, jene Wesenheit, die den Tod des Einzelnen überdauert und sich nach ägyptischer Vorstellung als Vogel auf dem Grab des Verstorbenen niederlassen konnte. Dieser Ba läßt nun dem Lebensmüden wissen, daß ihn die Sorgen um ein rechtmäßiges Begräbnisritual überhaupt nicht kümmern, das hätte nichts mit ihm zu tun. In einer Reihe von Gleichnissen läßt er den Lebensmüden vielmehr wissen, daß es alleine auf das Weiterleben der Seele ankäme, das aber durch einen gewalttätigen, frühzeitigen Selbstmord gefährdet werde, da der Lebensmüde damit alleine dem Anspruch des Ich, des immer schon begrenzten Bewußtseins, folge, die Seele aber unberücksichtigt ließe. Auch hier wäre – unabhängig von und vor jeder sich modern dünkenden Psychologie – jene Stimme angesprochen, die auch der Oji zu hören begann und der

<sup>33</sup> S. dazu das erst jüngst veröffentlichte Buch C.G. Jung, *Das rote Buch. Faksimile*, Patmos Vlg, 2010, das die Protokolle und Bilder seiner Begegnung mit dem Unbewußten enthält.

<sup>34</sup> A. Jaffé, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Walter Vlg.; auch M.L.v.Franz, *C.G. Jung: Sein Mythos in unserer Zeit*, Huber Vlg, 1972 und Barbara Hannah, *JUNG his life & work, a biographical memoir*, Shambala, 1991.

<sup>35</sup> Berliner Hieratischer Papyrus 3024.

<sup>36</sup> H. Jacobsohn, M.L. von Franz, S. Hurwitz, *Zeitlose Dokumente der Seele*, Walter Vlg 1952 (Studien aus dem C.G.Jung-Institut Zürich, p. 8. Und vor allem die ausgezeichnete Interpretation des Papyrus von Barbara Hannah, *Begegnungen mit der Seele, Aktive Imagination – der Weg zu Heilung und Ganzheit*, Kösel Vlg. 1985.

er sofort Folge leisten wollte. Sein und Sollen fallen dort noch zusammen, womit wohl die Sphäre des Vaters gekennzeichnet ist. Es ist jene innere Vaterinstanz gemeint, die die Verantwortung des erwachsenen Einzelnen für seine Taten und sein Sein, das Ganze der Wirklichkeit, will. Wenn Christus von sich sagt: „*Ich und der Vater sind eins*“<sup>37</sup> ist wohl auch das bezeichnet, worauf die Suche nach dem Vater zielt, also im Jungschen Verständnis die persönliche Erfahrung des Selbst. Es ist der *erwachsene* Sohn, für den der Vater keinen Widerspruch und keinen Skandal mehr bedeutet, der aber jetzt auch selber der Verantwortung für die Schöpfung gewachsen ist und sie auf sich genommen hat. Christus sagt von sich auch: *Wer mich sieht, der sieht den Vater*<sup>38</sup>. (Ruf, Läufer, Baum,... sind identisch.)

Wie wir aus dem mütterlichen Paradies, in dem für alle unsere Bedürfnisse schon gesorgt war, noch bevor sie überhaupt zum Bedürfnis werden konnten, herausgefallen sind/herausfallen mußten, müssen wir auch aus dem väterlichen Paradies herausfallen, das dort war, wo *Sein und Sollen* noch identisch waren und keinen Gegensatz oder Konflikt darstellten. Eine treffende Schilderung dieses Anfangszustands eines Goldenen Zeitalters gibt Ovid in seinen Metamorphosen<sup>39</sup>:

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,  
sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.  
poena metusque aberant, nec verba minantia fixo  
aere legebantur, nec supplex turba timebat  
iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti.

Erst entsproßte das goldne Geschlecht, das, von keinem gezüchtigt,  
Ohne Gesetz freiwillig der Treu und Gerechtigkeit wahrnahm.  
Furcht und Strafe war fern. Nicht lasen sie drohende Worte  
Auf dem gehefteten Erz; nicht bang vor des Richtenden Antlitz  
Stand ein flehender Schwarm: ungezüchtigt waren sie sicher.

Das Herausfallen passiert mit erstarkendem Bewußtsein von selber und ist kollektiv im Abendland sicherlich mit Luthers Reformation, bzw. säkular etwas später an der Aufklärung festzumachen (entsprechend der Stufe 4 der Projektionsrücknahme). Die Gegenreformation könnte man dementsprechend als Versuch der *fünften Stufe* der Projektionsrücknahme verstehen, also den Versuch, sich wieder auf das ursprünglich Treibende zu besinnen und zu beziehen. Wie in allem Menschlichen ist die „*concupiscentia*“, die Begehrlichkeit, Gier immer wieder die begrenzende Eigenschaft. An diese zutiefst menschliche Grenze stößt letztlich jede Entwicklung und auch jede Reformbewegung. Die Aufklärung harrt allerdings immer noch (vergeblich?) auf ihre „*Gegenaufklärung*“ (5. Stufe der Projektionsrücknahme), in der sich der Aufklärer seines eigentlich und ursprünglich Treibenden zu besinnen beginnt.

Der Vaterarchetyp wird eindrücklich in der Erinnerung einer erwachsenen Frau an ihren Vater wiedergegeben, den sie so beschrieb, daß sie als Kinder an seiner starken Hand bis ans Ende der Welt gegangen wären. „Sein und Sollen“ sind identisch. Oder wie es F. Nietzsche in seiner schroffen Art ausdrückt und eine unmittelbare, dominierende Präsenz als die eigentliche Motivation des Einzelnen erkennt.

<sup>37</sup> NT, Joh 10,30.

<sup>38</sup> NT, Joh 12,45.

<sup>39</sup> Ovid, *Metamorphosen*, I. (V.89-93. Und Übersetzung J.H. Voss).

Ob Nietzsche mit seinem Verständnis von Sokrates etwas Richtiges aussagt, mögen Philosophen und Kenner des klassischen Altertums entscheiden, auf jeden Fall trifft er das genau, wo menschliches Argumentieren an sein Ende kommt und stehen bleibt (Identität von Sein und Sollen). Er schreibt<sup>40</sup>:

*Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zugunsten der Dialektik um; was geschieht da eigentlich? Vor allem wird dadurch ein vornehmer Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: Sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloß. Man warnte die Jugend vor ihnen. Auch mißtraute man allem solchen Präsentieren seiner Gründe. Honette Dinge tragen, wie honette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zeigen. Was sich erst beweisen lassen muß, ist wenig wert. Überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht „begründet“, sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst; man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. – Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte: was geschah da eigentlich?*

Präziser drückt es der Leitspruch der Alchemisten aus: „*ignotum per ignotius*“ (das Unbekannte durch das noch Unbekanntere (ausdrücken)). Das wo wir letztendlich stehen bleiben (müssen), ist ein *ignotum*.

Den Verlust, der mit jener notwendigen Projektionsrücknahme und Aufklärung einhergeht, schildert C.G. Jung zeitlos gültig so:

*„Ein Begriff wie „physische Materie“, der der numinosen Begleitvorstellung der Großen Mutter entkleidet wurde, drückt die gewaltige emotionale Bedeutung von Mutter Erde nicht mehr aus. Er ist ein rein intellektueller Begriff, staubtrocken und völlig unmenschlich. Auf die gleiche Weise hört der mit dem Intellekt identifizierte Geist auf, der Vater von allem zu sein, und degeneriert zum beschränkten Verstand des Menschen. Dabei versickert die gewaltige Menge emotionaler Energie, die in dem Bild von „unser Vater“ ausgedrückt ist, im Sande einer intellektuellen Wüste. Durch das wissenschaftliche Verständnis ist unsere Welt entmenslicht worden. Der Mensch steht isoliert im Kosmos da. Er ist nicht mehr in die Natur verwoben und hat seine emotionale Anteilnahme an Naturereignissen, die bis dahin eine symbolische Bedeutung für ihn gehabt hatten, eingebüßt. Der Donner ist nicht mehr die Stimme Gottes, noch ist der Blitz sein rächendes Wurfgeschöß. Kein Fluss beherbergt einen Geist, kein Baum bedeutet ein menschliches Leben, keine Schlange ist die Verkörperung der Weisheit, und kein Berg ist noch von einem großen Dämon bewohnt. Auch sprechen die Dinge nicht mehr zu uns oder wir mit den Dingen, wie den Steinen, Quellen, Pflanzen und Tieren. Wir haben keine Buschseele mehr, die uns mit einem wilden Tier identifiziert. Unsere direkte Kommunikation mit der Natur ist zusammen mit der damit verbundenen beträchtlichen emotionalen Energie im Unbewussten versunken.“<sup>41</sup>*

Daß es sich um eine notwendige, mit der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins einhergehende Entseelung der Natur handelt, läßt eine antike Sage ahnen, nach der Seefahrer in der klassisch-hellenistischen Zeit, also bereits bevor die Entseelung der Natur durch das Christentum eingesetzt hatte, in die Nähe der Insel Paxos den Ruf gehört hätten: „*Der große Pan ist tot*“<sup>42</sup>. Jener Naturgott, der Mensch und Tier plötzlich erschreckte und die Natur beseelte, ist immer wieder bedroht, wird verdrängt und muß weichen, auch wenn er sich immer wieder zurückmeldet, wie in den Sagen um den uns näheren Merlin oder Rubezahl erzählt wird.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, Götzendämmerung /Das Problem des Sokrates/5.

<sup>41</sup> C.G. Jung, *Das symbolische Leben*, GW 18/I, §584f.

<sup>42</sup> Plutarch, *De defectu oraculorum*, Kap. 17.

Das zunehmend wichtiger werdende Thema der globalen Klimaerwärmung scheint nun eine Zäsur anzuzeigen, an der tatsächlich der Mensch auch für seine konkrete, materielle Entwicklung und den weiteren Bestand seiner Lebensgrundlage Verantwortung zu übernehmen hätte, um auf diesem begrenzten Mutterplaneten sich und seinen Nachkommen eine Überlebenschance zu sichern. So unumgänglich die kollektiv festgesetzten und festzusetzenden Richtwerte für Energie- und Rohstoffverbrauch auch sind, die entscheidende Wandlung kann nur im Individuum passieren, wo also der Einzelne für diese Schöpfung auch Verantwortung übernimmt und sich so seiner Vaterrolle besinnt. Eine solche zu entwickelnde Einstellung wird nur auf einer ganzheitlichen Erfahrung der Existenz gründen können; d.h. daß der kartesische Schnitt wieder relativiert oder zumindest dorthin beschränkt wird, wo er seine Berechtigung und Notwendigkeit hat. Ein altbewährtes Beispiel einer solchen ganzheitlichen Erfahrung und Rückbesinnung ist uns sicherlich im Buch Hiob überliefert und attestiert ihre zeitlose Gültigkeit.

Goran D. Mladenović

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Department of Serbian Literature

## *The Synthesis of Royal and Messianic Verses in Psalm 143* *A Psalm of David [MT: Psalm 144]*

*Summary:* A Psalter consists of a number of royal and messianic psalms which should not be separated from each other. Their poetic structure is very similar, but their content is different. Except for the structure which is characteristic of the songs with the royal theme, Psalm 143 mentions the golden age of peace and plenty and simultaneously directs readers' attention towards the coming of the new David-Messiah. The narrator takes on the role of the prayer representing his people, praying for the victory on the eve of a decisive battle.

*Keywords:* Psalm, King David, Goliath, poet, God.

*Introduction:* Psalm 143<sup>1</sup> is characterized by the wealth of poetic imagery and figures of speech (adjectives; *Ps* 143,1.13-15, comparisons; *Ps* 143,4.12, gradations; *Ps* 143,2), the subtlety of poet's style and the power of poetic thoughts. It consists of two parts, i.e. of two Psalms that differ in content and rhythm. In the first part of Psalm (*Ps* 143,1-11), which belongs to royal psalms according to its literary form (cf. *Ps* 19), King David is represented as a prayer who prays to God for victory before battle. The second part of Psalm (*Ps* 143,12-15) shows an image of well-being of future time with a similar theme as in the Messianic psalms (see *Ps* 2, 8, 44, 71, 109).<sup>2</sup>

Life circumstances in which this Psalm is written are associated with *The First Book of Samuel* and refer to the epic duel between David and Goliath (*1. Sam* 17), what can be concluded from the title of the Psalm (cf. Augustine PL 37, 1855-1866).<sup>3</sup> After the duel and unexpected victory, bestowed by God, the new Israelite hero gained an unprecedented fame and popularity among his people. His confession of faith in God, formulated in a short speech on the eve of the duel, was aimed to show everyone that strength and power, which overcome the world, and all the forces and potentates, come from God himself. Only God is invincible and everyone united in faith with God become invincible.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ordinal numbers of psalms are listed according to the numbering in the Septuagint.

<sup>2</sup> *This psalm is a mosaic (and not a monolith), and the most of the material from which it is made can be found in other psalms of David* (Kidner 1973, 477; cf. Tomić 1986, 360).

<sup>3</sup> In *The Septuagint/LXX, τῷ Δαβὶδ, πρὸς τὸν Γολιάθ* is written in the title of the Psalm, which would correspond to a meaningful translation in Serbian by Bishop Athanasius (Jevtić): *David's, towards Goliath*. In the MT (the Masoretic Text), it is only written: דָּוִד, which means: *David's*.

<sup>4</sup> *You come to me with a sword, with a spear and with a javelin. But I come to you in the name of the LORD of hosts, the God of the armies of Israel, whom you have defied. This day the LORD will deliver you into my hand, and I will strike you and take your head from you. And this day I will give the carasses of the camp of the Philistines to the birds of the air and the wild beasts of the earth, that all the earth may know that there is a God in Israel. Than all this assembly shall know that the LORD does not save with sword and spear; for the battle is the LORD'S and He will give you into our hands.* (*1. Sam* 17,45-47).

*The Psalter*, translated into Serbian by Bishop Athanasius (Jevtić), comprises 151 psalms, which poetically evoke the most beautiful *Sitz im Leben* of this Psalm:

This Psalm was written by David  
With his own hand (and it is outside the number)  
When he fought in single combat with Goliath.

1. I was little among my brethren,  
And the youngest in my father's house;  
I fed my father's sheep.
2. My hands made a harp,  
My fingers contrived a psaltery.
3. And who will declare unto my Lord?  
He is the Lord, it is He that heareth.
4. He sent His angel,  
And took me from my father's sheep,  
And anointed me with the oil of his anointing.
5. My brethren were comely and tall,  
And in them the Lord had no pleasure.
6. I went forth to meet the Philistine,  
And he cursed me by his idols.
7. But I drew the sword from his side, and beheaded him,  
And took away the reproach from the children of Israel.

### **The first part**

#### *Gratitude to God for the victor(y)ies achieved*

Nearing the end of his earthly life, David sang a song of praise, proclaiming that God had delivered him from all his enemies (2. *Sam* 22,1 -51; cf. *Ps* 17). This song of David is powerful anthem enriched with deep poet's thoughts and overflowing religious feelings. It is characterized by the power of poetic images and the richness of colours, as well as immediacy of poetic expression. It is simply a poetic cry of vivid and ecstatic poet's faith in God which begins with a strong trust in Him (Tomić 1996, 240). The poet expressed almost identical poetic thoughts at the beginning of this Psalm, in other words at the beginning of his poetic, statesman and military career.

Blessed be the Lord my Rock, who trains my hands for war, and my fingers for battle (*Ps* 143,1).

With the initial semi-couplet, poet expresses his personal relationship with God adding to his name the epithet *blessed*. With such poetic addressing, the poet reveals artistic character of the epithet used, i.e. he explains the essential characteristic of God Himself, that is, in fact, the fruit of the poet's emotionality. When the poet says: *Blessed be the Lord my Rock*, he expresses just a part of what he feels about God, the part that he is able to say, to express in poetic form. Other depths of poetic theophany are known just to him and God (cf. Henry 1961, 727).

In addition, David thanks God for teaching him the warrior skills that he needed not only at a given time, but in future battles and wars. God is his teacher, he trains his hands for battle and makes his arms mend a lÿk of bronze (*Ps* 17,35; cf. 2. *Sam* 22,35).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Many Egyptian reliefs show Egyptian deities who teach the pharaoh how to shoot with lÿk (The NET Bible notes on 144:1, in Constable 2010, 244).

All the wisdom and skills come from God, therefore the poet points out that God teaches his fingers as well as hands for war ventures; it sometimes happens that if the finger is not well trained, the whole hand is incapable for battle.

My lovgikindness and my fortress, my high tower and my deliverer, my shield, and the One in whom I take refuge, who subdues my people under me (Ps 143,2).

In the verses of David's Psalms, poetic images are always realistic, especially those that tell us about God's help and providing shelter to the prophet and poet. David was a man of war, who won all his battles, in this case a duel, thanks to God's intervention. In his life, from early childhood to the old age, he had no long periods of peace and security. Many of his enemies were always after him. Like the waves of death, they surrounded his soul, the floods of their ungoodlines made him afraid, cord of the grave and snares of death confronted him (2. Sam 22, 5-6). However, in all these unfortunate circumstances, poet invoked God who heard the cry of his anointed. So David, in the second verse of the Psalm, using strong poetic images, full of vivid colors, expresses all his love and trust in God. He had always been his savior, light in the darkness, shield of the salvation, his rock and his fortress (cf. Tomić 1996, 241).

The grace of God is, in fact, God's kindness that has no limits in its altruism. Refuge of God, which the poet mentions, is not a fortified city, but God Himself who is much stronger support than fortified walls and towers; for the poet He is the safest place and the port of salvation. In his battles, and in wars, David, with the help of God, freed Israel from various oppressors. He regained the old and won new territories, he created a strong and modern monarchy, so he can sing to God who has *submitted his people* to him. The poet lined His poetic thoughts in this verse, gradually, according to their strength:

1. Grace - refuge
2. Defender - deliverer
3. Protector - confidence (hope)

### *God's providence over his people (human infirmity)*

Lord, what is man that you take knowledge of him? Or the son of man, that You are mindful of him? (Ps 143,3; cf. Heb 2,6).

Asking this question, psalmist David expresses his admiration and amazement of God's goodness to consider the insignificance and unworthiness of the creature like man; what is he in relation to the omnificent God? Only God Himself and the infinite love of God can answer truthfully to poet's dilemma (cf. Briggs 1907, 521).

Man is like a breath; His days are like a passing shadow (Ps 143,4).

In another Psalm, the poet sang beautiful verses about the shortness of man's existence on Earth: *For He knows our frame; He remembers that we are dust. As for man, his days are like grass; as a flower of the field, so he flourishes. For the wind passes over it, and it is gone. And its place remembers it no more* (Ps 102,14-16). If we consider that man is composed of four basic elements, then he is like dirt turning into dust, like air vanishing into vapor, a bubble gone in the water, like smoke disappearing in fire.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> The Apostle James in his Epistle about the brevity and nothingness of human life says: *whereas you do not know what will happen tomorrow. For what is your life? It is even a vapor that appears for a little time and then vanishes away* (James 4,14).

However, in another place in Psalms, David, nevertheless, stresses the importance of man's existence, since man is the crown of God's creative action. He is in his dignity, given to him by God, the Lord in creation: *You have made him to have dominion over the works of Your hands; You have put all thing under his feet (Ps 8,7).*

### *Epiphany*

In the next four verses King David describes God's appearance, theophany, as an extraordinary and supernatural manifestation. Similar scenes are found in other books of *the Scriptures of the Old Testament*.<sup>7</sup>

Oh, that You would rend the Heavens! That You would come down! That the mountains might shake at your presence (Ps 143,5; cf. Is 64,1).

On the eve of the battle, the poet expects that God will come to his rescue, but in a magnificent manner, visible not only to his enemies but also to his tribesmen. The visual effect must be frightening, because even the strongest pillars of the country cannot bear the finger of God. His touch is like a quake that shakes the ground, that makes mountain peaks smoke as furnaces (see *Ex 19,18*). Nothing can stand in front of Him, because if the grand mountain turns into a pillar of fire on His touch, then all the tyrants turn in nothing but a smoke before Him.

Flash forth lightning and scatter them; shoot out Your arrows and destroy them (Ps 143,6).

Series of poetic images continue in this verse as well. The poet assigns the role of a warrior to God, whose heavenly weapons fight the battle against the enemies of David (cf. *Neh 4, 20*). His weapon is not conventional but supernatural, worthy of a master of visible and invisible creation (Phillips 1872, 439).

Stretch out Your hand from above; Rescue me and deliver me out of great waters, from the hand of foreigners, whose mouth speaks lying words, and whose right hand is a righthand of falsehood (Ps 143,7-8).

The poet sees Philistines army and their mighty warrior Goliath as a vast and deep water - flood, and only the hand of God can redeem him from it, similar to the salvation of the prophet Moses from the Nile (see *Ex 2,1-10*). Therefore, in the second canto, poet cries out to God: *Save me, O God, for the waters have up to my neck (Ps 68,1)*. He calls his enemies aliens - intruders, not as a misanthropic, but to highlight their hostile character and their animosity towards him (Calvin 1999, vol. 5, 188).

A mouth of an enemy is full of vanity (cf. *1. Sam 17,8-10.23.25-26.41-45*) and their hands are ready to make injustice, the poet continues. Enemies of David are skilled in vain speeches and doing injustice, i.e. their mouth and hands are best in doing wrong, because vanity goes with injustice.

---

<sup>7</sup> God's intervention during the battle between the Israelite people and five emperors of the Amorites is described in the *Book of Joshua: And it happened, as they fled before Israel and were on the descent of Beth Horon, that the Lord cast down large hailstones from heaven as far as Azekah, and they died. There were more who died from the hailstones than the children of Israel killed with the sword. Then Joshua spoke to the Lord in the day when the Lord delivered up Amorites before the children of Israel, and he said in the sight of Israel: Sun, stand still over Gibeon; and the Moon, in the valley of Aijalon. So the sun stood still, and the moon stopped, till the people had revenge upon their enemies. Is this not written in the Book of Jasher? So the sun stood still in the midst of heaven, and did not hasten to go down for about a whole day. (Josh 10,11-13; see *Judg 4-5; Ps 17,8-18; etc.*).*

### Conclusion –Anthem of praise

I will sing a new song to You, o God; on a harp of ten strings I will sign praises to You (Ps 143,9).

For the sake of salvation and deliverance from enemy's hands, the poet promises i.e. vows to God that he will sing Him a song that will praise and glorify Him. In this case, unlike the previous verse, where the mouth and hands join to make evil, the poet uses his hands and mouth to praise and bless God by singing a new song with a ten-stringed harp.<sup>8</sup> Similar poetic thoughts David expressed in Psalm 32: *Praise the Lord with the harp; Make melody to Him with an instrument of ten strings. Sing to Him a new song; Play skillfully with a shout of joy (Ps 32,2-3).*<sup>9</sup>

The One who gives salvation to Kings, who delivers David his servant from the deadly sword (Ps 143,10).<sup>10</sup>

God's blessing, love and protection are always with the God's anointed, whom He chose to lead His people. It was necessary, due to the specific social status and political role that the king had in Israel. David was the founder of the dynasty from which the Messiah would arise (see *Is* 11,1), which is the reason why God had delivered and preserved him from danger, because Yahweh *shows mercy to his anointed, to David and his descendants forevermore (Ps 17, 51)*. Therefore, to preserve the life of the king would at the same time ensure peace and happiness to the whole nation (cf. Delitzsch 1881, 382).

Rescue me and deliver me from the hand of foreigners, whose mouth speaks lying words, and whose right hand is a right hand of falsehood (Ps 143,11).

In verse 11, David repeats his prayer from the verse 7 and 8, and with it he ends the first part of Psalm.

### Second part

#### *The prayer for the well-being of the state of Israel (Messianic section)*

Certainly, one of the Prophet David's central poetic perspectives, through which he views the future of his people, is the Messianic time, i.e. the time of prosperity, peace and happiness in the state of Israel. In the next three verses (*Ps* 143,12-14) David describes Messianic Israel after victory over enemies-the enemy. In the first verse (*Ps* 143,12), the youth of Israelite nation will continue to grow and flourish in peace and prosperity, i.e. the sons of Israel will be free to grow in the domestic hearth, without a fear of being called to war; also the daughters of Israel will be like corner pillars - foundations of the temple that will keep the families of Israel together. In the second verse (*Ps* 143,13), prosperity and progress will be recognizable characteristics of the Jewish nation; diversity and abundance will be a common occurrence in Israel. In the third verse (*Ps* 143,14), peace will prevail in all areas where Jews live, there will be no danger of war, or slav-

<sup>8</sup> Athanasius of Alexandria uses the expression *an instrument of ten strings* to describe the human body, which has *five sentiments and five mental energies (activities)*, and every sentiment manifests its particular activity (Athanasius of Alexandria in: *Благослови, душо моја, Госнода* 2008, 336). Thus, a complete human being is, with all its physical and spiritual forces, a pleasing and mellifluous instrument favourable to God.

<sup>9</sup> Unlike Psalm 143,9, where the poet says that he himself will sing a new song, in Psalm 32,2-3 verses refer to the people, i.e. to Israel, and their song to God.

<sup>10</sup> An expression *David, My servant*, has Messianic significance in the books of Jeremiah and Ezekiel as well (see *Jer* 33,21; *Ezek* 34,23–24; 37,24) (*Jeruzalemska Biblija* 2003, footnote a, 852).

ery, or devastation, or crying in the streets in cities and villages of Israel (cf. Kirkpatrick 1901, 810-811).

That our sons may be as plants grown up in their youth; that our daughters may be as pillars, sculptured in palace style; that our barns may be full, supplying all kinds of produce; that our sheep may bring forth thousands and ten thousands in our fields; that our oxen may be well-laden; that there be no breaking in or going out; that there be no outcry in our streets (Ps 143,12-14).

David starts the Psalm with God's blessing and ends it with the blessing of the people of God. Israel will in all the days of its existence, regardless of trouble and calamity that will befall him in the future, enjoy the blessing and grace of God, because God's presence and protection are the promise of prosperity and flourishing of the whole nation (cf. Leupold 1969, 974). Only the people, who respect God and His Law can be happy and satisfied. Therefore, the poet at the end of Psalm 143 says: *Happy are the people who are in such a state; happy are the people whose God is the Lord* (Ps 143,15).

Therefore, national prosperity is achieved only if *God is the Lord*, because, as the prophet Moses says in his blessing of the people: *happy are you, O Israel! Who is like you, a people saved by the Lord, the shield of your help and the sword of your majesty! Your enemies shall submit to you, and you shall tread down their high places* (Deut 33,29). God's blessing, prosperity and peace to the people of Israel are ensured by the reign of the king chosen by God's providence, and whose mighty patron and protector is God (cf. Alexander 1856, 290-292).

*A brief review of Psalm 143:* The poet starts Psalm 143 by glorifying God portrayed as a *warrior* who teaches his anointed servant the secret art of war (Ps 143,1). In the second verse the poet expresses, i.e. confesses his love and trust in God, because only perfect love casts out fear (see *1 John* 4,18), especially if the King David and his people, are in grave danger. The next two verses (Ps 143,3-4) describe the human impotence in relation to God's greatness, but, at the same time they point to the care of God toward His creation, the fruit of His greatest love during the creation of the world.

Appearance of God - Theophany (Ps 143,5-8), and his involvement in saving the poet and the people of God from the enemy, are similar to the prophet Moses' descriptions in his Sinai Theophany (*Exo* 19,16-18). The poet sees Epiphany as a cataclysm of global proportions. Earthquakes, storms and thunders are in the service of the revelation of God and His manifestation.

After God's involvement, as the poet further describes in Psalm 143, a messianic time of prosperity and peace shall follow (Ps 143,12-14). These David's prayerful wishes, in a worldly tone at the same time have the goal to *make the saving grace of God's covenant [Testament] a factual God's gifts* to his people of Israel (Deissler 2009, 434).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> It is the general impression that Psalm 143 had significantly influenced the poetic mood of the poet in the preparation of 17 and many other psalms, but this influence was noticeable in other biblical texts of the *Old Testament*. Compared with Ps 17, the following similarities are notable: the first verse with Ps 17,35.47; verse 2 with Ps 17,3.48; verse 5 with Ps 17,10; verse 6 with Ps 17,15; verse 7 with Ps 17,17.44; verse 10 with Ps 17,51. In comparison to other biblical scriptures and Psalms, certain similarities with verses from Psalm 143 are notices: verse 3 with Ps 8,5; *Job* 7,17; verse 4 with Ps 38,5.11; 101,12; 108,23; *Job* 8,9; 14,2; *Eccles* 6,12; verse 9 with Ps 32,3; verse 12 with Ps 127,3; *Sir* 26,18; verse 13 with *Deut* 28,4; 30,9; *Lev* 26,5 (cf. Deissler 2009, 433-434).

## References

## The texts of the Bible

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), ed. K. Elliger et W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- Biblia Sacra*, Utriusque Testamenti, Editio Hebraica et Graeca, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- Jeruzalemska Biblija*, Stari i Novi Zavjet, uvodi i komentari: *La Bible de Jérusalem*, uredili: Adalbert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- Псалтир*, Превео Епископ умировљени захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић), Манастир Хиландар, Манастир Грачаница, Манастир Цетињски, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивога, Врњачка Бања, 2000.
- Septuaginta* (LXX), edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- The Holy Bible*, New King James Version, Thomas Nelson Publishers, USA, 1982.

## Other References

- Alexander, J. A., *The Psalms, translated and explained*, vol. 3, New York, 1856.
- Augustinus, Enarrationes in Psalmos [80-144], *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, 217 volumes, accurate Jacques Paul Migne, (*MPL: Migne Patrologia Latina*), vol. 37, Paris, 1844-1855.
- Благослови, душо моја, Господа: Свети Оци тумаче Псалтир*, превод: Антонина Пантелић, уредник: Јован Србуљ, Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, Београд, 2008.
- Briggs, Charles Augustus, *A critical and exegetical commentary on the Book of psalms*, Vol. 2, T. & T. Clark, Edinburgh, 1907.
- Calvin, John, *Commentary on Psalms*, Volume 1-5, Translated from the original latin, and collated with the author's french version, by the rev. James Anderson, Grand Rapids Christian Classics Ethereal Library, 1999.
- Constable, L. Thomas, *Notes on Psalms*, Published by Sonic Light, 2010.
- Deissler, Alfons, *Psalmi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
- Delitzsch, Franz Julius, *Biblical Commentary on the Psalms*, Vol. 3, T. & T. Clark, Edinburgh, 1881.
- Henry, Matthew, *Commentary on the Whole Bible*, One volume ed. Edited by Leslie F. Church, Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1961.
- Leupold, H. C., *Exposition of the Psalms*, The Wartburg Press (1959). Reprint ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Kidner, Derek, *Psalms 73-150.*, Tyndale Old Testament Commentaries series, Inter Varsity Press, Leicester, England, 1973.
- Kirkpatrick, A. F., *The Book of Psalms*, University Press, Cambridge, 1901.
- Phillips, George, *A commentary of the Psalms*, vol. 2, Williams and Norgate, London-Edinburgh, 1872.
- Tomić, Celestin, *Psalmi*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb, 1986.
- Tomić, Celestin, *Davidovo doba*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb, 1996.

Goran Vidović

University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Department of Classics

## ***Good Doggy, Bad Dog: Rivalry between Peter and Simon Magus in Early Christian Apocryphal Literature***

*Just as a wolf is not of the same species as a dog, even if it seems to have some similarity in the shape of its body and its bark, and just as a wild pigeon is not the same as a tame one; so also what is accomplished by God's power is nothing like what is done by sorcery. (Origen, *Against Celsus* 2.51, tr. Chadwick)*

“The whole breed of prophets craves for money,” thunders Creon at Tiresias the seer in Sophocles’ *Antigone*.<sup>1</sup> Such a blank accusation unrelated to the plot implies that the potential abuse of prophetic powers was a literary topos from early on. But it was not a foregone conclusion. While Creon’s charge as such sounds rational to modern sensibilities, in the context of the play it is unfounded and illustrates precisely the opposite, Creon’s paranoia and tragic denial of the horrible truth. Skepticism regarding sources of information which we would now call supernatural, such as dreams, omens, and the like, did not necessarily prove justified in ancient sources. Herodotus’ account of Xerxes’ dream (7.12-15) is amusingly instructive. After Xerxes ignored a dream vision which urged him to start the war against Greece, the vision reappeared the following night and predicted his doom. Xerxes’ adviser Artabanus advocated against the war and seemingly rationally argued that dreams need not amount to anything more than a reflection of what one thinks about during the day. But when the same dream vision then appeared to Artabanus, he changed his mind and supported the war plan. Even though the story is, wrapped in a very Sophoclean type of irony, for the war will ultimately prove disastrous for Xerxes, its internal narrative rationale rests on the view that the choice between credulity and cynicism is not obvious. In other words, while these two passages play with the idea that for various reasons prophecies are not reliable, the underlying presupposition is that they sometimes might be.<sup>2</sup>

The question of credibility and honest motives of all those who claim or appear to have extraordinary abilities and access to knowledge denied to ordinary humans is an aporia by definition. As Graham Anderson observes for holy men in general, they are “impressive and effective, deservedly or otherwise, and that controversy is a corollary of their effectiveness.”<sup>3</sup> This controversy was especially prominent in the early Christian period, which saw numerous charismatic holy men and polemics were particularly vig-

<sup>1</sup> S. *Ant.* 1055: τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος (all translations are mine unless specified otherwise).

<sup>2</sup> The emotional need behind this inherently ambivalent attitude towards otherworldly knowledge is neatly summarized by Tacitus, who reports that emperor Otho was surrounded with astrologers, “the group of men unfaithful to those in power, deceiving those in hope; in our society they will always be banned and always retained” (*genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur*, *Hist.* 1.22).

<sup>3</sup> Anderson 1994: 220.

orous between those who perceived each other as a threat. Discrediting on any ground the true value of one's opponent was often the only way of claiming one's own. For Christians, whose faith was based on the miracle of resurrection and wonders performed by Jesus, the authenticity and legitimacy of wonderworking was a pressing issue. The problem that needed to be addressed was that if various kinds of wonders were attributed to many, then those of Jesus and the apostles could not claim the necessary exclusivity.<sup>4</sup> And since "false messiahs and false prophets will appear and produce great signs and wonders,"<sup>5</sup> a distinction was of paramount importance. The major difficulty in making that distinction was that rival performances of miracles were by outsiders perceived as all too alike; otherwise there would have been no need to invest such systematic effort in proving that they are not.

One strategy for eliminating all competing wonderworks was to denounce them as mere tricks, and the cheaper the better. Hippolytus of Rome, for example, devotes several chapters of his extensive work *Refutations of all heresies* to dismantling various types of thaumaturgic frauds.<sup>6</sup> Convincing though this approach might seem, it was comparably not that frequent elsewhere. One explanation could be that exposing the backstage mechanics of some given wonderworking ran the risk of backfiring, in that it opened for the target audience the possibility that any other, Christian included, might be staged just the same. More widespread and elaborate was the alternative strategy of asserting that Christian miracles are inspired by God, while all others are produced by some non-divine or demonic force.<sup>7</sup> This approach, resting on the polarizing formula "your magic is my miracle, and vice versa,"<sup>8</sup> cannot but be described as a policy of double standards.

The two main strategies, therefore, were to distinguish between true and false thaumaturgy, and between good and bad. As we shall see below, these two do not exhaust the polemical-apologetic arsenal, nor were they even mutually exclusive. They could have been combined at the author's discretion, and several other criteria for legitimizing and discrediting miracles were often introduced. Polemicists actively combined and innovated, caring little for foolproof consistency, which is evidence enough that the problem was challenging and of fundamental importance.

In the following pages I will investigate how was this problem addressed in the apocryphal literary tradition of the arch-villain of early Christianity and the scapegoat of heresiologists, Simon Magus.<sup>9</sup> The central event in two apocryphal texts, the *Acts*

<sup>4</sup> Cf. Fuller 1963: 39-40: "Jesus' miracles are not unique, but their interpretation makes them unique."

<sup>5</sup> Matthew 24:24: ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα.

<sup>6</sup> Book 6 of the *Refutation* discusses tricks with fire (chapter 33), illusion of fiery demons (35), arranging apparition (36), simulating earthquake (39), making a skull speak (42), etc. Cf. also ch. 1-27 on astrology. A very similar line of argument is found in Lucian's satiric treatise *Alexander or the False Prophet*: foam in prophet's mouth to simulate delirium necessary for divine contact; snake-god made out of artificial head and horsehair (12); planting goose eggs with a baby snake to simulate divine gestation (13); opening sealed envelopes containing questions for the oracle with a heated needle (19-20); ventriloquists and windpipes for snake's voice (26), and so on. Scherrer (1984: 602) labels these tricks "liturgical special effects," and attractively suggests that some of them may have been used in performing the imperial cult. Anderson (1994: 68) calls them "the hardware of *goēteia*."

<sup>7</sup> Kee 1983: 273: "In this epoch, both champions and critics of miracle-workers are agreed as to what the basic issues are: are miracles evidence of divine wisdom and power, of demonic power and wizardry, or of fraud and chicanery?"

<sup>8</sup> Grant 1966: 93.

<sup>9</sup> For heresiology of the period, see Marjanen and Luomanen 2005.

of Peter<sup>10</sup> and the *Passion of the holy apostles Peter and Paul*<sup>11</sup>, is the wonderworking competition between Simon and the apostle Peter. These contests illustrate the crux of the miracle controversy at large: the very notion of a contest suggest that the contestants are performing something comparable.<sup>12</sup> Because the integrity of everything these miracle-workers represent stands or falls on their authenticity, determining it was especially pressing in the *Acts of Peter*, where Simon's rivalry with Peter stems from their ambitions to obtain financial patronage. Here economy and divine inspiration are as tightly woven together as Sophocles' Creon feared. Next, I will examine how the issue was further elaborated in the Pseudo-Clementine romances, and, lastly, how might Origen's take on the problem fit into the picture.

Annette Yoshiko Reed has summarized how Simon was constructed as a heretic and an arch-enemy of Christianity by being portrayed as a magician and an antagonist of Peter.<sup>13</sup> Ayse Tuzlak argues that the case of Simon shows that the need for Christians to distance their own miracle-workers from magicians and quacks must have felt particularly urgent, since precisely these kinds of suspicious activities rendered their own religion outlawed by the Roman authorities in the first place.<sup>14</sup> This distancing is particularly imaginative and aggressive in the non-canonical early Christian literature, and understandably so. Apocryphal New Testament literature flourished during what Averil Cameron called "awkward early period when there were still so many gaps to fill."<sup>15</sup> In her assessment, these texts provided stories that "people liked to hear" by supplying additional information where the canonical texts left blanks, so that "these fanciful narratives contributed, more than their critics would like to admit, to the total Christian worldview."<sup>16</sup> Alongside the stories about the childhood of both Mary and Jesus, these "fanciful narratives" contain invaluable material for the present study, namely, the most unrestrained campaign against Simon. In the *Acts of Peter* alone, for example, he was said to have somehow committed burglary by means of magic, insulted by a dog and an infant, spilled over with buckets of excrements, beaten by servants, and finally stoned.<sup>17</sup> By expressing hostility towards Simon in such an intemperate way, these descriptions

<sup>10</sup> The text is preserved without a title and referred to as *Actus Petri cum Simone* by the modern editor A. Lipsius. The text as we have it today, e.g. in Elliott's translation, includes several different traditions: chapters 1 through 29 are found only the Latin text of Codex Vercellensis 158 and treated as a narrative unity entitled *Actus Vercellenses* (chapters 30-41, the so-called *Martyrdom of Peter*, are also preserved in Greek in Athos MS, while ch. 33-41 also from Patmos MS); texts from other MS traditions also appear occasionally (see Elliott 1993: 390-396, with summary of MS division at 396). Christine Thomas stated that "the search for the 'original' version must be abandoned from the start. The *Acts of Peter* have a virtual existence as a collection of texts..." (Thomas 2003: 10); for a brief account of textual traditions with review of editorial problems, see Hilhorst 1998: 148-160; for a detailed survey, see Baldwin 2005, especially 1-25. In the present paper I will refer to the chapter numbers of Lipsius and Elliott, and deal primarily with the central *Vercellensis* narrative.

<sup>11</sup> *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, ed. R. A. Lipsius and M. Bonnet in *Acta Apostolorum Apocrypha*, (1891); I occasionally modify translations from the *Ante-Nicene Fathers* collection, vol. 8.

<sup>12</sup> Stoops 1982: 169: "The possibility of competition inherent in the miracle stories was a particular problem for Christians who used aretalogical patterns because of the exclusiveness of the claims they made on behalf of their God. In the second century, many groups made use of this pattern and competition was implicit. The Christian appropriation of the pattern required an explicit claim to superiority and the dismissal of other claims as fraudulent."

<sup>13</sup> Yoshiko Reed 2008, drawing from Côté 1998.

<sup>14</sup> Tuzlak 2002: 424.

<sup>15</sup> Cameron 1991: 118-119.

<sup>16</sup> Cameron 1991: 97-98.

<sup>17</sup> A checklist in Czachesz 1998:93-94.

push to extremes the attitudes of the roughly contemporary “mainstream” polemicists, such as Justin Martyr, Irenaeus of Lyons, and Hippolytus of Rome.<sup>18</sup> Whether or not the distaste for such coarse caricature contributed to non-canonicity of the *Acts of Peter*,<sup>19</sup> “filling the gaps” with sensationalist, juicy details was characteristic for apocrypha. As Anderson remarked on the “vulgarly triumphalist resurrection” of Jesus in the apocryphal *Gospel of Peter*, “If Hollywood religious epic is still some way away, the taste and emotional need for it are already securely in place.”<sup>20</sup>

Simon’s first appearance in Christian texts, in the canonical Acts, though announcing seemingly small potential for his future demonization, in fact turned out to be a very challenging setup. He is introduced as a Samaritan who “practised magic” (*mageuōn*) and amazed the local folk, but later got impressed by the wonderworks of apostles and baptized, so he offered money (*obtulit eis pecuniam*) in exchange for a share of their power: “Give me also this power so that anyone on whom I lay my hands may receive the Holy Spirit.” Peter rejects and curses him.<sup>21</sup> While this juxtaposition of money and the gift of Holy Spirit appears to lay out the morale of the episode straightforwardly, the implication is that if apostolic thaumaturgy matched the taste of a reportedly successful “magician,” he must have deemed it not wholly incompatible with whatever he was previously doing himself. The skeleton of the future anti-apostle thus slowly emerges as Simon comes across as so dangerously similar as to warrant a sustained resistance, but predestined to be defeated.

With this canonical legacy Simon entered the world of the apocrypha, where he will reappear time and again, unreformed and ever more crooked. A birds-eye perspective on his cyclical literary revivals generates a mosaic picture of ineradicable, ever-returning evil. The public thaumaturgy contests between Simon and Peter in the *Acts of Peter* and *Passion of the holy apostles Peter and Paul* served thus as small-scale manifestations of the eternal conflict between Good and Evil, Christ and the Antichrist.<sup>22</sup>

The starting point of the plot of the *Acts of Peter* is Lord’s emergency notice to Peter that Simon “has invaded the city” and the apostle hurries back so that the Lord may “again establish his ministry” threatened by Simon, the agent of Satan.<sup>23</sup> From the very start, therefore, Simon is assigned the role of a recent and illegitimate usurper, and Peter’s mission is to restore the normal state of affairs.<sup>24</sup> In that sense, the contest format

<sup>18</sup> Esp. Justin Martyr, *First Apology* 26, 56; Irenaeus, *Against the heresies*, 1.23; Hippolytus, *Refutation of all heresies* 6.9, 11, 20. A comprehensive study of the reception of the figure of Simon is Ferreiro 2005; see also Haar 2003.

<sup>19</sup> Stoops 1980: 19 claims that the *Acts*’ “final rejection among the orthodox may have been more of a response to their adoption by the Manicheans than to their content.” But cf. perhaps Eusebius, who takes style and language into consideration in separating canonical from apocryphal texts (*Church History* 3.25).

<sup>20</sup> Anderson 1994: 189, with a summary of the episode.

<sup>21</sup> Acts 8:9-24; Klauck (2000: 13-23) offers a useful analysis of this scene.

<sup>22</sup> Stoops 1980: 308: “Peter’s triumph over Simon does not represent the victory of one style of Christianity over another [*i.e.* Gnostic]. It represents the victory of Jesus over Satan...” According to Luttikhuisen (1998: 41), “[i]t is obvious that the *Acts of Peter* do not have the character of a refutation of heretical ideas... the text does not include any fresh information either about the historical Simon or about Simonian teachings. Indeed, Simon the Magician seems to be nothing more than a rather arbitrary embodiment of evil.” For Yoshiko Reed (2008: 279) Simon was a “conflate character... not easily explained through appeal to a single and simple enemy;” see also Adamik 1998: 52-64.

<sup>23</sup> “All who believed in me he [Simon] has perverted by the cunning and power of Satan, whose agent he proves to be... All whom Paul entrusted to us we have lost through the power of Satan” (ch. 6).

<sup>24</sup> According to statistics conducted by Luttikhuisen (1998: 49, n.31), the narrator allows Peter ten times more text than Simon.

is somewhat misleading if taken literally, since this one was “rigged” before it had begun—which is only highlighted by the emphatic promise that it is arranged to be absolutely fair:

“The prefect wished to show his impartiality to both, so that he might not appear to be acting unjustly. And the prefect summoned one of his slaves and spoke to Simon, ‘Take him and kill him.’ To Peter he said, ‘And you revive him.’ And to the people the prefect said, ‘It is for you to decide which of these is accepted before God, he who kills, or he who revives.’”<sup>25</sup>

While officially the point of the contest was to distinguish true from false wonder-working, in effect it comes down to distinguishing good from bad. By being assigned with murder, Simon was in effect framed, in that he was doomed to lose whatever he does: if he succeeds, he is a murderer; if he cannot, he is a fraud.<sup>26</sup> Conveniently, he turns out to be both, only because the strategy of telling apart bad from good is changed mid-show into distinguishing false from true. After Simon kills the slave with a word, which, according to the rules, would mean that he is winning, the prefect assigns him with reviving the slave—an assignment which he, suggestively, did not initially announce. Expectedly, Simon fails, merely lifting the corpse’s head simulating resurrection instead. While reminding the audience that, on top of being a murderer, Simon is also a fraud, his transparently ridiculous attempt shows that the entire contest is a staged entertainment spectacle.

This preset polarization of the deeds of Simon and Peter into extremes—taking life and restoring life, respectively—represented their most preferred appearance in fictional, ideally orchestrated circumstances.<sup>27</sup> Thus this episode of the competition, which should normally be suspenseful, turns out to be a relief from the real suspense in the rest of the narrative, where the two distinction between the two “schools” of thaumaturgy appeared far less clear. A good example is the scene of Simon flying. The danger of confusing the works of a crooked magician and the holy apostle was real, and that is what Peter is afraid of:

“And beholding the incredible spectacle Peter cried to the Lord Jesus Christ, ‘If you allow him to do what he has undertaken, all who believed in you shall be overthrown, and the signs and wonders, which you have shown to them through me, will not be believed’...”<sup>28</sup>

The *deus ex machina*—literally—appears and puts an end to the controversy by shooting Simon down from the sky. But up to this point the protagonist and the antagonist were operating symmetrically to such an extent that without the external intervention there would have been no way of telling them apart.<sup>29</sup> Occasionally the author reveals that he is fully aware of that, through a metaliterary move of making the crowd self-conscious: “Show us another miracle that we may believe in you as a servant of the living God, for Simon too did many wonders in our presence, and on that account we fol-

<sup>25</sup> Acts 25.

<sup>26</sup> Quite the opposite would stand for narratives of Temptation of Jesus (Luke 4; Matthew 4), on which see also below; as Anderson comments, Jesus would be credited with divine powers whatever he does (1994: 98).

<sup>27</sup> Cf. the Old Testament apocryphal *Apocalypse of Elijah*, where the Antichrist can do every miracle as Christ—heal the lame, the blind, the deaf, walk on water, exorcise, and so on—with the single exception of raising the dead (3:6-18).

<sup>28</sup> Acts 32.

<sup>29</sup> Cf. Luttikhuisen 1998: 43ff, who sees irony in the contrast between Simon’s short flight (ch.1) and Peter’s smoked tuna fish swimming for a long time (13).

lowed him.”<sup>30</sup> From the spectators’ perspective, the difference between Peter’s miracles and whatever Simon is doing can be purely quantitative. Symptomatically, Peter is not uncomfortable to perform at request,<sup>31</sup> and makes a smoked tuna fish swim in a nearby pond.<sup>32</sup> The fact that Peter plays along, accepting the challenge under Simon’s terms, means that in this story Simon and Peter are in the same business. The congregation is unsurprisingly confused: “He [Simon] claims to be the great power of God, doing nothing without God. Is he then Christ?” (4) ... “Show us, Peter, who your God is or which majesty it is which gave you such confidence... We have had evidence from Simon, let us have yours also; show us, both of you, whom we must believe” (23).

It is important to notice that the author does not stage the entire showdown in an ideal black-and-white quarantine and does not deny the apparently very real risk of confusing the two wonderworkers. Instead, he leaves room for depicting them as they actually were in the eyes of the many, that is, hardly distinguishable externally. Arguably, this was a wise decision, for to insist that the difference between them is so obvious would have implied that only a fool cannot see it and could possibly alienate prospective (re) converts. The author thus shows respect and understanding for the target audience, and even discreetly makes note of that, ironically assigning it to none other than Simon: “The Romans have understanding, they are no fools.”<sup>33</sup>

Because Peter and Simon are as a rule targeting the same audience by same means, the narrator often chooses to impose favorable interpretation and point out the distinction with a “your magic is my miracle and vice versa” formula. One instance is the scene of conversion of the senator Marcellus whom, the brethren complain, Simon “had won over by his magic.”<sup>34</sup> Whatever Simon’s unspecified magic might mean, Peter’s method of winning Marcellus back was, strictly speaking, not that different: he endows a dog with speech and dispatches him to force Simon out from Marcellus’ house where he was holding asylum.<sup>35</sup> Marcellus embraces Peter’s feet, addressing him as the “holy servant of the holy God,” without explaining what exactly made him realize that.

Another telling example is Peter’s retrospective account of Simon’s theft in Judea some time ago. He asks his listeners to trust him (*credite autem mihi, o viri fratres*) that he once drove Simon out of Judaea, where he was doing many evils by his magic incantations (*multa mala facientem magico carmine*). Specifically, Simon robbed his host, a credulous woman named Eubola: “With two others like him Simon sneaked in; none of the servants saw the two but only Simon; they used their magic art, carried off all the woman’s gold, and were not seen” (*subintravit hic Simon cum duobus sibi similibus. illos duo de familia nemo vidit, nisi solum Simonem. magia facta sustulerunt omnem aurum mulieris et non comparuerunt*).<sup>36</sup> It is very unclear what is really going on here. Although it is possible to imagine that Simon, for example, somehow distracted the slaves while

<sup>30</sup> Acts 12.

<sup>31</sup> Anderson (1994: 98) notes that apocryphal Peter here significantly differs from Jesus who often refuses to perform a miracle when asked, concluding that “In the case of the miracle tradition surrounding Jesus Christ, it is not always easy to separate elements of display from ‘non-display’.” Apocryphal Peter, as we shall see, could not afford to hope that his refusal might be taken as modesty.

<sup>32</sup> Acts 13.

<sup>33</sup> Acts 23.

<sup>34</sup> Acts 8.

<sup>35</sup> Acts 9; cf. speaking serpent and colt in the apocryphal *Acts of Thomas* (3.31 and 4.39, respectively)

<sup>36</sup> Acts 17.

his companions stole the gold, the question is why does not Peter specify that, and what kind of magic art was that supposed to be anyway. Instead, it is as if merely doing something bad and doing it secretly (*subintravit, nemo vidit*) are combined into some vague notion of “magic.” Secrecy per se, it turns out, was not automatically anything wrong. Peter, informed in a dream vision of the location where the thieves plan to sell the gold, arranges that Simon’s accomplices be ambushed and seized. The favorable interpretation of the story is supported by the happy ending, according to which Eubola repented and converted upon the recovery of the gold, and distributed it to the poor. But previously at one point she had confessed to Peter: “I received that man [Simon] as servant of God, and whatever he asked of me for the care of the poor I gave him, besides large presents.”<sup>37</sup> The narrative symmetry is striking. The “detective-apostle” and the thief-magician were not doing the same thing—compete over Eubola’s gold—for different purposes; they were doing it for the *same* professed purpose.<sup>38</sup> In order to ensure the right interpretation, the narrator prevents any input from Eubola, who is by the time of Peter’s report said to have been, safely, long deceased.

Of all the spheres of confrontation between Peter and of Simon that of financial affairs was the most consequential, and thus central to the story. The only reason for the wonderworking contest was that, swayed by Simon’s magical influence, Marcellus discontinued financing the Christians: “So much wealth have I spent for such a long time in the foolish belief that I spent it for the knowledge of God... If only I had not spent so much money on those imposters [i.e. Christians]!”<sup>39</sup> Marcellus does not beat around the bush in revealing that material charity is conditioned by genuine belief, and Peter was understandably very concerned about the concrete consequences of the accusation. Proving that Simon is both wicked and a fraud was a matter of life and death for the Christian community.

Peter chooses the perfect moment for striking the first blow. He proactively spins the atmosphere by directing the attention of the spectators, who had just taken their seats at the competition, with a kind of a commercial before the show. After summarizing once again Simon’s magical robbery of Eubola, he recalls his indecent proposal in the canonical Acts:

“Tell me, Simon, did you not fall at my feet and those of Paul, when in Jerusalem you saw the miraculous cures which took place by our hands, and say, ‘I pray you, take as much money from me as you wish, that I too by laying on of hands may perform such deeds’? And when we heard this from you, we cursed you: do you think that we try to possess money?”<sup>40</sup>

The one and only legacy of canonical Simon was that he wanted to buy the gift of Holy Spirit, and the apocryphal Peter keeps reminding us, with a metaliterary twist, that every subsequent Simon will always remain just as corrupt. Peter’s last words ironically allude to what the repenting Marcellus had told him earlier: “If I knew, Peter, that you could be won over with money I would give you all my property. I would give it to

<sup>37</sup> Acts 17. For the importance of patronage in the *Acts*, see Stoops 1986

<sup>38</sup> Cf. e.g., other donations, such as six thousand gold pieces which Peter receives from a boy whom he revived and his mother are intended for the poor (*Acts* 29).

<sup>39</sup> Acts 8. Cf. chapter 4: “As Simon’s authority grew more and more, some of those among whom he worked in their daily conversations called Paul a sorcerer and a deceiver...” (4). See also *Passion of the holy apostles Peter and Paul* 13: “And thus it happened that all pious men abhorred Simon the Magician, and proclaimed him impious. But those who adhered to Simon strongly affirmed Peter to be a magician...”

<sup>40</sup> Acts 23.

you, to save my soul.”<sup>41</sup> If anything is clear so far, it is that Peter does want money. Even though receiving it need not immediately amount to anything bad,<sup>42</sup> Peter’s preliminary harangue against Simon betrays his concern that it *might*. The fictional character of the charlatan-magician served as a backdrop to highlight the contrast and present Peter’s ambitions favorably. Only with such a dummy rival could have Peter been safely said to have accepted, laughing, large sum of money from an infamous local prostitute Chrysa, claiming that he knows nothing of her previous conduct.<sup>43</sup> One can only imagine how this donation would have been interpreted if it had been Simon who accepted her money, but the whole point is that one does not need to. Simon was under such control by the narrator that Peter’s laughter may be taken as a subtle boast that Simon’s role is to be the “bad guy,” unconditionally.<sup>44</sup> And only with such a sitting duck are the brethren able to report enthusiastically that the Emperor said to Marcellus “I will give you no office, lest you rob the provinces to benefit the Christians.”<sup>45</sup> From their perspective even something that could theoretically be considered criminal activity comes to mean helping the community. Peter’s nonchalant pragmatism in fundraising and the cheerful gratitude of the brethren that sees Marcellus as Robin Hood prove that the material welfare of the congregation could have been attained with a few compromises here and there,<sup>46</sup> of which eliminating the demonized Simon was the least morally problematic.<sup>47</sup>

Before leaving the *Acts of Peter*, one symbolic aspect of Peter’s thaumaturgy is worth unpacking. One assessment of Peter’s miracle of the speaking dog could be “teaching by means of a miraculous demonstration. A miracle is more powerful than words.”<sup>48</sup> But there was more. First, the dog humiliates Simon: “You most wicked and shameless man, worst enemy of all who live and believe in Christ Jesus. A dumb animal, which received a human voice, has been sent to you to convict you and to prove that you are a cheat and deceiver.”<sup>49</sup> Second, Peter’s dog was not a random animal, but a well-chosen opponent to Simon, who is previously called “a ravening wolf devouring and destroying eternal life,” in a speech which Peter ends in the same vein: “For you, ravening wolf, will carry off the sheep which do not belong to you but to Christ Jesus.”<sup>50</sup> When the dog is in the offensive, Simon comes out as a false prophet: “Beware of false prophets, who come to you in sheep’s clothing but inwardly are ravenous wolves” (Matthew 7:15).<sup>51</sup> In an analysis of these allusions Alberto Ferreiro collected evidence from ancient sources

<sup>41</sup> *Acts* 10.

<sup>42</sup> 1 Corinthians 9:11: “If we have sown spiritual good among you, is it too much if we reap your material benefits?”

<sup>43</sup> *Acts* 30.

<sup>44</sup> Czachesz 1998 presents an insightful application of the “challenge-response” and “labeling process” models to the narrative of *Acts of Peter*.

<sup>45</sup> *Acts* 8; cf. Paul’s explanation in 2 Corinthians 11:8: “I robbed other churches by accepting support from them in order to serve you.”

<sup>46</sup> So Misset-van de Weg 1998: 105: “when there is a way to make the community benefit, the pendulum is allowed to swing quite far.”

<sup>47</sup> Peter is aware that it is a dirty job but that someone has to do it: Marcellus dreams of Simon as “a very ugly woman ... very black, clad in filthy rags...” Peter urges him to behead her, and at Marcellus’ hesitation “I am a senator of a noble family and I have never stained my hands; I have not even killed a sparrow,” Peter finally slaughters him/her himself (*Acts* 22).

<sup>48</sup> Stoops 1982: 171.

<sup>49</sup> *Acts* 12.

<sup>50</sup> *Acts* 8.

<sup>51</sup> Simon is charged with claiming messiahship throughout the *Passion*, esp. 18.

on the symbolism of dogs. Caesarius of Arles, for example, preached that good Christians must protect the Church from ravaging wolves by their bark; Ambrose added that if these dogs are silent they are useless.<sup>52</sup>

The canine symbolism is interestingly modified in another version of the conflict between Peter with Simon. The *Passion of the holy apostles Peter and Paul* gives a shorter account on the contest, which is taking place not in public but in front of Emperor Nero. Much of it is different but the occasion for competition is the same:

“...the people were making a seditious murmuring, Simon, moved with zeal, rouses himself, and began to say many evil things about Peter, saying that he was a wizard and a cheat. And they believed him [i.e. Simon], wondering at his miracles; for he made a brazen serpent move itself, and stone statues to laugh and move themselves, and himself to run and suddenly to be raised into the air. But in response to these, Peter healed the sick by a word, by praying made the blind to see, put demons to flight by a command; sometimes he even raised the dead.”<sup>53</sup>

The most significant variation is the culmination of the contest. After several rounds of exchanging accusations, Simon threatens to silence Peter the slanderer once and for all: “I shall immediately order my angels to come and avenge me upon him.” Peter confidently replies: “I am not afraid of your angels; but they shall be much more afraid of me in the power and trust of my Lord Jesus Christ...”<sup>54</sup> Peter keeps insisting that the only way that Simon can prove his divine power will be to read Peter’s mind. In the meantime, Peter secretly asks Nero’s servants for a loaf of bread, since, it turns out, he can read Simon’s mind and knows what to expect.<sup>55</sup> But the audience knows nothing and the suspense reaches its climax; finally Simon loses his patience and his “angels” finally appear:

“Then Simon, enraged that he was not able to tell the secret of the apostle, cried out, saying: ‘Let great dogs come forth, and devour him in the presence of Caesar!’ And suddenly there appeared great dogs, and rushed at Peter. But Peter, stretching forth his hands to pray, showed to the dogs the loaf which he had blessed; when the dogs saw that, they no longer appeared. Then Peter said to Nero: ‘Behold, I have shown you that I knew what Simon was thinking of, not by words, but by deeds; for he, having promised that he would bring angels against me, has brought dogs, in order that he might show that he had not god-like but dog-like angels’ (*non divinos angelos sed caninos habere*).”<sup>56</sup>

There is more to notice here beside the obvious inversion of the dog as a symbol. The effect of the witty *divinus/caninus* pun is that it amuses the audience, appropriately turning the competition into what it has been in the *Acts* as well: a staged farce. Especially telling is what follows after Peter—whom we have seen dispatching a dog after Simon in the *Acts*—boasts to have known that Simon had dogs at his disposal. Simon’s response is virtually a metaliterary commentary on the essence of the entire Simon-Peter tradition:

“This man, both in Judaea and in all Palestine and Caesarea, has done the same to me; and from very often striving with me, he has learned that this is adverse to them. This, then, he has learned how to escape from me; for the thoughts of men no one knows but God alone.”<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Citations and discussions in Ferreiro 1998: 53-54.

<sup>53</sup> *Passion* 11.

<sup>54</sup> *Acts* 23.

<sup>55</sup> *Acts* 24.

<sup>56</sup> *Passion* 27.

<sup>57</sup> *Acts* 28.

Peter wins by dismantling Simon's trick, and Simon aims to dismantle Peter's victory as a trick. He does so by reminding us that the two of them go way back in literature and have got to know each other quite well. Indeed, there is hardly any other possible interpretation except metaliterary, since, whenever "striving with" Peter, Simon typically ends up dead; strictly speaking, the recurring confrontation can only be between two literary characters.

Simon's enduring literary potential is complemented by the stories of the evil magician in two Christian romances, the Pseudo-Clementine *Homilies* and *Recognitions*.<sup>58</sup> The plots and the portrayals of Simon and Peter here differ substantially from those in apocryphal *Acts* and *Passion*. The contest is of marginal importance and the central question of how to tell the difference between a divine wonderworker and a diabolic magician is not embedded in the narrative. Instead, it is isolated as a philosophical problem and addressed by means of theological debate, now offering a new solution as well. In Homily 2.32, Clement the narrator inquires about the wonders (*thaumasia*) that Simon performs:

"And they told me that he makes statues walk, and that he rolls himself on the fire, and is not burnt; and sometimes he flies; and he makes loaves of stones; he becomes a serpent; he transforms himself into a goat; he becomes two-faced; he changes himself into gold; he opens lock-fast gates; he melts iron; at banquets he produces images of all manner of forms. In his house he makes dishes be seen as borne of themselves to wait upon him, no bearers being seen. I wondered when I heard them speak thus; but many bore witness that they had been present, and had seen such things."

This long list collates various literary traditions; for example, making a brazen serpent move and getting suddenly raised into the air appear only in the *Passion*. Besides noting this metaliterary angle, it is useful to look closer into how the Clementine Peter deals with these impressive credentials of Simon. Clement makes it clear that these wonders are witnessed by many, so Peter does not try to deny them. He even reiterates *nearly* the whole catalog of miracles, without discrediting them as tricks or accusing Simon of any demonic input. Instead, he develops a criterion seen in the *Acts* contest—that Simon kills, Peter revives—and elaborates it into the new principle, philanthropy:

"Those, then, are *useless* signs, which you say that Simon did. But I say that the making statues walk, and rolling himself on burning coals, and becoming a dragon, and being changed into a goat, and flying in the air, and all such things, not being for the healing of men, are of a nature to deceive many. But the miracles of compassionate truth are philanthropic (*philanthrōpa*), such as you have heard that the Lord did, and that I after Him accomplish by my prayers; at which most of you have been present, some being freed from all kinds of diseases, and some from demons, some having their hands restored, and some their feet, some recovering their eyesight, and some their hearing, and whatever else a man can do, being of a philanthropic spirit."<sup>59</sup>

The fact that the focus is redirected from appearance to purpose suggests that the author found this approach more convincing than to wrestle with a confused audi-

<sup>58</sup> For an introduction to the Clementines see Kelley 2006: 7-16; summary in Edwards 1992 (see 459, n.1 for rejection of the pseudo- prefix); for a doxography and bibliography, see Kelley 2006: 17-20 and Reed 2008: 273-276; at 275: "Even after over a century of methodical investigation into their connections, research on the *Homilies* and *Recognitions* largely remains mired in debates over a variety of hypothetical sources and their possible filiations." An extensive bibliographical guide, though somewhat dated, is Jones 1982; more recent studies are now collected in Bremmer 2010.

<sup>59</sup> Ps.-Clem. *Hom.* 2.34; tr. T. Smith in *Ante-Nicene Fathers*, vol. 17 (emphasis mine).

ence's impressions and make them visualize the difference. Peter's philanthropy argument works surprisingly well given its inherent fragility, for many other miracles would not have passed the test, such as Jesus making wine out of water, walking on water, or withering a fig tree,<sup>60</sup> or indeed the apocryphal Peter making a smoked tuna swim and a dog speak. But most importantly, Simon's turning stone into bread should on its own be comparably philanthropic,<sup>61</sup> and in its result even approximate to Jesus feeding five thousand with a few loaves.<sup>62</sup> In rehearsing the list, Peter understandably omits this feat of Simon. But that makes one wonder why Clement mentioned it in the first place. The point of this curious highlighting by omission, I suggest, was to remove the interpreter for a moment, and simulate a sort of objective evidence that speaks for itself: the miraculous transformation of stone into bread is the deed which Jesus of the Synoptic Gospels precisely refused to perform when tempted by the devil.<sup>63</sup> It is almost as if this specific act of alchemy was even so sinister as to be unmentionable. Very efficiently and effectively, therefore, Simon is portrayed as an anti-Jesus.

Such creative maneuvers in addressing the problem of telling apart good from bad thaumaturgy means that it was felt as very real. In the *Recognitions* Peter displays understanding for the baffled audience:

"I should not have thought it likely that the same things could be effected by magicians, even in appearance, which he who was sent by God performed... And now, in what respect do they sin who believe Simon, since they see him do so great marvels? ... But if he sins who believes those who do signs, how shall it appear that he also does not sin who has believed our Lord for His signs and works of power?"<sup>64</sup>

As has been aptly observed, "If he were pressed on his definitions, there is little that Peter could say about *objective* differences between miracles and magic, even as they are portrayed in his own story."<sup>65</sup> But, most significantly for the present discussion, having seen Simon chased by Peter's speaking dog in the *Acts*, and later attempting to use the "angel dogs" against Peter in the *Passion*, it is particularly remarkable that in the *Recognitions* Simon is attributed with one miraculous feat unattested elsewhere: making a brazen dog bark.<sup>66</sup> The changing symbolism of canine thaumaturgy comes to function as a miniature metaphor of the controversy at large: "my speaking servant and protector of the flock is your rabid, senseless animal and vice versa."

Before summing up this part of the discussion a note of clarification is in order. The *Acts of Petter*, the *Passion*, and the Clementines are standalone literary works by different authors, and need not be connected by anything other than the figure of Simon. It is then perhaps unfair to compare them and press them for consistent approaches to one phenomenon and require one literary Peter to conform to the words and deeds of another. But the

<sup>60</sup> Matthew 14:25-29; Mark 6:49; John 6:19; Matthew 11:12-14.

<sup>61</sup> The problems with the philanthropy principle are spotted and briefly discussed by Tuzlak 2002: 421-422.

<sup>62</sup> Matthew 14:13-21; Mark 6:30-44; Luke 9:10-17; John 6:1-15.

<sup>63</sup> Luke 4:1-4; Matthew 4:1-4.

<sup>64</sup> Ps.-Clem. *Recog.* (in fifth-century Latin translation of Rufinus) 3.57: *quia non mihi verisimile videretur, licet per fantasiam, eadem tamen effici a magis posse, quae ille qui a deo missus est, perpetrabat. et nunc ergo quid peccant hi qui Simoni credunt, cum videant eum tanta facere mirabilia?... quod si peccat qui signa facientibus credit, quomodo non peccasse videbitur et is, qui domino nostro pro signis et virtutibus credit* (ed. Rehm and Paschke, 1965); tr. T. Smith in *Ante-Nicene Fathers*, vol. 3.

<sup>65</sup> Tuzlak 2002: 422 (original emphasis).

<sup>66</sup> *Recog.* 3.57.

effort that these separate narratives are making in discrediting demonic magic as opposed to divine miracle illustrates just how many strategies for such an undertaking were possible, and evidently deemed necessary. Moreover, the inconsistency of one literary Peter colliding with another was unavoidable in dealing with such an ungraspable phenomenon as magic.<sup>67</sup> Accordingly, I have avoided theoretical discussion about the concept, if only because placing these various sources side by side emphasizes that they did not succeed in reaching a uniform definition individually either. Nor indeed does this seem to have been their goal to begin with. The occasionally contradictory criteria for identifying magic in these texts are evidence enough that their whole point was that magic was in the eyes of the beholder, having little to do with possible scholarly classifications. Each of the texts above thus adapted its strategy to their intended audience and offered them a story “people liked to hear.” Because of these various popular needs and attitudes they address, it is beside the point to try to extract from these texts a universal definition.

With that in mind, it might be instructive to end by briefly analyzing one ancient attempt to address this issue theoretically. In his polemical-apologetic treatise *Against Celsus*, Origen applies multiple methods in searching for adequate defense of Jesus against the charges of magic. First, he deploys the philanthropy argument, suggesting that we should “examine carefully people who profess to do miracles, and see whether their lives and moral characters, and the results of their miracles, harm men or effect moral reformation.”<sup>68</sup> If there is anything our examples discussed above show, it is that this logic can hardly work universally.<sup>69</sup> Next, Origen rejects charges of *goeteia* by claiming that “wickedness and trickery would not have gathered together a whole nation.”<sup>70</sup> But popular appeal per se need not be based on anything more than people’s gullibility. Simon, for one, at least in Rome of the *Acts of Peter*, managed to seduce everyone except seven people.<sup>71</sup> Another famous charlatan-wonderworker from the period, Alexander in Lucian’s *Alexander or the False Prophet*, is said to have “ravaged not just Mysia and Mount Ida, and despoiled not only a few of the more deserted areas of Asia, but you could say he filled the whole Roman Empire with his brigandage (*lēsteia*).”<sup>72</sup> Lastly, Origen pro-

<sup>67</sup> In the *Acts of Peter* 21 the widows to whom Peter restored eyesight had a vision of Jesus in different ages, as an old man, a young man, and a boy—which is one of the miracles that Simon performs in the *Passion* 11.

<sup>68</sup> *Against Celsus* 2.51 (tr. Chadwick); the entire passage reads: “If we once agree that it is a corollary from the existence of magic and sorcery, wrought by evil daemons who are enchanted by elaborate spells and obey men who are sorcerers, that wonders done by divine power must also exist among men, then why should we not also examine carefully people who profess to do miracles, and see whether their lives and moral characters, and the results of their miracles, harm men or effect moral reformation? We should know in this way who serves daemons and causes such effects by means of certain spells and enchantments, and who has been on pure and holy ground before God in his own soul and spirit (and I think also in his body), and has received a certain divine spirit, and performs such wonders for the benefit of mankind and in order to exhort men to believe in the true God.”

<sup>69</sup> Additional challenges arise if the stories from other apocrypha would be held to these standards. In the *Infancy Gospel of Thomas* young Jesus withers the boy who destroys his pool of water (3.2) and strikes dead a boy who touches him in passing; when Joseph criticizes him, he replies “leave me alone” (5.1-3); the boy Jesus humiliates his teacher by showing superior knowledge of the alphabet (6.1-7.4). In the *Acts of John*, the apostle miraculously drives away bedbugs to have a proper sleep, and bugs return after his departure (60-61).

<sup>70</sup> *Against Celsus* 2.51.

<sup>71</sup> *Acts of Peter* 4: “...all of the great multitude which had been confirmed in the faith were led astray, excepting the presbyter Narcissus, and two women in the hospice of the Bithynians, and four others who could not leave their house.”

<sup>72</sup> Lucian, *Alexander*, 2; tr. Costa.

posed one peculiar new approach—which would in some way even contradict the previous one—modesty of records: “That he [Jesus] really did raise the dead, and that this is not a fiction [*plasma*] of the writers of the Gospels, is proved by the consideration that if it was a fiction, many would have been recorded to have been raised up... But since it is not a fiction, those of whom this is recorded may easily be enumerated...”<sup>73</sup> At first glance this seems to make sense, for if nothing else the apocryphal Simon is famous for the vast and ever growing collection of miracles. But even here one could be nitpicking—as Jesus’ adversaries likely would have been—and cite a potential counter-example: “Now Jesus did many other miraculous signs in the presence of his disciples, which are not written in this book” (John 20:30).<sup>74</sup>

The point to make is that not even someone of the caliber of Origen’s was able to make a consistent and universal case in defending Christian miracles and rebuking magical thaumaturgy. Origen arguably had little choice, for Jesus was attacked by Celsus on multiple grounds, and unsurprisingly so. Even without the apocryphal fictions, fond of vulgar exaggerations, the New Testament alone would make an apologist’s task difficult: the sick are striving to touch Jesus hoping for cure; they are eager to stand in Peter’s shadow; many are healed by handkerchiefs and aprons that touched Paul.<sup>75</sup> Small wonder, then, that the local magician Simon wanted to buy the powers of the apostles: “he knows good professional work when he sees it.”<sup>76</sup>

No matter how diligently Origen insisted that Christian miracles are unique, the wider audience seemed to disagree, certainly the one which hailed the apostles for their miracles as Hermes and Zeus.<sup>77</sup> The apocryphal “stories people liked to hear” reveal that sometimes the only option was to acknowledge that and join the battle under the enemy’s terms. Jesus warned the disciples not to rejoice in their miraculous powers,<sup>78</sup> but extraordinary situations call for extraordinary measures, including “flirtation with magic.”<sup>79</sup> Such case was Simon’s “invasion” of Rome in the *Acts of Peter* and shooting him down from his flight was a matter of survival. Fraud allegations against Christians, a major concern in the *Acts*, could produce tangible material consequences. Simon was not only a product of the emotional need for Hollywood-style special effects, but also a ticket to salvation for Peter’s flock. Peter’s best solution for defending the integrity of Christian fundraising was to scapegoat Simon, who notoriously tags a price on the Holy Spirit. Sophocles’ Creon needed only to be met halfway: all prophets want money, but only the good ones deserve it. To be clear, such double standards strategy was about as old as it gets. Aaron turned his staff into a snake before the Pharaoh; when his Egyptian sorcerers “by their secret arts” do the same, Aaron’s snake simply swallows the magicians’ snakes (Exod. 7:8-12). Apocryphal Peter handles Simon similarly: in a nutshell, we appear to be the same, but my dog beats your dog.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> *Against Celsus* 2.48.

<sup>74</sup> As calculated by Aune (1980: 1523-4), the miracles of Jesus recorded in the New Testament amount to seventeen healings with three resurrections, six cases of exorcisms, and eight “nature miracles,” such as feeding the five thousand, walking on water, turning water into wine and the like.

<sup>75</sup> Luke 6:19, Acts 5:15, Acts 19:12.

<sup>76</sup> Klauck 2000: 17.

<sup>77</sup> Acts 14:8-19.

<sup>78</sup> Luke 10:17-20.

<sup>79</sup> A phrase of Misset-van de Weg 1998: 32.

<sup>80</sup> I thank Kim Haines-Eitzen who provided useful suggestions for shaping this paper.

## References

## Primary sources:

- Actus Petri cum Simone*, ed. R. A. Lipsius and M. Bonnet, in *Acta Apostolorum Apocrypha*. Leipzig: Mendelssohn, 1891.
- Apocryphal Acts of Peter*. Tr. J. K. Elliott, in *Apocryphal New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hippolytus, *Refutation of All Heresies*. Tr. J. H. McMahon (*Ante-Nicene Fathers*, vol. 6). Edinburgh: T. & T. Clark, 1870.
- Lucian, *Alexander or the False Prophet*. Tr. D. Costa. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Passion of the holy apostles Peter and Paul*. Tr. A. Roberts, J. Donaldson (*Ante-Nicene Fathers*, vol. 8). Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, ed. R. A. Lipsius and M. Bonnet, in *Acta Apostolorum Apocrypha*. Leipzig: Mendelssohn 1891.
- Pseudo-Clement, *Recognitions*. Tr. T. Smith (*Ante-Nicene Fathers*, vol. 3). Edinburgh: T. & T. Clark, 1868.
- Pseudo-Clement, *Homilies*. Tr. T. Smith (*Ante-Nicene Fathers*, vol. 17). Edinburgh: T. & T. Clark, 1870.
- Pseudo-Clement, *Recognitions*. Ed. B. Rehm, et. al., in *Die Pseudoklementinen: II, Rekognitionen: in Rufins Übersetzung*. Berlin: Akademie-Verlag, 1965.

## Secondary literature:

- Adamik, T. (1998) "The image of Simon Magus in the Christian Tradition." In J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, 52–64. Leuven: Peeters.
- Anderson, G. (1994) *Sage, saint, and sophist: holy men and their associates in the early Roman Empire*. London: Routledge.
- Aune, D. (1980) "Magic in Early Christianity." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.23.2: 1507-57.
- Baldwin, M. C. (2005) *Whose Acts of Peter? Text and historical context of the Actus Vercellenses*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cameron, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley—Los Angeles: University of California Press.
- Czachesz, I. (1998) "Who is Deviant? Entering the Story-world of the Acts of Peter." In J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, 84–96. Leuven: Peeters.
- Bremmer, J. ed. (2010) *The Pseudo-Clementines*. Leuven: Peeters, 2010.
- Côté, D. (1998) "Le Thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines." Ph.D. Dissertation, Université Laval, Québec.
- Cramer, F. H. (1954): *Astrology in Roman Law and Politics*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Edwards M. J. (1992) "The *Clementina*: A Christian Response to the Pagan Novel." *Classical Quarterly* (N. S.) 42.2: 459-474.
- Ferreiro, A. (1998) "Simon Magus, Dogs, and Simon Peter." In A. Ferreiro and J. B. Russell (eds.) *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, 45–89. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Simon Magus in patristic, medieval, and early modern traditions*. Leiden: Brill.
- Fuller, R. H. (1963) *Interpreting the Miracles*. London: SCM Press.
- Grant, R. M. (1966) *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Haar, C. (2003) *Simon Magus: the first gnostic?* Berlin: Walter de Gruyter.

- Hilhorst, A. (1998) "The Text of the Actus Vercellenses." In J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, 148-160. Leuven: Peeters.
- Kee, H. C. (1983) *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*. New Haven—London: Yale University Press.
- Kelley, N. (2006). *Knowledge and religious authority in the Pseudo-Clementines: situating the Recognitions in fourth-century Syria*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Klauck, H.-J. (2000). *Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles*. Tr. B. McNeil. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Luttikhuisen, G. P. (1998) "Simon Magus as a Narrative Figure in the Acts of Peter." In J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, 39–51. Leuven: Peeters.
- Marjanen, A. and P. Luomanen, eds. (2005). *A Companion to Second-Century Christian "Heresics"*. Leiden and Boston: Brill.
- Misset-van de Weg, M. (1998) "'For the Lord always takes Care of his own.' The Purpose of the Wondrous Works and Deeds in the Acts of Peter." In J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, 97–110. Leuven: Peeters.
- Scherrer, S. (1984) "Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15." *Journal of Biblical Literature* 103.4: 599-610
- Stoops, R. F. (1982) "Miracle Stories and Vision Reports in the Acts of Peter." Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- \_\_\_\_\_ (1986) "Patronage in the Acts of Peter." *Semeia* 38: 91-100.
- Theissen, G. (1983) *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Tr. F. McDonagh. Philadelphia: Fortress Press.
- Thomas, C. M. (1998). "Revivifying Resurrection Accounts: Techniques of Composition and Rewriting in the Acts of Peter cc.25-28." In J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, 65–83. Leuven: Peeters.
- \_\_\_\_\_ (2003). *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- Tuzlak, A. (2002) "The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus." In P. A. Mirecki and M. W. Meyer (eds.) *Magic and Ritual in the Ancient World*: 416-426. Leiden and Boston: Brill.
- Yoshiko Reed, A. (2008) "Heresiology and the (Jewish-)Christian novel: Narrativized Polemics in the Pseudo-Clementine Homilies." In E. Iricinschi and H. M. Zellentin (eds.) *Heresy and Identity in Late Antiquity*, 273-298. Tübingen: Mohr Siebeck.

**Aleksandar Djakovac**

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology

***Person and Nature, Hypostasis and Substance  
Philosophical Basis of the Theology of John Philoponus***

The theological teachings of John Philoponus are important for several reasons: a) to see the real achievements and influences of Aristotelian logic in regard to theology, b) to see the real consequences of not accepting hypostasis as relational and ontologically based and c) to assess the real consequences of such teachings for Triadology and Christology.<sup>1</sup>

In modern scholarship and possibly at the time in which he lived, John Philoponus was better known and more recognized as a prominent commentator of Aristotle, than as a theologian. His importance is even greater, since some prominent researchers believe him to be the critical intermediary between Aristotle and the Arabs, through which he indirectly influenced the overall development of science in the West, and his ideas have contributed to the rejection of the teachings of Aristotle (Sorabji 1987: 41). Alongside, we find authors who, in contrast to Sorabji, consider the praise of Philoponus to be excessive and that his importance in philosophy is not nearly so large (Ebbesen 2008: 157).

John Philoponus (490–575) was a disciple of Ammonius Hermiae, the leader of the Alexandrian neoplatonic school, which was considered to be the educational center of the entire Orient (Grillmeier 1996: 102). Ammonius, disciple of Proclus, founded the Alexandrian exegesis of Aristotle, whose main objective was to harmonize it with Plato. Ammonius taught all the prominent Neo-Platonists of the next generation, including Asclepius, Simplicius and Olympiodorus, with the exception of Damascius who left Alexandria after clashes with Christians in 488–489. (Devin 2011: 642). John was one of his most able students and publisher of his lectures (Benevich 2011–2012: 104).

John became famous as a prominent commentator and critic of Aristotle, and is considered to be one of the most original thinkers of Late Antiquity (Lang 2001: 3). In addition to the nickname Philoponus (Φιλόπωνος – diligent) was also added the nickname Grammarian, as he called himself. John first studied philology, and only later became interested in philosophy. The nickname Grammarian perhaps meant that he taught grammar in the Coptic community in Alexandria (Sorabji 1987: 5-6). Since he became involved with philosophy in a mature age, Simplicius mockingly called him, ὀψιμαθής one that studies in late years (Cael. 159, 3, 159, 7; Phys. 1133, 10; Verrycken 1990: 238). The nickname *philoponus* – ‘diligent’ was at that time unusual for scholars. Damascius called a few prominent Neo-Platonists ‘philoponus’, just as Athanasius the Great called Origen (*De Decretis* 27.1.). One also finds a suggestion that he got such a nickname because he joined one of the Christian fraternities that called themselves *philoponi* – the

<sup>1</sup> This is especially important, since even today, there are theologians who fail to understand the real meaning and contribution of the teachings of the Cappadocian Fathers (see Larše 2015).

diligent ones. From the testimonies of Zacharias Rhetor, who was a member of such a fraternity himself, we know that they existed in Egypt, that in these groups people gathered who gave care to the poor and the sick and also those who were preparing for tough discussions with unbelievers and that some prominent Monophysites, such as Severus of Antioch were their members as well, at least at some point in time in their lives (Grillmeier 1996: 110). Concerning Philoponus, this thesis has not been verified by evidence, only by an Arab legend.

Among experts it was discussed whether John was a Christian from birth, or if he became one later on. Gudeman (Gudeman 1916: 1764-95), argued that John was a pagan who later became a Christian. His contention is based upon the fact that Philoponus only later in life wrote theological debates while he initially dealt only with comments on Aristotle. This thesis was challenged by Evrard (Evrard 1953) who claimed that John was a Christian from the beginning, as shown by his Christian name, while from his works one cannot conclude that he was a pagan. Moreover, Evrard believes that John has always been a faithful Christian, and that this is demonstrated in particular in his opposition to Aristotle's teaching on the eternity of the world. Philoponus' effort to show that the world is not eternal but rather created, was fueled by Proclus' writing *De aeternitate mundi contra Christianos*, which seeks to demonstrate that, based on Aristotle's logic, the world should be eternal, and that, consequently, the Christian doctrine of the world being created cannot withstand analytic philosophical criticism. It is interesting that Philoponus in his work *De aeternitate mundi contra Proclum*, nowhere calls upon divine revelation, but proves on purely philosophical grounds that the world must necessarily have been created if we stick to the logic of Aristotle (Schrenk 1990: 153). The fact that Philoponus is writing against Proclus, indicates that he was a Christian, while the fact that in his writing he does not mention the Christian authorities can be interpreted as proof that he was not a Christian. Verrycken tried to bring these two different viewpoints together (Verrycken 1990: 236). He agrees with Evrard that John was a Christian from the beginning, but considers that Gudeman's insights are not unfounded, insofar as there indeed is a duality in John's work in the first and the second period of his life (cf. Blumenthal 1986: 370). Verrycken believes that John was not a convert, but that in the first part of his life he might have been not interested in Christianity, and that he perhaps was even an apostate. In support of this thesis goes the claim of Zachariah the Scholastic (Verrycken 1990: 240) that John's teacher Ammonius was known as someone who separates the Christian youth from Christianity.

Lang agrees with Verrycken that the philosophical work of Philoponus does not necessarily mean that he was not a Christian, since unlike the Athenian, the Alexandrian Neo-Platonists were not particularly hostile to Christians. Damascius, who listened to Proclus in Athens, even accused Ammonius of approaching Christian leaders for money (Chadwick 2010: 83). The Neoplatonic school at Alexandria not only stayed open at the time of Justinian, unlike the one in Athens, but continued to exist even in the period of Islamic domination (Grillmeier 1996: 108). Evrard showed that Philoponus' work cannot strictly be chronologically divided into philosophical and theological parts, as the *Meteorology*, his last comment on Aristotle and a pure philosophical work (Sorabji 2010: 17), was written after his *De aeternitate mundi contra Proclum*. On the other hand, *De aeternitate* is also written in a philosophical rather than Christian discourse which may lead

to the assumption that the arguments presented were more directed against certain Platonists, namely Plutarch and Atticus, than paganism in its entirety. Sorabji supports the view that Philoponus used pure philosophical discourse without the Christian argument because the work was intended for the followers of Proclus who would not accept arguments of a different kind (Sorabji 2010: 17). It is interesting that Share found seven citations from the Bible in this work (Share 2014: 4), which does not change the fact that this is a work written in philosophical language, although it leaves room for an interpretation like the one given by Benevich (Benevich 2011-2012: 106), according to which Philoponus' intention was to use purely philosophical arguments to refute philosophical points of view that contest Christianity. Such an assumption could be confronted by the fact that Philoponus' eschatology, presented in a commentary on Aristotle's *De Anima*, cannot really be reconciled with the Christian eschatology (Van Roey 1985: 499). This can possibly be explained by the evolution of his way of thinking, although it still casts doubt on the explanation given by Benevich.

While it is clear that one cannot with absolute certainty assess Philoponus' intellectual development, it is clear that there was a transition in his interest from philosophy to theology. The fact that based on Philoponus' philosophical works we cannot determine with certainty what his religious beliefs were, in itself says something, and provides a certain framework for understanding his later theological positions. By all accounts, Philoponus was a Christian from the beginning, but he began to be engaged with theology later in life. The thesis that at the time of his philosophical creativity he was an apostate from the Christian religion is supported neither by sources nor can it be a result of the analysis of his work. Throughout the Christian tradition, Philoponus has always been accused of heresy but not of apostasy (Lang 2001: 6). Lang also emphasizes that the analysis of Philoponus' theological work indicates a strong commitment to the issues he dealt with, which contradicts Verrycken's opinion that Philoponus remained a disguised pagan until the end. However, even Lang admits that there was a certain transition in Philoponus' life, from philosopher to theologian (Lang 2001: 8). And, he agrees with Wildberg, according to whom, when it comes to Philoponus' Christian understanding, there is only a difference in degree of emphasis (Wildberg 1987: 209). In this sense the hypothesis of MacCoull (MacCoull 1995: 269-279) isn't credible either, for it goes to the other extreme, in claiming that the entire philosophical work of Philoponus was in the service of Monophysite theology. As noted by Sorabji (Sorabji 2010: 18), such a claim is incompatible with 2821 pages of comment on Aristotle, which Philoponus left for the world. It is a fact that Philoponus' attack on Proclus in the year 529, with *De aeternitate mundi contra Proclum*, coincides with Justinian's decision to close the neoplatonic school in Athens. It is possible that Philoponus, in an atmosphere of complete dominance of Christianity in the time of Justinian, considered it to be beneficial to offer his service as a seasoned logician to the Church, which was plagued with confusing Christological terminology (Chadwick 2010: 84). Even the work directed against Proclus, which has nothing to do with the Monophysite dispute, could be seen as a form of flattery for the emperor in his attempt to philosophically refute and condemn Origen's doctrine of the eternity of the world that overlapped with that of the Neoplatonists (Grillmeier 1996: 111).

Philoponus' theological work, in which he insists on consistent monophysite terminology as the sole correct terminology has not contributed to the unity of Christians. His involvement in the field of eschatology and Triadology, led to confusion and division even within the community of monophysites. Philoponus believed that every nature must have a proper hypostasis, which he understood as nature with special properties. According to him, there is no such thing as a universal essence. There is no abstract deity which subsumes the three hypostases of the Holy Trinity, but there are only three specific hypostases with specific characteristics in which they differ from each other and which actualize the divine essence. This concept of hypostasis we find in Posidonius (1<sup>st</sup> century BC), who was the first to introduce it in philosophy, as "actualization of existence" (Femić Kasapis 2010: § 4.7.4.) That view is consistent with the teachings of Cappadocian fathers. Still, Philoponus failed to point out and explain what the basis of the unity of the Holy Trinity was<sup>2</sup>. This considerable drawback led to charges of tritheism. Moreover, Philoponus is considered as its prominent representative. Hence, he was condemned by several Monophysite Councils (Lang 2007: 81). Many Chalcedon theologians, as we shall see, rightly considered tritheism to be arising from Monophysite Christology, namely from the understanding of hypostases as nature with special properties. This connection will be clear after analyzing Philoponus' Monophysite Christology.

Philoponus intervened in the Christological disputes in an effort to strengthen the Monophysite argument using logical arguments from his comments on Aristotle (Lang 2011: 11). The rationale he used is best presented in the work *Arbiter (Diaitetes)*, written in the time before the convening of the Fifth Ecumenical Council (553), probably with the aim to influence its decisions (Lang 2011: 30). According to Nikephoros Kallistos, the *Arbiter* was dedicated to Sergius, the Monophysite Patriarch of Antioch who, at the time of the writing abided in Constantinople and was still a presbyter (Chadwick 2010: 87). In fact, it was probably written shortly before 553, after Justinian's *Ὁμολογία πίστεως* of 551 composed against three chapters of the twelve anathemisms (Bolotov 2006: 339). It is likely that the devoted commitment of Justinian to reconcile with the Monophysites encouraged Philoponus to engage in the discussion that was gaining momentum, and to strongly support the views of those who thought like him, especially as Justinian continued his protective policy towards the Monophysites, lead by Theodora (Grillmeier 1995: 347-9). Probably the atmosphere in Alexandria, where the clergy and the population majority advocated the monophysite position, influenced him as well. And, it is quite possible that he was invited by the advocates of Monophysitism to join the debate and contribute to their cause. The Arabian legend referred to by Verrycken (Verrycken 1990: 258-259), that he allegedly received money from Christians and that this is one of the motives of his volte-face is not supported by other sources, and can be considered as improbable.

In his Christological observations Philoponus held onto the already known monophysite arguments against Chalcedon theologians, including metaphors. So he liberally used the paradigm of relations between soul and body to describe the relationship of the two natures in Christ. According to him, in Christ all the rational movements of the soul are subordinated to divine action in the sense of instruments. As the body serves the soul

<sup>2</sup> Philoponus was acquainted with the works of the Cappadocians, whose influence on him, especially by Basil the Great has been proven beyond any doubt (Clemens 2015: 77-79).

as an instrument, we can say that the whole divinity uses humanity as an instrument, so that there is only one act (Lang 2011: 44). This unity of acts accounts for a major reason for applying the analogy of soul-body to Christology. Philoponus sought to provide appropriate terminological solutions in Christology only partially relying on the legacy of Cappadocia. Thus, in the definition of ‘nature’, he believes that the common content of the nature of each individual or hypostasis suits them, and does not correspond to any other member of the same species. This is important because of the Christological application of the concept of ‘nature’. Because if you could say that the common nature of the Holy Trinity incarnated, then it would have to be attributed to all persons of the Holy Trinity, as it would, if the common human nature united with the Logos, which means that the entire human race united with Him (Lang 2011: 62). Philoponus therefore considers that Cyril’s formula “one nature of God the Logos incarnated”, must be understood in this sense (*Arbiter* VII, 23) — that is, that the phrase “God the Logos” serves to point out the distinction from God the Father and the Holy Spirit. Because of this, in Christ there is a unity of particular and not common nature (Lang 2011: 62). In terms of terminology, Philoponus equated hypostasis and nature, claiming that, if nature in Christology is perceived as particular, then nature and hypostasis are the same thing, except that hypostasis additionally marks those characteristics which separate one individual from another (*Arbiter* VII, 22.21-4 -53.92-5). Philoponus differentiates common nature, the particular nature (that nature which belongs to the individual) and hypostasis, which marks properties that distinguish it from other individuals. In this way, the hypostasis is understood as the particular nature with additional properties.<sup>3</sup>

It is interesting that when it comes to the Holy Trinity, Philoponus believes that the terms *ὑπόστασις* and *πρόσωπον* are synonymous, with the only addition that *πρόσωπον* denotes a mutual relationship (*σχέσις πρὸς ἄλληλα*) (Lang 2011: 65). This relatedness signified by the concept of *πρόσωπον*, which Philoponus talks about, for him, however, does not constitute an ontologically foundational fact. *Πρόσωπον* has the classic meaning of mask, or representative (*Arbiter* VII, 25). Philoponus fails to notice, completely, the reasons why the Cappadocians introduced the term hypostasis into Triadology. In this sense we can say that Philoponus’ work represented an attempt at reversing such a line of theological development. When he talks about the way the natures in Christ are united, Philoponus insists that it’s a union of two things that are not united with respect to one another but by themselves yet they still differ by kind. This means that the unity of natures in Christ was not created as an external act, but that it happened according to the natures themselves. He therefore considers that the particular nature of the Logos was the one which is embodied, or united with human nature, creating a unity of the particular natures, so that it cannot be considered that the natures are united ‘less’ and ‘hypostases’ more, but both are united in the same degree. This view is based on the ontological priority of the essence in relation to the concrete being (Sirkel 2016: 357). That is why, in his opinion, Chalcedon is inconsistent, because it talks about two natures and one hypostasis. According to him, if Chalcedon teaches about one hypostasis, then it must be either complex or simple. If it is simple, then it must be said that Christ is God in the flesh, and if it is complex, this complexity is inevitably in nature, since it is the same as hy-

<sup>3</sup> On the extensive philological analysis of the three terms, *physis*, *ousia* and *hypostasis*, from their first evidence to the Church Fathers, see: Фемић Касапис 2010.

postasis. Therefore, those who furthermore reject one complex nature, adopt multiplicity of hypostases, which is Nestorianism (Grillmeier 1996: 114). Philoponus, therefore, did not understand the distinction the Cappadocians made in the meaning of hypostasis from the concept of nature that is equal with the concept of essence, as well as the importance of its relationality for its ontological foundation<sup>4</sup>. Hypostasis for him was just the nature with individual properties. He therefore considered that in accordance with Aristotelian logic one common nature may have more hypostases, but that two natures that have preserved the numerical duality cannot have one and the same hypostasis (Schrenk 1990: 153), since for him hypostasis means the same or almost the same as the particular nature (Lang 2011: 69)<sup>5</sup>. Therefore, he vehemently opposed the Chalcedon confession of Christ 'in' two natures (έν δύο φύσεσι), insisting on the Monophysite 'of'. According to him, it is impossible to speak of Christ, who is 'in' two natures, as one does not say that man is 'in' body and soul but of body and soul, and as one does not say that the triangle is 'in' three corners but 'of', and a house is of wood and stone rather than 'in' wood and stone (Chadwick 2010: 88). In *The Arbitrator* Philoponus showed a certain willingness to compromise in that he stated that it is possible to accept the term 'in', although 'of' is more correct, if we talk about 'a complex nature', of Logos. Although from the point of view of the Chalcedon Fathers this was not a compromise, Philoponus waived it after the Council of 553, saying that it had been used only rhetorically. This was in line with the increased sharpness and intransigence he showed after the Council, particularly in the work *Τμήματα* or *Tomi quattuor contra synodum quartem* (four sections against Chalcedon), a work that is not preserved except for one brief remark in Photius' *Bibliotheca* (55), who mockingly called it 'a comedy in four acts', and a wider recounting in the chronicle of Michael the Syrian (Chabot 1901: 92-121) where we draw upon information about its content. Michael has, as he says, made a summary of Philoponus' work, and he only lined up the arguments, providing evidence for the most important ones.

Philoponus tries to prove that any nature by necessity has a certain hypostasis. If Christ's human nature existed before the union with deity, then it certainly should have had its own hypostasis, since one cannot imagine life without hypostases. If there was no human nature, nor hypostasis before the union with the Logos, then there is only one hypostasis and only one nature. For the same reason it cannot be accepted that the human hypostasis exists before union: the separate existence of a special nature cannot be accepted either, wherefrom it follows that there is only one nature.

In Philoponus' time there was already a quite developed doctrine of forms of union. The loosest way of union was called *παράθεσις*, and that meant two things against each other. *Παράθεσις* exists with regard to items of the same kind, each of which could be removed. The term *μῖξις* described a combination, and has been used to denote a condition in which certain properties of different things made it possible for them to be united, as in the case of iron and fire, or light and air. Chrysippus used such an analogy to describe the relationship of body and soul. The term *κρᾶσις* meant a more complete admixing, in which there is a partial loss of the original features, like mixing different substances that

<sup>4</sup> For the meaning of relational ontology, see Zizjulas 2015: 19-28.

<sup>5</sup> Experts think that such an understanding by Philoponus is a direct application of the neoplatonic understanding of universals on Christology. The equalization of hypostasis with a concrete reality of particular nature can be found also in the works of Alexander of Aphrodisias (*Quaestiones* I, 3: 7. 32-8. 12).

gives a product of a completely new quality, for example in making alloys. The term σύνθεσις marked the complete unity when an entirely new quality and a completely new end product occurs. (Grillmeier, 1995: 40).

However, Philoponus did not claim that the properties of the divine and human nature changed into something else, but were preserved as in the case of body and soul, where the lesser is protected from the larger (Tmemata XI; Grillmeier 1996: 115). Since for Philoponus hypostasis represents the individual nature, among them there could not exist any difference in the degree of unity, so that one cannot claim any difference between them (*Arbiter* VII, 27-8-55.172-9). Philoponus supported the teachings about a complex nature, believing that Christ does not consist of only deity nor of humanity only (Lang 2011: 76). In his view, only properties that fall within the same *genus* can be mixed, while those that belong to different *genera* cannot. According to Aristotle, species (εἶδος) is composed of a genus (γένος= gender) and specificity (διαφορά). For example, man is an animal by genus and according to the specificity, he is ‘two-legged’ (see Cat. 5 3a ~ 3, Top. VI. 4 14163 ~ -32ff). Following Aristotle, Philoponus claims that two genera cannot be mixed. This would be contrary to the basic logic, since genus represents the root joint and allows further differentiation. It is possible that Philoponus was under the influence of Porphyry and his interpretation of Aristotle, who for instance says that such a ‘gender’ (γένος) is a ‘living being’, the species is ‘man’ and the specific difference is ‘rationale’, and the peculiarity (of a species) is ‘he can smile’ (*Isagoge* 2, 7). Also, genus corresponds to the question what something is, and the difference concerns how that something is. “If anyone asks us what a man is, it should be said ‘a living being’, because we said that ‘living being’ is the genus for ‘man’” (*Isagoge* 2, 107). Should it be asserted that man and God belong to the same genus, it would result in a denial of the ontological difference of the material and immaterial (Herbert 1984: 3). Thus the properties of the apple, sweetness and color, do not belong to the same genus, and the sweetness does not affect color and vice versa. Philoponus states that speech is not a sentence, that sentence is not a syllabus, syllabus not a letter, but that all belong to the genus of ‘word’ (Chadwick 2010: 91). It is similar with the soul and the body, or with the deity and humanity, which are not subject to the same *genus proximum* and thus cannot be changed due to the union (Lang 2011: 80). The multiplicity of properties does not imply a multiplicity of natures. Light and shining are properties of fire but not one of them is the nature of fire. Because of this, multiplicity of properties does not imply multiplicity of natures. Hence, in Christ the multiplicity of properties is preserved, although there is only one complex nature and hypostasis (*Arbiter* VII, 38-40; Lang 2011: 82). “If by hypostases we mean the appropriate forms by which each person is different from those of the same essence – God Logos from His Father and the Holy Spirit, and we as individuals of the same species from other human beings – because it is not possible that the properties of the God Logos and the properties of His spiritualized body, which set Him apart from other human beings are the same – therefore it is not possible that there is any hypostasis of deity or humanity in Christ. On the contrary, as is the case with us living beings composed of body and soul, and I mean man, we who have one hypostasis and nature, so it is in the case of our Lord Jesus Christ who was constituted as a perfect totality of divinity and humanity, and we must confess that He is of one complex hypostasis or nature” (*Apol.* I, 7: 66.28-67.6).

Such Philoponus' Christology has necessarily determined his Triadology. The informed reader will recognize that the very fact of identification of nature and hypostasis points out problems that will inevitably arise in the field of Triadology. The distinction between γενική οὐσία and ἰδική οὐσία, which is essentially an application of Aristotle's distinction of first and second substance, and identification of ἰδική οὐσία with ὑπόστασις inevitably led to the question of unity of God. In the matter of terminology it's even more complex, since Philoponus, in the only surviving fragment of *Arbiter* in Greek, provided by St. John Damascene (Louth 2005: 48), equates φύσις to πρόσωπον. Thus we get a terminological equivalence according to which the terms οὐσία, φύσις, ὑπόστασις and πρόσωπον are equivalent. It is, therefore, neither accidental nor groundless that Philoponus was blamed for the introduction of Aristotle's ontology into theology (Lang 2007: 82). The legitimacy, even the necessity of the use of philosophy in theology was demonstrated by the Fathers before Philoponus. Nevertheless, his use of philosophy has not proved itself to be helpful. Equating Christological key concepts, by distinction of which the Cappadocian Fathers established the foundations of the Christian ontology of person, led to insoluble problems. If in the Holy Trinity we are talking about three hypostases which are identified with ἰδική οὐσία, then it follows that there are three different natures which have their own independent existence. Philoponus had omitted the teachings of the Cappadocians on the Monarchy of God the Father, according to which the Hypostasis of the Father is the cause and principle of the existence of the Son and Spirit. Since hypostasis for Philoponus was not equated with person, but represented only individual nature, for him it was not possible to establish the unity of the Holy Trinity. Determining the unity of the Holy Trinity on assumptions which were held by Philoponus, is only possible if the essence is declared to be the principle and source of God's being. But then the price for that would be to relativize hypostasis. Since Philoponus didn't try to determine the unity of the Holy Trinity on the grounds of nature, and on the other hand didn't establish it on the basis of the person of the Father as the Cappadocians did, his thesis led to three-deity. Philoponus' reasons were related to the Christological implications of Triadology, of which he was aware. If he had consistently applied the Triadology of the Cappadocians, the definition of hypostasis deriving from it should be applied to Christology, and then it would be impossible to defend the monophysite position, especially the persistent denial that hypostasis identifies with person and semantically indicates distance from essence / nature. As noted by Lurje, from the perspective of Monophysites, this triadological explanation was the most consistent, although it's not likely that St. Cyril would have agreed with him (Lurje 2010: 206).

Philoponus had not realized that it is necessary to distinguish between the divine and material mode of existence. In the fourth chapter of the *Arbiter*, he writes that that which is the general characteristic of human nature — to be rational and to die,<sup>6</sup> when

<sup>6</sup> It is interesting that Philoponus in his work *On Resurrection* which is preserved only in fragments, but for which there is evidence by other authors, says that after the resurrection humans will have bodies that will be different from the present ones, and which – and this is important – will not be of the same nature as the ones we now have. This new body will be glorified while the current will completely vanish. This example only further confirms our belief that the main problem with Philoponus was that he failed to go beyond the boundaries of philosophical thought and therefore could not understand the term hypostasis in the sense in which it was defined by the Cappadocians (Schrenk 1990: 154-155). It should be mentioned here that Philoponus made one statement here which is very important, and that is the assertion that all that is created must perish. This teaching is called the principle of extinction. In patristics we can find similarities with this

it is regarded as concerning one individual, no longer affects anyone else. This he reinforces with the fact that when an individual of one species is suffering, another individual does not, when one dies the others do not, when one is born, others aren't (*Arbiter* VII, 22: 22,17). This is true — but we are talking about the mode of existence of the created and fallen nature. Philoponus is talking about separated or particulate existence (μερικωτάτην ὑπαρξιν) which belongs to the individual and “that does not coincide with any other except itself. For the rational and mortal living creature that is in me is not shared with any other man” (*Arbiter* VII, 22: 21-23). In accordance with Aristotle<sup>7</sup>, Philoponus feels that a general nature does not exist except in the abstract, which is in line with other interpreters of Aristotle, like Alexander of Aphrodisias, for whom hypostasis represents ‘concrete and physical existence’ while for Ammonius of Alexandria it was synonymous with εἶναι (Lang 2007: 94). Of course, the problem is not that Philoponus adopts the philosophical tradition according to which the nature or essence is not something that can be thought of independently of the concretely existing beings. The problem is that he understands hypostasis in a reduced way compared to the Cappadocians, identifying it only as an individual nature.

Philoponus claims that the hypostatic differences of the traits of divine persons are a specific distinction that belongs to every being in itself (αἰ καθ' αὐτάς), which makes a substantial difference (οὐσιώδης διαφορά), which is stocked in the logos of essence (λόγος τῆς οὐσίας) (Lang 2007: 96) corresponding to the same species. In this way Philoponus not only claims that the divine nature really exists in hypostases, but goes further and finds that there are three different natures, due to the differences of the hypostases, and that they do not belong to the same species. Since the divine nature is really divided numerically by the properties of every hypostasis, each of them represents a special kind, which are mutually different by their different essences (ἕτεροειδεῖς) (*De theologia* 13: 153).

In that case, we cannot talk about the unity of God, for such a theology does lead to three-deity. The problem in Philoponus' setting was not that he claimed that nature can exist only in a specific hypostasis – this is nothing new, St. Gregory of Nyssa already claimed that<sup>8</sup>. The problem is that for him the term hypostasis had ontological value only insofar as it represented the actualization of γενικὴ οὐσία. Precisely because of that had the Cappadocian Fathers emphasized the equivalence of the terms οὐσία and φύσις on the one hand and their contrast to the terms ὑπόστασις and πρόσωπον on the other. Hypostasis as a person was for the Cappadocians not only nature with special features, but the one person that when it comes to God is characterized by advantage in relation to nature. The Hypostasis of God the Father is not determined by the natural characteristics of Deity, but it is the cause and the very nature of God. The debate about whether the tritheism emerged as a result of the influence of philosophy on theology, or the misinterpretation of some expressions of earlier Fathers is not essential here. Even if we agree with Lang's thesis (Lang 2007: 87) that the interpretation of the Fathers had a key role in de-

understanding but never in the form of necessity, but more in the form of a possibility. Creation could slip into non-being because it is created. For Philoponus, this claim has become an imperative – the creation must disappear.

<sup>7</sup> For instance in *De anima* 402b: τὸ δὲ ζῶν τὸ καθόλου ἦτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον – which is directed against Plato's understanding of the ontological topic of generality.

<sup>8</sup> In Ep. 38, 2, which was preserved under the Name of Basil the Great.

fining the tritheism theology, the fact remains that this interpretation was carried out under the influence of philosophical doctrines, especially Aristotle. Philoponus' reasons for his tritheism position are based on philosophical reasons (Osborne 1989: 390). After all, the impact of philosophy on theology is not exactly a novelty. The problem is this: since like the Nestorians, Monophysites tried to solve the problem of the incarnation based on nature and not on person, they came to the conclusion that the nature of God the Logos was the one which was embodied, and not His person. If the nature was embodied, then it must be the one divine nature that involves the other two persons of the Holy Trinity, for the divine nature does not exist by itself, i.e. it exists as such only in our minds, while in reality it exists only in the concrete hypostases, where the term *ὑπόστασις* is understood as nature with special properties. Since they did not distinguish between nature and person, Monophysites came to the paradoxical situation that for the sake of preserving the oneness of Christ they sacrificed the unity of the Holy Trinity. Tritheism, which emerged as a result of the radical fight against Nestorianism in the field of Christology, appeared as a triadological Nestorianism. Philoponus consistently applied the presuppositions of the Christology he advocated on to Triadology.<sup>9</sup> In accord with Aristotle, he could not accept the existence of the divine nature in itself, in which concrete hypostases participate. But, as we have seen, the Cappadocians didn't claim that, either. The problem is that by reducing hypostases to nature, Philoponus neither terminologically nor conceptually could find a way to postulate the unity of the Holy Trinity, which in the Cappadocian theological tradition is grounded not in the unity of nature, but in the oneness of the person of God the Father as the source and cause of God's being.

The charges against Philoponus, brought forth by George the Hieromonk, which said that he in theology used the *ἀριστοτελικαὶ τεχνολογίαι* (Lang 2007: 83), were by no means unfounded. Philoponus understood the term hypostasis in a limited way and only as individual properties of nature. If we agree with such an understanding of the term, then his argument would be sustainable, and the Chalcedon Council would be wrong. However, if we understand hypostasis not only as individual properties of nature, but as a certain way of existence of natures that transcends – although also includes – their general and individual properties, then things stand quite differently. And herewith lies the basis of Philoponus' and generally of the Monophysites' lack of understanding of Chalcedon. For Chalcedon, hypostasis is not the same as individual properties. Hypostasis is a *concrete way of existence* that includes natural properties, both general and specific (because it is clear that as there is no nature without hypostasis, so there is no hypostasis without nature, or natural features), but which – when it comes to the Holy Trinity – is not determined by these properties. The mystery of incarnation, at least as it was understood by the Chalcedon Fathers, and later by St. Maximus the Confessor, on the basis of Cappadocian theology is possible precisely because of the fact that the Divine Hypostases are not determined by their natural properties. This observation of the relationship of nature and hypostasis is from the point of view of material nature impossible, since when it comes to material nature, the opposite is true – hypostasis, or person, is determined by

<sup>9</sup> Among the Monophysites, something similar happened with Julian of Halicarnassus, who consistently deducted the consequences of the Christology of Severus and concluded that the body of Christ, because of the unity of natures, was undecaying even before the Resurrection. Julian and Philoponus were both condemned by the Monophysites. But that condemnation only negated their conclusions, though the premises they started on were not questioned (see Đakovac 2015: 201-214).

nature. The next key feature of the Cappadocian concept of hypostasis that Philoponus also didn't have in mind is *relatedness*. Earlier we mentioned that Philoponus, however, did talk about hypostases in terms of relationality. However, he didn't understand the relationality of hypostases ontologically. For him, hypostasis, as an individual nature, first exists and only thereafter enters into a relationship. The relationship is not constitutive of it, rather, it is somewhat arbitrary. For the Cappadocians however, person does not simply exist in and of itself, but in relation to another person which gives it its identity. It is in these segments that we see the difference between the philosophical and theological use of these terms, which Philoponus did not take into account. By preserving philosophical consistency, Philoponus came to a conclusion that was logically sustainable. However, he failed to keep pace with the terminological and conceptual leap made by the Cappadocian Fathers, who were followed by the Council in Chalcedon. Philoponus remained a prisoner of Aristotle's logic which (again), in and of itself, showed itself as insufficient for use in theology.

### References

- Blumenthal H. J. (1986): "Body and Soul in Philoponus", *The Monist* 69/3, 370-382.
- Benevitch, Grigory (2013): "Maximus the Confessor and John Philoponus in Their Approach to Theology and Philosophy", in: *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, 71-81.
- Benevitch, Grigory (2011-2012): "John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity", *Scrinium* VII-VIII.1, 102-130.
- Chabot, J. B. (1901): *Michael le Syrien, Patriarche Jacobite D'Antioche (1166-1199)*, *Chronica*, vol. II, Paris.
- Devin, Henry (2011): "John Philoponus", in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy – Philosophy Between 500 and 1500*, (ed. Henrik Lagerlund), 642-646.
- Đakovac, Aleksandar (2015): „Antropološki i hristološki uzroci i posledice aftartodoketizma Julijana Halikarnaskog“, *Bogoslovlje* 1, 201-214. (= Ђаковац, Александар (2015): Антрополишки и христолошки узроци и последице афтартодокетизма Јулијана Халикарнашког, *Богословље* 1, 201-214.)
- Ebbesen, Sten (2008): *Greek-Latin Philosophical Interaction*, Ashgate.
- Elweskiöld, Birgitta (2005): *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth Century Alexandria*, Lunds universitet.
- Evrard, É. (1953): "Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux 'Météorologiques'", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 39, 299-357.
- Femić Kasapis, Jelena (2010): The Origins of the Terms *Physis*, *Ousia*, *Hypostasis* and their semantic development from the first evidence to the Church Fathers, Beograd. (= Фемић Касапис, Јелена (2010): *Порекло термина φύσις, οὐσία, ὑπόστασις и њихов семантички развој од првих помена до црквених отаца*, Београд.)
- Granger, Edgar Herbert (1984): "Aristotle on Genus and Differentia", *Journal of the History of Philosophy* 22/1, 1-23.
- Grillmeier, Aloys (1995): *Christ in Christian Tradition, From the Council of Chalcedon to Gregory the Great (590-604), The Church of Constantinople in the Sixth Century*, Vol. 2/2, (tr. P. Allen, J. Cawte), London – Louisville.
- Grillmeier, Aloys (1996): *Christ in Christian Tradition, From the Council of Chalcedon to Gregory the Great (590-604), The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia After 45*, Vol. 2/4, (tr. P. Allen, J. Cawte), London – Louisville.

- Gudeman, A. and Kroll, W. (1916): „Ioannes Philoponus“, y *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 9, (A. Pauly, G. Wissowa and W. Kroll eds.), 1764-1795.
- Lang, U. Michael (2001): *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator* (Spicilegium Sacrum Lovaniense), Leuven: Peeters Publishers.
- Lang, U. Michael (2007): „Patristic Argument and the Use of Philosophy in the Tritheist Controversy of the Sixth Century“, in: *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church. Proceedings of the Fourth International Patristic Conference, Maynooth. Dublin*, Four Courts Press, 79-99.
- Larše, Žan-Klod (2015): „Ličnost i priroda: pravoslavna kritika personalističkih teorija Hrista Janarasa i Jovana Zizijulasa“, *Crkvene studije* 11, 705-720. (= Ларше, Жан-Клод (2015): „Личност и природа: православна критика прерсоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа“, *Црквене студије* 11, 705-720.)
- Lurje V. M. (2010): *Istorija vizantijske filozofije: formativni period*, Novi Sad.
- MacCoull L. S. B. (1995): „A New Look at the Career of John Philoponus“, *Journal of Early Christian Studies* 3:1, 47-60.
- Osborne, Catherine (1989): „Philoponus on the origins of the universe and other issues“, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 20, 389-395.
- Riin, Sirkel (2016): „Philoponus on the Priority of Substances“, *Journal of the History of Philosophy* 54/3, 351-372.
- Scholten, Clemens (2015): *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift „de opificio mundi“ des Johannes Philoponos*, De Gruyter.
- Schrenk, P. Lawrence (1990): „John Philoponus on the Immortal Soul“, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64, 151-160.
- Share, Michael (2014): „Introduction“ in: *Philoponus: Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, Bloomsbury Academic, 1-13.
- Sorabji, Richard (1987): „General Introduction“, in: *Philoponus – Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (trans. C. Wildberg), Duckworth, London, 1-31.
- Sorabji, Richard (1987): „John Philoponus“, *Philoponus – Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (trans. C. Wildberg), Duckworth, London, 41-81.
- Sorabji, Richard (2010): „Introduction – New Findings 2“, in: *Philoponus & The Rejection of Aristotelian Science (2nd. ed.)*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, 11-40.
- Van Roey (1985): „Levels of Human Thinking in Philoponus“, in: *After Chalcedon*, Louvain 1985.
- Verrycken, K. (1990): „The development of Philoponus' thought and its chronology“, in: *Aristotle Transformed* (ed. R.R.K. Sorabji), London: Duckworth, 233-74.
- Wildberg, Christian (1987): „Prolegomena to the Study of Philoponus Contra Aristotelem“, in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, (Sorabji R. ed.), London, 197-209.
- Zizijulas, Jovan (2015): „Relaciona ontologija: Uvidi iz svetootačke misli“, *Bogoslovlje* 1, 19-28.



**Christos Terezis      Lydia Petridou**  
Department of Philosophy, University of Patras, Greece

## ***Ontological and Gnoseological Questions in Gregory Palamas according to the Christian Theory on Unions and Distinctions***

*Abstract:* In the present study, we are discussing the actually quite important matter for the theology of the Eastern Christianity on the real existence of the divine energies and their relation to the divine essence. Following Gregory Palamas' treatise entitled *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* we attempt to approach his theory on unions and distinctions, which proves just the two ways in which God exists. In the gnoseological level, we are discussing how affirmative, apophatic and superlative theologies are combined, in order to become clear that God is totally unknown as to his essence, but, up to a certain point, knowable as to the projections of his energies. Our main goal is to show that Gregory Palamas is absolutely consistent with the previous Christian tradition.

*Key-words:* Gregory Palamas, divine essence, divine energies, unions, distinctions

### *Introduction*

Gregory Palamas, who had undertaken the responsibility to defend the Christian doctrines against the anti-hesychast theologians<sup>1</sup>, is one of the most typical cases of Byzantine thinkers who attempt to decode the supreme knowledge, which exceeds any ontic condition. His treatise entitled *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως*<sup>2</sup> is a quite good example of how theological questions are analyzed with philosophical terminology and argumentation. This is a remarkable combination between Christianity and Philosophy, in which traditional Christian teaching is approached both conceptually and methodologically in a philosophical way. This practice is particularly common in Gregory Palamas, although not directly stated.

The main topic of the aforementioned treatise is the theory on unions and distinctions. This is a matter of Metaphysics or, more specifically, Henology. However, we have to mention that it is a theory which was systematically developed, but clearly in a philosophical way, by the two famous representatives of the Neoplatonic School Proclus (5<sup>th</sup> century)<sup>3</sup> and Damascius (6<sup>th</sup> century)<sup>4</sup>. In Christian tradition, Dionysius the Areopagite was the thinker who included this theory in his teaching about the Holy Trinity, in order

<sup>1</sup> For instance, cf. J. Meyendorff, «Les débuts de la controverse hésychaste», *Byzantion*, XXII (1953), 87-120· J. Guillard, «Autour du Palamisme», *Echos d'Orient*, XXXVII (1938), 424-460.

<sup>2</sup> This text is included in the second volume of a Greek critical edition by P. Chrestou/ G. Mantzarides/ N. Matsoukas/ B. Pseutonkas, under the title *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*, ed. «Kiromanos», Thessaloniki 1994, 69-95. Hereafter Π.θ.ε.δ.

<sup>3</sup> Cf. Procl., *In Parm.* 742.24–760.17.

<sup>4</sup> Cf. Dam., *Pr.* III 1.1-46.8. See also, J. Combès, «Damascius lecteur du Parménide», *Archives de Philosophie* 38 (1975), 33-60.

to provide answers to main questions<sup>5</sup>. It was also commented by Maximus the Confessor<sup>6</sup> and George Pachymeres<sup>7</sup>.

More specifically, in *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* Gregory Palamas attempts to refute Barlaam's and Akindynos' points. He mostly deals with the question on the objective or not texture of the divine energies and their relation to the divine essence. According to the text, it is shown that there is distinctiveness but not hierarchy. From the historical point of view, the subject may be included in the hesychast controversy of the 14<sup>th</sup> century and brings to the surface the question about what the relation between philosophy and Christianity should be<sup>8</sup>.

Concerning the present study, two are the questions that we are going to discuss. Is Gregory Palamas a consistent researcher regarding both the rules that he uses and the Christian tradition to which he is subject? Keeping in mind that his purpose is exclusively to support the Christian argumentation regarding Triadology, we will attempt a conceptual reconstruction of the treatise in a short scale consisting of four chapters. I.e. we are not going to follow the text itself, but its conceptual and rational unfolding on the special matter that we are discussing. Another goal of us is to show the philosophical grounds on which Gregory Palamas relies, in order to provide satisfactory answers to the matter discussed. The reevaluation of the rational data and methods for the approach of the metaphysical world is easily detected in his work, which is also fed by the empirical ecclesiastical-religious participation. We have to mention too that we will attempt to find how much the Neoplatonic philosophers influenced the Christian thinker, keeping all the time in mind the two concepts "monotheism-polytheism". In what will follow, we will examine according to *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* specific issues concerning the divine essence and the divine energy. Our main objectives are the following: a) we will attempt to approach how according to Gregory Palamas God keeps unchanged his essence, but moves in a "processional" way for the creation of the natural world and to show that the divine will is an ontological property of the divine essence and not a product of it. b) We will attempt to show how the uncreated character of the divine energies is proved through the theory according to which distinctions correspond to unions. Here, we will also discuss the matter of homogeneity and heterogeneity within the Holy Trinity and we will attempt to show how, despite

<sup>5</sup> Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 4, P.G.3, 640 d, where we read: «Τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας, τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος, κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπερῶδρῦσαι· τὰς διακρίσεις δὲ, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας, προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις». Whether and to what extent pseudo-Dionysius could be described as Neoplatonic, see for instance, cf. E. Ivánka's study, *Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker? Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964, 262-289, which also raises significant epistemological issues, which may be applied generally in the relation between Christianity and Neoplatonism.

<sup>6</sup> Cf. M. Töröner, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2007.

<sup>7</sup> Cf. mainly the second chapter of his *Paraphrase* of Dionysius the Areopagite's *De divinis nominibus*, P.G.3, II, 1-10, 657a-677c. We have to mention that his approaches establish literally a system of analogies and synthetic judgments of great research interest, which is included in the context of the study of Areopagite's treatise in the light of apophatic and affirmative theology. Suggesting studies for this kind of Areopagite's questionings are the following: Vl. Lossky, *La notion des "analogies" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Arch. d'hist. doctr. et litter. Du Moyen Age* 5 (1930), 283; E. Corsini, *Il trattato de divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962, 96-97 and 148; L. Siasos, *Ἐραστές τῆς ἀλήθειας (Lovers of the truth)*, Thessaloniki 1984, 114-117 and 148-149.

<sup>8</sup> For a general approach of this issue, one may read the study of J.-Claude Piguet and Gabriel-Ph. Widmer, *Le renversement sémantique dialogue d'un théologien et d'un philosophe*, ed. «Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie Genève», Lausanne Neuchâtel 1991.

the distinctions, divine unity is proved. c) Gnoseologically, we will attempt, by following the general estimations of the Byzantine thinker, to show that the divine essence remains unknown, while what is around it may become up to a certain point known. I.e. we will discuss the way in which affirmative, apophatic and superlative theologies are combined. d) Regarding Triadology, we will attempt to explain how the Christian theologian proves that each divine Person is essentially the same with the other two but possesses in a particular way the energy.

### *1. Uncreated essence – uncreated energies*

Following his general views, Gregory Palamas says that one ontological condition of God is unknown, i.e. his essence, while another one can become known up to a certain degree, namely those that are related to the essence, i.e. the goodness, the wisdom, the power, the deity and the majesty. We have to explain that the reference to particular properties-conditions does not imply divisive sections or additions. If there was such a distinction, the extensions to ditheism or even atheism would be obvious. It would be then more successful to speak about particular ways of being absolutely mutually coexisting. It should be also noted that those things related to the essence do not become directly or immediately known, but only through the creatures, which obviously show specific programmatic compositions depending on the case. It is clear, therefore, that what is highlighted is the “as to what”, i.e. the terms “unknown” and “known” are used according to the relevance that exists between the transcendently objective – as potential and conditionally reachable – and the inner-worldly subjective – as a possibility of cognitive references of initially undetermined range – and they do not function with absolute meanings regarding their applications. They permanently lead to the necessity-demand for new explanations, since they lead to a non-static dialectics. However, this human weakness leads to the fact that any possible condition formulated in the process that takes place for giving meaning, should be initially defined from the two ways of being of the Holy Trinity and only on a second level from the degree of the perception and the categorical functions of the human consciousness<sup>9</sup>. Idealism is clearly not one of the intentions of the Christian teaching, and also there is no reference, at least explicitly, in a platonic type theory on anamnesis, which also gives room for pantheism, and actually for the original one.

With a view to the contact between ontology and gnoseology, the concept of the unknown is directly related, under the realistic Christian terms, to the uncreated reality. In this context, the Christian theologian is of the opinion that the uncreated God, who is included in the general concept of the deity, is one. This uniqueness depends not only on the fact that he is uncreated as to his inconceivable from any point of view essence, but also as to the features found around his essence. Thus, under this viewpoint any risk concerning the intersection of the divine is also avoided, since all those that refer to His existence belong, despite their distinctions, in a self-founding way to one and the same ontological level. Here the difference of the functions-presences does not introduce a difference in deities as well. By extending his reasoning, Gregory Palamas says that the divine is not uncreated only as to its essence and as to the distinction of

<sup>9</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.0.ε.δ. 8, 75.3-9. Cf. Bas., *Ep.* 234, 1, P.G.32, 869a.

the three hypostases, but also as to the distinction that is performed with their “processions”, i.e. their energies during their manifested productive externalization. Therefore, the uncreated refers to both the internal state of God and his ad extra creative economy, regardless of whether the latter has or has not proceeded to the production of specific created products<sup>1</sup>. This economy thus is divided into, on one side, a level of clear, let’s say, presence in which the seeds of the subsequent developments are certainly shaped and, on the other, a level of specific configurations. The confusion between these two conditions would lead to an automation of externalizations, which by their very immediacy could also lead to a somehow pantheism. The ways and the types of this divine externalization from the cosmological point of view are the participated terms/receptions of beings, while the “processions”/energies themselves do not obtain their existence by participating in a reality that is superior to them and predates them. If a reduction like that would happen for a hypostatic beginning, i.e. if the divine participation would derive its existence from a different participation, we should be endlessly looking for participated terms and, consequently, deities. Indirectly, then, the logical contradictions-impasses of such an aspect appear in an Aristotelian way, while the theogonic processes of the Neo-Platonic School, where the perpetual participated terms to the superiors were actually plenty enough, with the final reduction to the One-Good to be accomplished after multiple intermediates, are also excluded<sup>2</sup>. «Εἰ γὰρ μετοχή ἢ μετοχή τὸ εἶναι ἔχει, καὶ αὕτη πάλιν ἑτέρα τοῦθ’ ἔξει μετοχή, καὶ αὕτη πάλιν ἑτέρα καὶ τοῦτο ἐπ’ ἄπειρον»<sup>3</sup>. Finally, it should be mentioned that the participation of beings is strictly determined according to what is provided by the divine energies and not according to the autonomous activation of their own hypostatic way in which they exist. Of course, provided that their consciousness is not absent, which is a crucial and mandatory factor for any process of receiving the divine, so that the production to receive its full content. Otherwise, we would be speaking about passive and inactive receptions, which would cancel the initiatives for accomplishing the likeness.

In order to strengthen his argumentation on the texture of the divine “processions”-energies, Gregory Palamas calls back to his memory the reasoning of Areopagite’s writings about the archetype species or divine reasons. Therefore, according to Dionysius: «Παραδείγματα δὲ φαμέν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά, καθ’ οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγε»<sup>4</sup>. Under these terms – which are constituted by the theological

<sup>1</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 9, 75.10-13.12, 77.25-28: «Οὐ μόνον ἄρα κατ’ οὐσίαν καὶ τὴν τῶν τριῶν υποστάσεων διάκρισιν ἄκτιστον ἐστὶ τὸ θεῖον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν τῶν προόδων τούτων καὶ ἐνεργειῶν διάκρισιν, αἱ μετοχαὶ εἰσὶ τῶν ὄντων». Cf. Procl., *Theol. Plat.* III 6.7-28.21.

<sup>2</sup> More specifically, it should be mentioned that in the Neo-Platonic School too the process of the participated terms has a final end, with the supreme Principle being the absolute unparticipated. The participated terms are fulfilled up to the “henads”, which as productive specializations of the One constitute a reality that in an unparticipated way is participated. Up to the point of the unparticipated the participated terms are presented in the form of a, one might say, explosive storm, which passes through multiple intermediates. Cf. Procl., *Inst.*, par.114-165, 100.5-144.8.

<sup>3</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ.12, 77. 28-31.

<sup>4</sup> Cf. Dion. Ar., *d.n.* 5, 8, P.G.3, 824c. Cf. R. Roques, *L’univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 61-64; Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l’Église d’Orient*, Paris 1944, 91-93, where, for instance, we read the following thoughts, which also establish a clear

science – on the non-contradictory but complementary jointly expression of the superlatives and the productive divine conditions, the Christian thinker wonders for what reasons would it be possible for the divine *logoi* to fall into the category of the created. He considers, in fact, that those who support the idea that his “processions” and active manifestations are God’s created products, even the superior ones, degrade the providence, i.e. the productive logical requirements of God, into creature. And, furthermore, Gregory Palamas is of the opinion that this heretical assertion of them arises from the fact that they do not understand that the energy that produces substance, life and wisdom is inherent in beings and in a simple way creates them and holds them, so as not to change; it is the sensible expression of the divine volitions. I.e. he speaks about the divine gifts, which are provided by the only Cause of all things, which acts by its goodness and expresses the dynamic and in all things referentiality, which are called being-producing, life-producing and wisdom-producing. That means that they show properties that are given and actualize specific created conditions. Thus, the divine will is a mainly ontological idiom of the divine essence and not one of its products<sup>5</sup>. The affirmative side of the deity does not introduce any sense of an inferior God, while clearly the time sequences are also excluded, which, since they establish the developmental paradigm, they would contribute to the undermining of the self-founding integrity.

Except from the authentic ontological and logical arguments of the patristic tradition, Gregory Palamas also uses in an analogical manner evidential – and comprehensible to the common consciousness – material from phenomena of the world of the sensible experience. It should be mentioned that generally in Christian teaching the references to the natural world are constant, since the physical beings are viewed as the most tangible evidence of the theophany and, therefore, they are able to function objectively in the form of analogies. He observes, then, that the sun transmits with an irreducible manner to all those which participate in its presence warmth and light, provisions that it owns as essential energies, through its rays, which reveal its qualities. Analogously, the divine transmissions, which exist undiminished into the supreme source, into the Holy Trinity, are its natural and essential energies. And relying on what has been said, they are un-

---

anti-pantheistic example: “Les idées-volontés, que Denys appelle “modèles” (παραδείγματα), “prédéterminations” (προορισμοί) ou “providences” (πρόνοιαι), ne sont pas identiques aux choses créées. Tout en étant les fondements de toutes choses établis par la volonté divine dans les rayons simples ou énergies, des rapports de Dieu aux êtres qu’il crée, les idées restent néanmoins séparées des créatures, comme la volonté de l’artisan reste séparée de son oeuvre dans laquelle elle se manifeste” (92). «The ideas or acts of will, which Dionysius calls ‘models’ (παραδείγματα), ‘predestinations’ (προορισμοί) or ‘providences’ (πρόνοιαι), are not identical with created things. While they are the foundation of everything which is established by the divine will in the simple outpourings or energies, relationships between God and the beings which He creates, the ideas remain nevertheless separated from creatures, as the will of the craftsman remains separate from the work in which it is manifested» (trans. by James Clarke & Co).

<sup>5</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 13, 78.11-23. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 5, P.G.3, 644a. The feature of goodness in Christian thought is also connected with the divine essence and the divine will and represents the final cause. The purpose of this connection is dual: not to relegate the divine essence over the divine persons (undoubtedly the opposite as well) and not to fall into a shape of rigid necessity. In Neo-Platonism it is connected primarily and fortiori to the divine essence, since the divine will is a (intentional) condition in which not prime importance is given and it is believed that is entirely determined by the divine essence. So, this could not be an initial source of any kind of processes that will occur. Basically, it watches and contributes to what takes place and mainly prevents the mechanistic example. Cf. Procl., *Inst.*, par. 12-13, 14.1-16.8; J. Trouillard, «Les Degrés du ποιεῖν chez Proclus», *Dionysius* 1 (1977), 69-84.

created as well<sup>6</sup>. Also excluded is the Neo-Platonic theory on intermediates, i.e. the idea that the energies are at the same time both uncreated and created – or productive and produced –, in order to connect the ontologically different. Moreover, the possibility of the mixed things is excluded. According to our view, this analogical example shows in an indirect but clear way the parameter of the irreducible. In the case of God, it is emphasized that any transmission performed, does not indicate even the slightest reduction of the providing cause. This is a viewpoint that undoubtedly is due to the ontological hyper self-sufficiency, i.e. is due to the fact that this cause has a productive energy of perpetually infinite initial surpluses. According to the scientific knowledge of that time, an analogous condition, on the scale of the natural functions, is believed to also apply to the sun. The example is successful though, since the sun reflects an expression of an ongoing physical provision in the form of an inexhaustible gift, or of renewable sources of energy, which permanently cause new effects. Note that this example is popular in the Christian Patristic tradition, as well as in the Neoplatonic. This is a choice that, through the analogy that it introduces and not by its autonomous function, restricts at this point the precedence of empiricism as an absolute and primary criterion for knowledge. Little suspicion however exists on an individual insertion of natural theology, without the limits of its responsibilities to increase. Thus, the importance of the divine provisions for anything that is going to happen is confirmed, which among other things constitute the direct productive cause of the sun too. The question that arises is whether the distinctions preserve their absolute and irreducible ontological relation to the unions or whether they interrupt it, after this storm of the occurring interventions. This is a question of high cosmotheoretical challenges, since it is possible to provide to the divine immanence much more “responsibilities” than actually owns.

## 2. *The distinctions are corresponding to the unions and uncreated*

According to Gregory Palamas, all God’s distinctions are as to their ontological status analogous to the unions. Therefore, they actually are and remain uncreated, since the unions have also the exact same quality. This argumentation relies on the fact that the unions and the distinctions do not belong in a different initial source, but they express particular manners of presence – under a might someone say hyper-unity – of the one and the same level. At this point, the concept of multitude is introduced, under two aspects, without this viewpoint to mean that separations are developed. The multitude – which is not subject to any kind of progress –, is the internal power of the union, in actually absolutely intrinsic terms<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 30, 91.11-15. The originally innate and essential feature of the divine energies does not mean that they are also self-constituted, since this term leads to autonomies, even to the instantaneous progressive formations of varieties into the same ontological field. Cf. M. ed. Hussey, «The Persons-Energy Structure», *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 18 (1974), 24-28.

<sup>7</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 5, 72.24-26. Cf. L. Contos, «The essence-Energies Structure of saint Gregory Palamas», *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967-68), 286-287. We should further mention that according to this absolute equivalence the Neoplatonic “reversion”, which was defining the self-actualization or the ontological plenitude that the inferior metaphysical entities attempt to obtain, which actually had been involved in their self-formation, has no place in the metaphysical world. Cf. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978, 45-57.

In order to further clarify this plural presence, the Christian theologian points out that pseudo-Dionysius had become aware of the following: «τούτων οὖν τῶν ἐνώσεων τε καὶ διακρίσεων, ὅσας ἐν τοῖς λογίοις θεοπρεπεῖς αἰτίας, τουτέστι τρόπους, εὐρήκαμεν, ἰδίᾳ περὶ ἐκάστου διαλαβόντες ἐξεθέμεθα»<sup>8</sup>. So, by commenting this Areopagitic text, he concludes that there is a variety of unions and distinctions in the divine level. All of them, however, exist in a manner fitting the divine, i.e. uncreated, without even the minimum ontological differentiations between them. And to be more accurate, this is actually an ontological identity and a functional difference, within permanently one and the same framework of metaphysical conditions. «Εἰσὶν ἄρα διάφοροι ἐπὶ θεοῦ καὶ ἐνώσεις καὶ διακρίσεις, ἅσασα μέντοι συλλήβδην θεοπρεπεῖς, δηλονότι ἄκτιστοι παραπλησίως»<sup>9</sup>. It is obvious that here a reference about the infinity of the divine life is made, which is a viewpoint that in the case of distinctions, which may be considered to be the sources of the divine economy, can be validated easily at least from the perspective of human consciousness. This infinity explains, by extension, also the diversity that the world of the sensible experience presents. We would dare to support, in a completely metaphorical sense – and under the condition of the inviolable unity –, that through the distinctions the ontological pair of “homogeneity-heterogeneity” is introduced in the area of the Holy Trinity, without even raising a ranking issue. The distinctions are homogeneous as to their common source and their incipient ontological preconditions, but heterogeneous as to the exclusively particular that each one of them is and expresses. This heterogeneity or particularity of them, undoubtedly, does not invalidate at all their homogeneity, since it does not introduce new elements, but manifests the originally ones that exist in the source from which they permanently emanate in a self-founding condition. Thus, these terms are used in a conventional way and with mandatory expressive economy. We would say that the unity is further confirmed as such by the widening of the distinctions as revelations of it, since each one of them works just like a unity, which possesses in an absolute degree the terms of both the general distinction and the distinction that itself owns.

Gregory Palamas also remembers that pseudo-Dionysius in the part where he refers to the hyper-unified manner of the divine life has added that God multiplies himself because of his goodness, which we should mention that as a main feature has its self-sufficiency. He, therefore, believes that by referring to the divine goodness, it turns out that the distinction together with the union is also uncreated<sup>10</sup>. In our opinion, the point is clearly valid as to its conclusions, because the goodness is the most important idiom of the Holy Trinity, since it includes and characterizes all its divine energies and deter-

<sup>8</sup> Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 7, P.G.3, 664d-665a. At this point, it is necessary to mention that in this treatise Dionysius attempts to include with the maximum possible particularizations in a united system the affirmative theology of Christianity, in order to distinguish it from the apophatic, which with its unutterable and mystical quality is not subject to conceptual expressions and to extensive reasoning analyzes, but only hypothetically. Note also that the term «τρόπος» does not refer to ways-developments of the divine reality, but to the processes that are performed by the Holy Trinity acting as a cause in order the natural world to occur as an effect. These «τρόποι» are often described, both narratively and factually, as light. Cf. O. Semmelroth, «Die Lehre des Ps-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht», *Scholastik* 29 (1954), 24-52.

<sup>9</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 6, 73.19-21. About the relation “one-multitude”, cf. O. Semmelroth, «Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.Dionysius Areopagita», *Scholastik* 25 (1950), 389-403.

<sup>10</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 7, 74.4-7. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 11, P.G.3, 649b: «τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους (...)

mines ontologically and categorically any, let's say, motion of it. Without such a view to be a contradiction as to what really occurs in the area of the Holy Trinity, we could say that the divine goodness pervades the whole presence of the divine in itself, having as a result to exist as an initial attribute and to characterize as absolutely uncreated any of his particularities. It is inherent with the incipient condition and with all the presences of the divine – which is an actually settled and without preconditions viewpoint in the Neo-Platonic School as well, where undoubtedly can be found hierarchies. This internal relation is clear as to its presence, regardless of whether the supreme Principle is considered in the light of the absolute permanency to itself or in the light of its contact with the beings, i.e. during its creative manifestation<sup>11</sup>. From this point onwards, we acquire the presuppositions to understand as far as this is possible the special function and the enhypostatic presence of the divine energies and their non-inflexible identification – but certainly not their otherness – with the divine essence.

### *3. The energies as providences are beginningless and prefigurations of the beings, but not essence*

Gregory Palamas brings back to memory that the Fathers of the Church teach how the divine energies are eternally an expression of the divine intellect and perpetual motions. Thus, they are not construed under the condition in which the motion takes place in the natural universe, the main feature of which is development. Note that this viewpoints are found in his main sources, namely in Pseudo-Dionysius' and Maximus' texts, and certainly G. Pachymeres<sup>12</sup>. Starting from this metaphysical pluralism, Gregory Palamas wonders once again in what sense the divine motions towards the beings neither would belong to the divine essence nor would be around it, but either they will exist into the hypostasis of the created products or they will exist in their cause and source as a non-individualized identity. I.e. why the immanence into the created world of the motions exclude their transcendence, in the way in which the essence exists? For the same reason, he wonders about how the plurality of the divine cognitions or the rational prefigurations of those which will be developed in the future, i.e. the providence for what is fated to occur and the will that leads to manifest its concern do not belong to the same essence as ways of its presence, but they are identical with it. These variations-correlations are developed the moment at which the relation between God, who as to his essence is totally unrelated and unparticipated, an absolute condition, and the created beings is accomplished with the intermediation of all these manifestations and revelations<sup>13</sup>. According to the above mentioned, it is clear that the Christian theologian excludes the insertion of the ontological category of the multitude in the area of the divine essence, which is characterized for her absolute, initially and infinitively uniqueness and simplicity. Any such essential insertion would automatically establish polytheism. This unity, however, as he mentions in other parts of his treatise, does not exclude, as we have already men-

<sup>11</sup> Cf. Dam., *Pr.* III, 86.1-108.15.

<sup>12</sup> Cf. *d.n.* 9, 9, P.G.3, 916c-d: «...κινεῖσθαι γὰρ αὐτῶν (sc. τὸν Θεόν) τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν καὶ συνέχειν τὰ πάντα, καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν...ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις». Maximus the Confessor, *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, 9, P.G.4, 381c-d.

<sup>13</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 17, 80.24-81.21: «Πῶς οὖν αἱ πολλαὶ νοήσεις καὶ οἱ κατ' αὐτάς τύποι τῶν μελλόντων καὶ ἡ τούτων πρόνοια καὶ ἡ κατὰ ταύτην βούλησις οὐχὶ τῆς θείας οὐσίας, ἀλλ' αὐτὰ ἔσονται οὐσία, καὶ ἔσονται οὐσία, καὶ ταῦθ' οἷς ἐνθεωρεῖται σχέσις πρὸς τὰ ὄντα τοῦ κατ' οὐσίαν παντάπασιν ἀσχέτου;» Cf. J.Lison, *L'Esprit répandu*, Paris 1994, 143.

tioned, the multiplication and the specificity of the energies, which as providential and volitional manifestations develop a variety of relations between the uncreated and the created world and explain the multiformity and the related functions of the latter. Indeed, if we attempted an accurate formulation of the question, we would say that the relation “one-multitude” applies to the one divine energy and to its infinite particularities. We should not, however, think that it is separated, since these separations are excluded, simply because there is no case of a divine active division.

The above thoughts have put the subject in the context of the affirmative theology. Starting, therefore, from its principles, Gregory Palamas argues that any positive name that describes a specific presence of the divine in the created beings indicates at the same time the general indwelling of all things as initial or seminal reasons in the area of the Holy Trinity, but exclusively as goodness. It should be noted that the goodness is the source from which the divine creativity is manifested, without influencing at all the divine essence, which is totally unparticipated. Being consistent with the Christian view that anything that exists in the world of the sensible experience is ontologically good – i.e. aesthetically remarkable –, he comes to the conclusion that all goods are initially let’ say property or an absolutely intrinsic idiom of the divine. Gregory Palamas next sets the scientific or even the epistemological question about whence one may derive the presuppositions to support that any good belongs to the divine. The provided answer, however, does not rely on the processing of certain empirical facts, but on the axiomatic views of Christianity on the absolute and exclusive determination of all goods from the Holy Trinity. Therefore, the divine goodness, as energy that contains everything, and not the divine essence, is the real and direct source of the image – both as a composition and a function, since the divine reasons are not just principles but also laws – that the sensible world presents. «Πάσας μὲν γὰρ ἔχει τὰς θέσεις, ὧν ἔστι περιεκτιώτατον ἡ ἀγαθότης, ἐπεὶ πᾶν ὅ,τι καλόν αὐτῆς. Ἀλλὰ πόθεν ἡμῖν ἔγνωσται πᾶν εἶναι καλόν αὐτῆς; Ἐκ τοῦ πᾶν ὅ,τι περ ἀγαθόν εἶναι παρ’ αὐτῆς»<sup>14</sup>. These are views that, *mutatis mutandis*, we find both in Plato and the Neo-Platonists, often in the light of the pair “one-multitude”<sup>15</sup>.

In another part of his treatise, the Christian theologian formulates his reasoning according to the conditions of the divine economy or the natural Revelation, which is the basis of affirmative and natural theology. He expresses at the beginning his main viewpoint that God, as the creator and the cause of the positive ontological provisions, is recognized and named by their content. At the same time, man, by detecting the way of their presence, understands that God is found in a certain specific and identifiable, strictly by him, relation to the world of the sensible experience, which subsequently and up to a certain point may be conceptually categorized. According to his opinion, these immanent factors made Dionysius the Areopagite to name as “reasons” all those names that express the divine positive interventions and, by extension, the formulated ontological conditions, i.e. the good, the being, the life-giving, the wise and all those which are close as to the meaning to them, i.e. everything that may be defined as causative. On the other hand, however, superlative theology differentiates the relations between naming-defining and the divine reality. That is because God is transcendent as to his essence over the

<sup>14</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.0.ε.δ. 19, 83.15-19. At this point comes to our thinking a well-established principle of the Neo-Platonic thought on the universality of the good. Cf. indicatively, Procl., *Inst.*, par. 13, p. 14.24-31.

<sup>15</sup> On this issue in Neoplatonism, cf. the second and the third book of Proclus’ treatise entitled *Platonic theology*.

entire created existence and ontologically and gnoseologically unreachable; he stands over any relation that is declared by causal categories. Mentioning a shape from geometry, Gregory Palamas notes that in superlative theology we find just the opposite of what happens in the center of a circle, which is nothing more than the beginning of the entire lines that can be expanded inside the circle<sup>16</sup>. So, everything that is found in this geometrical shape, is interpreted in the sense of relations and nothing is considered in an absolute way. Hence, the determinations and the functions are taken for granted from any point of view.

If, therefore, we thought the circle that is formed in the sense of relations, we would consider that God is nothing else but the principle and the cause of his creations. By extension, his ontological presence in the context of secularized dimensions would be depleted and his transcendent self-founding condition would be abolished. He would only be a part of a chain or a succession or a transition that occurs among definable with affirmative expressions procedures. The risk of a partial identification – a contamination – with the beings or the risk of pantheist beliefs would be inevitable. For these reasons, Gregory Palamas maintains in the viewpoint that God as to his essence exceeds any relation and participation. Consequently, he exceeds also the concept of the principle, which in any aspect, such as cause/source or presupposed substrate, is connected with the states of relation, development, emanation and ontological entanglement<sup>17</sup>. Therefore, the triune divinity possesses, except from the affirmations, the exceeded abstractions too throughout its whole extent in an actually perfectly unified and cohesive way. Hence, the most suitable expression compared to the rest, which includes all of the inexhaustible possibilities and the endless above-self-sufficiency of God is that he is absolutely transcendent over any affirmation or abstraction. And the most accurate name refers to the fact that God is «ὐπὲρ πᾶν ὄνομα»<sup>18</sup>. It is, therefore, clear that the superlative aspect of theology manages to connect both ontologically and logically the apparent contradiction, everything that is considered to be inharmonious and not mutually reducible to God. At the same time we can give to God all the positives attributes – under the meaning that he possesses them – and their excess – in the sense that ontologically he does not run out of their externalization. «Ταῦτ' ἄρα πρὸς ταῖς θέσεσι καὶ τὰς ὑπεροχικὰς ἀφαιρέσεις ὅλη τε καὶ ἠνωμένως ἢ τρισυπόστατος θεότης ἔχει, ὧν ἐστὶ περιεκτικώτατον τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν»<sup>19</sup>. Under these conditions, the questions about his ultimate supremacy over all the existent (which is undoubtedly a fact) and the possibility of ontological priorities inside him (in the sense that the possibility the divine causality to be ontologically after the divine essence is excluded) are not even raised for consideration. Further-

<sup>16</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 20, 83, 20-29. In the case of the circle all the radius exist as possibilities in the center. This way of being is excluded from the divine essence, since it would automatically and unambiguously lead in pantheism. Exact identification between the created and the uncreated world is out of question. From this point of view, Gregory Palamas does not appear to repeat the aspect of Proclus on circular emanation of the products from their principles. Mainly this repetition is excluded, since according to the Neo-Platonic philosopher each new – and certainly divine – entity needs to return to the previous ones, to derive necessary material for its self-production. Cf. Procl., *Inst.*, par. 33, p. 36.11-19.

<sup>17</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 20, 83, 29-31: «Ἄλλ' ἔστι κατ' οὐσίαν ὄντως ὑπὲρ πᾶσαν τε καὶ μέθεξιν, καὶ τῆς ἀρχῆς ταύτης ὡς σχέσεως ὑπερεξηρημένος».

<sup>18</sup> Cf. Paul, *Philippians*, 2, 9. About this issue, cf. Procl., *Theol. Plat.*, II, 40.2-43.11.

<sup>19</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 20, 83.31-34. About the transcendence both of the theses and the abstractions, cf. G. Pachymeres, *Paraphrasis in De mystica theologia*, P.G.3, 1036a-1040c. G. Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Paris 1962, 48-49.

more, we have to mention that the introduction of comparative elements presupposes an even further supreme term, which will make possible and reasonable the comparisons. The objectification of the Holy Trinity is a rejectable factor and, therefore, any comparison is made, aims simply to further highlight its absolute transcendence.

However, we are within the context of the usage and epistemological evaluation of the divine names as to their attributes and the range that they have. Gregory Palamas points out that according to Akindynos Dionysius does not praise creatures, but the names of the divine essence that the human consciousness forms after having searched their content. It should be noted that Akindynos' remark in Christianity could be accepted, as aiming at the center of the gnoseological references, but it is necessary to be set in a broader ontological-gnoseological context of a distinction between the divine essence and the divine energies. More specifically, in the Dionysius' writings, we find the following statements: «τὰς κοινὰς τῆς ὅλης θεότητος διακρίσεις καὶ προόδους ὑμῆσαι πειρασόμεθα ἐκ τῶν ἐμφανισθῶν αὐτὰς θεωνυμιῶν» (as a general view) and «κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀνομάτων καὶ αἱ συμφυεῖς ἀξίαι τοῦ Θεοῦ θεωροῦνται» (as a statement that inserts a pluralistic projection of the divine causality). The interpretation that immediately may be suggested relies on the fact that there is an accurate correlation between the ontological reality and the names that describe it. According to his opinion, it is undeniable that by naming at this point as divine names also the names of the divine "processions", he pointed out that as productive manifestations these are God himself, although he is not manifested as to his essence<sup>20</sup>. It should be parenthetically noted that the term «ἀξία» mainly means and ontologically proves what exists around God in a self-founding condition. I.e. the Christian theologian does not put an ethical issue, which would rely on axiological definitions, but he emphasizes the unchangeability and the authenticity of the divine energies; therefore we can consider this term in the sense of let's say a narrative or metaphorical description.

Moreover, Gregory Palamas provides, thinking in a broader sense, the settled viewpoint of Eastern Christianity on the limits of naming. I.e. when we claim that God is understood and named according to the empirical material that we derive from the created beings, we actually say that he is intelligibly conceived and categorically approached according to any reality that comes from his "processions" and energies and not from his essences. The ontological and gnoseological apophatism restrict the categorization that man attempts to do. The divine essence absolutely exceeds any name and any image and we may neither comprehend it nor express it nor in any way include it to our intimate theoretical schemes. This weakness is exactly because it is absolutely transcendent in relation to all beings, having set by itself the founding preconditions of its existence to a power that has not an ontological analogous, not even in the slightest degree. As a self-caused cause in an absolute degree – which is a term that exceeds or abolishes the term "cause", since this means the process of transition – is impossible to be cognitively conceived not even from the above-empirical angelic hosts. Under these conditions, not only is a cognitive fallacy but is also an extremely severe ethical slip the divine "processions" to be considered as created, since, through this attribute the divine supremacy is downgraded and described in terms of an encosmic typical expression. «Αἰσχύνεσθαι οὖν οἱ

<sup>20</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 32, 92.23-93.3. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 11, P.G.3, 652a.

τὰς προόδους ταύτας τιθέμενοι κτιστάς, ὡς τὸν Θεόν εἰς κτίσμα κατασπῶντες»<sup>21</sup>. From the above view subsequently follows that the “processions” are a common way of expression for all the three Persons of God. The concept of the uncreated introduces in a self-founding manner a common reason, which includes without gradations a transcendental reality, as rest and motion, as identity and otherness and, as regards man, as absence and presence. It should be clarified that the otherness does not imply a separation, but one of the divine energies, which is also set in a self-founding manner in the sensible world too and works as a condition and relation.

#### 4. *The processions belong to all three divine Persons*

Gregory Palamas, in order to prevent any possible fragmentations or autonomies in the area of the Holy Trinity, recalls to memory that Maximus the Confessor in his comments on Dionysius’ writings had said that the creative providence over created beings is nothing else but all the “processions” of God, by saying exactly the following final state: «κοινοί δὲ εἰσι τῆς τρισυποστάτου καὶ διακεκριμένης ἐνάδος αἱ δημιουργικαὶ πρόνοιαι τε καὶ ἀγαθότητες», i.e. the being-producing, the life-producing and the wisdom-producing<sup>22</sup>. By confirming, therefore, that the “processions” are more than one and distinguished from each other, both in their individuality and as to the effects that they cause, he proved that they are not found in an inflexible identity with the essence of God, since this essence owns the qualities of unity and oneness, is completely indivisible and is not found into the creatures. Since Maximus confirmed that they are found in all the three Hypostases of the distinguished as to this triad henad, he strengthened the viewpoint that the Son and the Holy Spirit are not providences-“processions”. This is because none of these divine Persons is in an absolute meaning a self-sustained energy that would belong also to the other two or even to itself. «Τούτων γὰρ οὐδὲν τῶν τριῶν ἐνέργεια κοινή»<sup>23</sup>. Every divine Person that contains the divine essence holds the energy in a certain sense of particularity. Furthermore, by not naming the “processions” just as providence and goodness, but also creative – and not created–, Maximus showed that they are uncreated. Based on the composition of the above, the reasoning that according to Palamas is the following: if we did not accept the above reasoning concerning the relations between the divine qualities or concerning their inclusion in a strictly delimited context, this would lead us to adopt necessarily the idea that the what creates is created; i.e. we would have to accept that it is a result of another superior creator and that there are relations of dependence and sequence that may continue in perpetuity. It is obvious that the supporting of such a process, besides the dogmatic side effects that would introduced, would also lead to the ultimate point of a reasoning utopia<sup>24</sup>. It should be noted that we find this kind

<sup>21</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 32, 93.3-12. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2,7, P.G.3, 645b.

<sup>22</sup> Cf. Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῖον ὀνομάτων 2, 5, P.G.4, 221a-b.

<sup>23</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 14, 78.24-79.2. Πβ. J. Lison, *L'Esprit répandu*, 153-157, who says that the community of energy is justified by the unity of hypostases, i.e. by their circumincession. Thanks to this, anything we say about the Father may be also said for the Son and the Spirit. And anything that belongs to the Father belongs to the Son and the Spirit too. Cf. Eir. Boulouvits, *Το μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, κατὰ τὸν Ἅγιον Μάρκον Εφέσου τὸν Ευγενικόν*, Thessaloniki 1983, 35-44.

<sup>24</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 14, 79.2-7: «...Ὁὐκοῦν ἐτέρῳ δημιουργικῷ κάκεινο πάλιν ἐτέρῳ δεδημοουργημένον ἔσται, καὶ πρὸς τὸ εἰς ἔσχατον τοῦτ' ἐλαύνειν ἀτοπίας οὐδὲ ἐπ' ἄπειρον στήσεται βαδίζον». The next step of this route is agnosticism, which is an attitude that the Eastern Christianity rejects. Cf. R. Roques, *Structures Théologiques*, «P.U.F.», Paris 1962, 135-163

of thinking in Neoplatonic philosophers, who in the context of a hierarchical metaphysical system present a divine entity both created by superiors and producing itself. However, here too the process of production has an original source, the One.

According to Gregory Palamas, the fact that the energies are common is also due to divine unions. More specifically, among the three Hypostases the conditions of remaining and circumincession are detected as internal relations. I.e. an absolute reciprocity of cohesion has been developed among them, which is valid and performed without changes in a permanent way and without leaving at all their ontological limits. This is an inviolable cohesion that leads to the conclusion that their energy is one. «Ὀλικῶς καὶ μονίμως καὶ ἀνεκφοιτήτως ἔχομεν (sc. τῶν ὑποστάσεων) ἀλλήλων»<sup>25</sup>. Parenthetically, it should be noted that a divine energy excludes any hierarchical classification of it. Undoubtedly, there is no similar case in the area of the human hypostases. Thus, if we would be speaking about the energy of three people, we could say that, every time that each one of them acts, has in him a special energy, superior or inferior compared to the energy of the others. And every one of them has a lot of energies hierarchically classified. There is no such specialization of the energies – and their independence from their carrier – in the hypostases of the Holy Trinity, since this would mean that there are three particular gods. In fact, the motion of the divine will is one, starts from the Father who is the preliminary cause, process through the Son and is projected in the Holy Spirit. This is a progress in the sense of a succession, which has nothing to do with the hierarchical example of an ontological priority or the temporal intervention. This is basically a coordinated planning in the context of a somehow agreement among the three Persons.

The Christian theologian believes that all the above are indirectly proved by the created products, since through their content becomes recognizable – but not totally – every energy. Therefore, here the relations and the conditions are not the same as, for instance, in the art of shoemaking are, where every shoe is made by a different shoemaker, despite the fact that the technical skill – and, of course, the will – of all aims at the same result. On the contrary, by being the divine energy shared, does not mean that there is a special – metaphysical or created – result coming from every Hypostasis of the Holy Trinity. As a whole, the created is a work of all the three Hypostases and we may also see their common energy in the way in which it has been created and in its functions. I.e. there is not separate energy to each Hypostasis, which would be similar to the energy of the other two. If there was, a special multi-energy would be found at once in the area of God; but this is not acceptable in Christianity. «Ἄλλ' οὐκ ἀποτεταγμένην ἐκάστῳ καὶ ὁμοίαν νοεῖν ὑπὸ τῶν πατέρων μεμυήμεθα τὴν θεῖαν ἐνέργειαν»<sup>26</sup>. And note that a potential multi-energy would cause separations and disorder within the physical universe, or, speaking more moderately, it would lead to autonomous levels that would belong in groups in just one divine Person and not to the other two.

<sup>25</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 21, 84.6-10. J. Lison, starting from specific texts in which he believes that Gregory Palamas is not completely clear as to his terminology, says that by equating the Son and the Spirit with the energies of the Father, Gregory Palamas attempts to combine two theologies: the theology formed before Nicaea, which insisted on the inaccessible character of the Father, in opposition to the Son and the Holy Spirit that reveal him, and the theology formed after Nicaea, which corrected the first one with the identity of the essence (cf. *L'Esprit répandu*, 146-147).

<sup>26</sup> Cf. Gregory Palamas, Π.θ.ε.δ. 21, 84.15-25. Cf. P. Halleux, «Palamisme et scolastique», *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 425.

Gregory Palamas then says that, since the deity, according to the tradition of theologians, is literally a name not of God's essence, but of his energy, we must accept that the divinity of the three Persons is one and same. In this light, the condition of an absolute and not separated community or the condition of identity but not similarity, which occurs in the case of the natural energy of three people or of the acquired and technical actions of certain others, becomes quite dominant. Obviously, if similarity was found in the Holy Trinity, we would refer to three deities, in whom we could simply identify matches. An analogous approach on the similarity, one may find in the Neoplatonist Proclus concerning the hierarchical graduation of divine beings<sup>27</sup>. This is a relevance of determination/relegation that the Christian theologian clearly excludes. At the same time, however, there would be two other effects. First, the similarity, as a proof of the difference, would lead to a hierarchy or to the possession of a property in a superior or inferior, perfect or imperfect way. Secondly, two entities or hypostases are similar according to a certain point of reference that exists outside them and in which they participate or is superior to their hypostasis or possesses an property in a perfect than them degree. And this point of reference is a criterion for the quality and the level of the possession of an attribute. Is it possible to say that such a point can be found in the area of the Holy Trinity or outside of it?<sup>28</sup> None of the above is true, since there is a common substrate in all of the divine manifestations, an inherent property of which – not a component but an essential one – is also the divine will.

### *Conclusions*

In this study, in which we focused just on Gregory Palamas' views, we come to the following conclusions:

1. He is an absolutely consistent thinker. He takes into account the previous leading thinkers of his tradition and approaches ontological and gnoseological questions according to the teaching of the Eastern Christianity.

2. In the gnoseological level, according to Gregory Palamas, knowledge does not rely on independent a priori preconditions of the human consciousness, but is formed a posteriori. Therefore, the self-reference of cognition as an exclusive criterion for knowledge is not accepted, since its range is found with confirmable terms only in the ontology of the creation, which however is permanently powered by the intervention of the divine reality. Regarding this strict limitation, we notice some parallelisms with Neoplatonism, taking actually into consideration that in Christian theology the criterion for valid references is the person and the teaching of Jesus Christ, according to the way in which they are both experienced and understood in the context of the ecclesiastical community. And despite the fact that in the parts that we approached in the present study not much is said about Jesus Christ, in others his presence is very intensive.

3. Despite the fact that he takes conceptual and syllogistic material from other traditions, Gregory Palamas' main goal is exclusively to support Christian doctrines. That is why he utilizes, as much as this is possible, Dionysius the Areopagite's works.

4. Regarding the connection between Philosophy and Theology, in his text they are quite close. The hesychast theologian is totally aware of this relation and he actually believes that the first one is able to lead to the second one.

<sup>27</sup> Cf. Procl., *Inst.*, par. 28-29, 32.10-34.11.

<sup>28</sup> Cf. Gregory Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 21, 84.25-85.2. Cf. Gregory Nyss, *Eun.* 3, 10, P.G. 45, 888d.



Jörg Splett

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

*Charles Péguy*

*Dichter Johannes und der Kathedrale: Dichter der Hoffnung*

CHARLES PÉGUY, 1873 zu Orleans geboren, Sohn eines frühverstorbenen Schreiners und einer Stuhlflechterin, die ihn überlebt hat, verbindet von früh auf das scheinbar Unverträgliche: er lernt mit gleicher Inbrunst den Katechismus und die Lehren seiner laizistischen, antiklerikalen Schulmeister; er bleibt zeitlebens Vertreter des armen Volkes, der anonymen Rasse, wird aber in der Ecole Normale ein ausgesprochener Humanist und Gebildeter; in wachsendem Maß wird er gegen die Verderbnis des modernen Intellektualismus Stellung nehmen, mag der politisch links stehen (JAURÈS) oder rechts (MAURRAS) oder der allgemeine politisierende Intellektualismus der Geistesmagnaten an der Sorbonne sein. Das große Drama seines Lebens bleibt der entschlossene Sprung des Zwanzigjährigen aus der Kirche in den zünftigen Sozialismus, dem er (in seinen „Cahiers“) das Beste seiner Lebenskraft widmet, von dessen veräußerlichten parlamentarisch-demagogischen Formen er sich dann immer enttäuschter, ja verbitterter abwendet, um auf einsamen innerlichen Wegen mit fünfunddreißig den katholischen Glauben wiederzufinden. Er betet, er wallfahrt zu unserer Lieben Frau von Chartres, er fühlt sich zuinnerst [als] Katholik, ja er will nicht einmal von einer Konversion hören, nur von einer folgerichtigen Vertiefung der sozialistischen Solidarität im Diesseits in die viel radikalere katholische Solidarität und gegenseitige Stellvertretung aller Christen und aller Menschen in ihrem ewigen jenseitigen Schicksal vor Gott: die Gemeinschaft der Heiligen. Trotzdem praktiziert er nicht und weist beharrlich alle Versuche der Freunde ab, ihn dazu zu bewegen. Er will seine einstweilen noch ungläubige Frau und seine Kinder (die er ohne Einwilligung seiner Frau nicht taufen lassen will) nicht im Stich lassen. Sein Begriff der Solidarität zwingt ihn in seinem Gewissen zu diesem unerträglich schmerzhaften Opfer. Apostat der sozialistischen Partei, wird er doch nicht zum fraglosen, geborgenen Glied der kirchlichen Gemeinschaft: auf einsamsten Außenposten verteidigt er das Geheimnis der Mitte. PÉGUY fällt im stets vorausgewussten, erbangten, ersehnten Krieg 1914 als einer der ersten.<sup>1</sup>

2014, im Jahrhundertgedenken an den Ersten Weltkrieg, hätte auch der Name dieses großen christlichen Dichters begegnen sollen. HANS URS VON BALTHASAR beschließt den zweiten Band seiner theologischen Ästhetik mit einem Kapitel über ihn, auf das sich auch der vorliegende Beitrag stützt.<sup>2</sup>

Als Sohn Orleans' kreist PÉGUY vom Anfang seines Schaffens bis zu seinem Tod in liebevoller Verehrung um die Jungfrau von Orleans, JEANNE D'ARC. – Ein zweites Thema ist dann, seit dem Einsatz für DREYFUS, das Verhältnis zu Israel. – Thema Nr. 3:

<sup>1</sup> CHARLES PÉGUY, Wir stehen alle an der Front. Eine Prosa-Auswahl von HANS URS VON BALTHASAR, Einsiedeln 1952, 7f. (aus dem Vorwort).

<sup>2</sup> H. U. v. BALTHASAR, Herrlichkeit. Zweiter Band. Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 769-880 (zitiert als B und Seitenzahl). Zudem (B 771 empfohlen): E. GREMMINGER, Péguy. Vom Sozialismus zur christlichen Weltanschauung, Olten 1949 (zitiert als G und Seitenzahl). Zu P. DUPLOYÉ, Die religiöse Botschaft Charles Péguy (O. v. NOSTITZ), Freiburg 1970, siehe meine Rezension in: StdZ 187 (1971) 430-431. Schließlich D. HALÉVY, Péguy et les Cahiers de la Quinzaine, 1918) Charles Péguy. Leben und Werk (E. KAWA, B. BOROWKA, F. KEMP), München 1960 (zitiert als H und Seitenzahl).

die Kathedrale von Chartres. – All das aber unterlegt, durchklungen vom basso continuo der Höllenfrage, dem Ringen darum, wie Gott eine ewige Verdammnis verhängen könne. Bestimmen doch die Grundhaltung unseres Mannes Gewissenhaftigkeit und Solidarität.

### I. JEANNE D'ARC

1. Eine Grund-Antithese fasst PÉGUY in die Formel „Mystik – Politik“. Sie begegnet ihm wohl zuerst in der antiken Tragödie, in den beiden *Ödipus*-Dramen des SOPHOKLES und vor allem in dessen *Antigone*. Sie tritt gegen Kreon (Bruder ihrer Mutter Iokaste), der als Herrscher Thebens ihrem aufrührerischen Bruder das Begräbnis verweigert, damit er auch im Schattenreich ehrlos sei, für die göttliche Ordnung ein. Ihr berühmtes Bekenntnis (523): „οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν – nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.“ Sie bestattet ihn, wird dafür aber selbst lebendig begraben. Dies nun führt den jungen Sozialisten im Collège Sainte-Barbe der Ecole Normale zu Jeanne d'Arc.

HALÉVY [H 32-35] hat darauf hingewiesen, wie schwesterlich verbunden die antike und die christliche Heldin für PÉGUY sind. JEANNE hatte zunächst, wie der Sozialismus es wollte, versucht, das irdische Übel zu besiegen. Sie will Frankreich aus dem Elend retten, das ein Krieg von hundert Jahren geschaffen hat. Doch ihre größte Sorge gilt dem Schicksal der Seele. Ihr Wollen ist absolut, religiös wie das Wollen der Antigone. Hier wie dort gilt der Kampf dem metaphysischen Übel (G 23).

Für ein Jahr lässt er sich vom Studium beurlauben und schreibt eine 800 Seiten umfassende dramatische Trilogie über die Heilige: *Jeanne d'Arc. Domrémy, Les Batailles, Rouen*.

Im ersten Teil redet die 13jährige Jeanne mit ihrer Freundin Hauviette und der Klosterfrau Madame Gervaise, wobei die Gespräche immer wieder von Gebeten oder Monologen, die ins Gebet münden, unterbrochen werden. Es geht um die Leiden der Menschen und um die Gefährdung ihrer Seelen. Dann auch darum, dass Jeanne nur mithilfe einer Lüge von daheim fortkommt. – Im zweiten Teil will die Heerführerin die Soldaten zu einem christlichen Leben bekehren. Ihr Scheitern und der Gedanke an die Verlorenheit der Tötenden wie Getöteten reibt ihre Kräfte auf. Das führt zu ihrer ersten Niederlage. – Im dritten Teil kommt es zum Zweifel an ihrer Sendung.

In der letzten Nacht vor dem Tode erlebt sie bereits die Qualen der Hölle, die vollständige Verlassenheit von Gott und von den Menschen [...]. Wollte Jeanne nicht einst die Hölle annehmen, um die Verdammten zu retten? Doch nun hat sie sich verdammt und zugleich andere mit sich gerissen. In der Hölle wird selbst die heilige Liebe zur Sünde verkehrt werden, denn die Liebe, die sich den ewig Verworfenen zuwendet, ist eine Beleidigung dessen, der sie verdammt hat.

PÉGUY weiß wohl, daß die letzten Worte der Heiligen Worte christlicher Hoffnung sein müssen (G 32f.).

Aber sie bleiben kraftlos. Das Werk schließt mit den Zeilen (der Geistliche, der sie zum letzten Gang abholt, lässt sie auf ihre Bitten allein im Raum):<sup>3</sup>

O mein Gott [...]  
 Ich weiß wohl, dass ich wohl getan habe, Euch zu dienen.  
 Wir haben wohl getan, Euch so zu dienen.  
 Meine Stimmen hatten mich nicht getäuscht.

<sup>3</sup> Eigene Übersetzung nach: CH. PÉGUY, *Œuvres poétique complètes* (Pléiade), 1941 – zitiert: P und Seitenzahl) 1204f.

Dennoch, mein Gott, versucht also uns alle zu retten, mein Gott.  
 Jesus, rettet uns alle zum ewigen Leben.  
 Sie geht hinaus / Vorhang.

Erschienen ist das Werk unter dem Pseudonym Marcel et Pierre Baudoin. (Sein Freund MARCEL BAUDOIN ist im Juli 1896 gestorben. Dessen Schwester Charlotte-Françoise hat er im Oktober geheiratet.)

PÉGUY hat das in seiner äußeren Aufmachung bizarre Drama einer Anzahl von Sozialisten gratis zugestellt. (Das Werk wog, wie der Verfasser selbst spottete, nicht weniger als 1, 6 kg, und er zweifelt nicht daran, es beim nächsten auf 2 kg zu bringen. Die 800 Seiten waren unnummeriert, viele davon ganz weiß geblieben, und am Schluß waren aus Achtung vor dem Handwerk alle Arbeiter aufgeführt, die an der Drucklegung beteiligt waren, vom Drucker bis zum Setzerlehrling.) Es erregte Belustigung und verständnislose Ablehnung. Was hatte diese christliche Heilige mit dem marxistischen Sozialismus zu tun? (G 34).

2. In Prosa folgt 1898 ein Gegenstück, mit Marcel geplant und nach seinem Tod fertiggestellt: *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse* (unter dem Pseudonym Pierre Baudoin), als Entwurf eines totalen Sozialismus. „Man muß die beiden Erstlinge, so gegensätzlich sie erscheinen, als Einheit sehen; beider Anliegen ist die Überwindung der Hölle“ (B 803).

Zwölf Jahre später, 1910, erscheint – nach politischen Streitschriften – in den *Cahiers de la Quinzaine*, die PÉGUY im Januar 1900 gegründet hat „die zweite Jeanne d’Arc“ (P XII): *Le Mystère de la Charité de Jeannne d’Arc*.<sup>4</sup> Dafür hat er nichts gestrichen, sondern (B 806) „den Text nur durch erläuternde Zusätze erweitert“ (und Jeanne heißt im Stück jetzt Jeannette). Dabei konnte es beim ersten Drittel bleiben, weil die beiden anderen Teile nur dessen Folgerungen und historische Folgen vorgestellt hatten.

An das erste Mystère schließen sich im Jahresabstand 1911 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*<sup>5</sup> und 1912 *Le Mystère des Saints Innocents* an.<sup>6</sup> Im Hoffnungs-Mysterium erscheint Jeanne nicht; das Poem ist ein einziger Monolog von Mutter Gervaise; aber sie spricht (P XIII) zur schweigenden Jeanne. Auch im nächsten Mysterium hat zunächst Seiten lang die Franziskanernonne aus Lothringen, die die Kirche verkörpert, das Wort. Doch abrupt meldet sich (29f. / P 332f.) Jeannette mit einem Einspruch zu einem kurzen Wortwechsel – bis sie dann (95-133 / P 386-413) mit ihr, „in einer Art von Wechselgesang zweier Stimmen“ (P XIII), die Geschichte vom Verkauf Josefs durch seine Brüder rezitiert. – Und Im selben Jahr noch wird *La Tapisserie de Sainte Geneviève et de Jeanne d’Arc* veröffentlicht (P 619-667).

## II. Israel

1. Zwischen der „ersten“ und „zweiten Jeanne“ hat es, noch vor der Heimkehr PÉGUYs zur Kirche, den Kampf um DREYFUS gegeben. Der jüdische Artillerie-Hauptmann ALFRED DREYFUS war 1894 durch ein Kriegsgericht wegen Landesverrats zugunsten Deutschlands verurteilt worden. Höchste Kreise im Militär wollten seine Rehabilitierung und

<sup>4</sup> Das Mysterium der Erbarmung (O. v. NOSTITZ), Wien München 1954. Voran steht eine Widmung: Non solum in Memoriam sed in Intentionem / Nicht nur im Gedenken, sondern zu Ehren von Marcel Antoine Baudoin, Samstag, den 25. Juli 1998 (P 3: du samedi 25 juillet 1896 [und nur der war ein Samstag). Das Datum ist sein Todestag (L. PERCHE, Charles Péguy, Paris <sup>2</sup>1969 [L mit Seitenzahl], 179).

<sup>5</sup> Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung (H. U. v. BALTHASAR) Einsiedeln <sup>2</sup>1980 (Zitate mit Seitenzahl).

<sup>6</sup> Das Mysterium der Unschuldigen Kinder (O. v. NOSTITZ), München 1958. (Zitate mit Seitenzahl).

die Verurteilung des tatsächlichen Verräters Major FERDINAND WAL SIN-ESTERHÁZY verhindern. Antisemitische, klerikale und monarchistische Zeitungen und Politiker hetzten die Leute auf, während Menschen, die DREYFUS zu Hilfe kommen wollten, ihrerseits bedroht, verurteilt oder aus der Armee entlassen wurden. Wie auch PÉGU Y engagiert war – und von der Polizei verprügelt wurde, sei hier nicht geschildert (siehe H 59-69, ebenso, 70-106, zu Nöten und Kampf im Einsatz für die Halbmonatshefte). Uns geht es um PÉGUYS „Mystik“.

Zwei große Begegnungen haben ihn zu Beginn entscheidend geprägt: die Dreyfusaffäre und die Philosophie BERGSONS [...] „Die Gründer kommen zuerst. Dann folgen die Ausnützer.“ [Es geht um] das Jüdisch-Prophetische [...] auch in der dritten entscheidenden Figur, derjenigen BERNARD-LAZARES.

In diesem Atheisten, „rieselnd vom Worte Gottes“, sah PÉGU Y „den inwendigen Freund, den geheimen Inspirator, ich würde gern und sehr zutreffend sagen, den Patron der Cahiers“ [...] Der Todkranke, dessen letzter Freund PÉGU Y war, zeigt ihm die Gegenwart in ihren rechten Gewichten, „er war, wie alle echten Propheten, ein Prophet des Unheils, wenigstens des zeitlichen Unheils“, im Zeitlichen bewandert, eben weil er um die rechte Unterscheidung des Ewigen vom Zeitlichen und um ihre wahre Verschränkung wußte (B 783f.).

Obschon kein Held von Natur, habe der Jude vor der Weltgeschichte die Rolle des Helden und Martyrers. So könne es geschehen, dass, wo Christen sich ins Spirituelle flüchten, die Juden herangeholt werden. Tatsächlich ruhe das Christliche wie auf der Antike auf Israel; der erste und der zweite Bund spielen ineinander (B 786f.).

Hatte das Christentum nicht durch den Glauben an eine ewige Seligkeit die Perspektiven zugunsten des Jenseits verschoben und den Ernst des Diesseits verkannt? PÉGU Y wirft den Christen vor, zu häufig die Ewigkeit betrachtet und Arbeit mit Gebet vertauscht zu haben (G 36).

Dabei betont EL SBETH GREMMINGER, dass diese immer wiederkehrenden Anklagen nicht den Charakter der Gehässigkeit tragen, „sondern des einfachen Suchens nach Wahrheit“. „An der Caritas PASCALS und JEANNE D'ARCS hat er sich für seine sozialistische Mystik inspiriert“ (G 40). So ist zwar die Trennung von Kirche und Staat, die 1905 erfolgt, ganz in seinem Sinn. Doch auf die Politik des Klerus folgt alsbald die Gegenpolitik der Antiklerikalen, so dass er sich genötigt sieht, angesichts von Verletzungen der Gewissensfreiheit Partei für die Kirche zu ergreifen. Das Gefühl der Befreiung erweist sich als Täuschung und die gesellschaftlichen Probleme bestehen in alter Schärfe. Bargen sie für den Gläubigen noch einen Sinn, so ist für den Atheisten das Elend ein „absolutes metaphysisches Unglück“ (64). Dass sich die neuen Herren mit dem Elend genau so abfinden wie das bürgerliche Christentum mit der Hölle, führt ihn zum Bruch mit den Dreyfusisten wie mit der mächtigen sozialistischen Partei.<sup>7</sup> „Die moderne Welt wird zu PÉGUYS Hauptfeind“ (G 67).

2. Eine „Offenbarung“ wird für ihn die Marokkokrise 1905, mit der die deutsch-französischen Spannungen beginnen. Seitdem erwartet er den Krieg und verabschiedet sich von seinem Antimilitarismus – indem ihm das Frankreich „vor 1880“ aufgeht: unter dessen Hauptzeugen nennt er die Kathedrale Notre-Dame.

„Prophetie heißt ja nicht, die Zukunft voraussagen, sondern im Augenblick das Göttlich-Richtige wissen“ (B 791).

<sup>7</sup> „Die Parlamentarier sind der Definition nach Leute, die reden anstatt zu handeln“ (G 65).

Die Inkarnation sehen die Christen in der Regel als ein Geschehen von oben, vom Ewigen her. Aber es gilt, sie auch in der Gegenrichtung zu sehen: von unten „wie die Blüte und die zeitliche Frucht der Erde [...], wie ein außerordentliches Glücken der Fruchtbarkeit“, deren Folge „der Bauer Matthäus“ nachzeichnet (während Lukas den Rückstieg wählt (B 796-798). Jesu Blut und dessen Macht ist ewig wie zeitlich (B 801).<sup>8</sup>

Dass JESUS Jude war, solidarisch mit dem Volk, mit dem Schicksal der Juden, bleibt für PÉGUY der Ausgangspunkt für das rechte Gleichgewicht zwischen spirituel und charnel (temporel). „Jesus ist als ein Gründer gekommen, um die (alle) Welt zu retten. Er war weder säkular noch regular. [...] Er war gleichzeitig und in Wahrheit weltlich und geistlich [...]. Er war in Einheit das, was wir seither (nach der Trennung) das Weltchristliche und Ordenschristliche genannt haben. Dennoch war das ursprüngliche christliche Unternehmen eines, das auf die Welt zuing und nicht eines, das sich aus ihr zurückzog“ (B 788).

Beim Ineinander-Spiel von erstem und zweitem Bund<sup>9</sup> greift PÉGUY schon voraus auf die Besinnung der Christen nach den grauenhaften Ereignissen der Shoah (= Verwüstung), die man leider immer noch und immer wieder Holocaust (= Ganzbrandopfer) nennt, als hätte es sich um ein religiöse Darbringung gehandelt.<sup>10</sup> Erst dann findet gegenüber der tradierten „Substitutionstheorie“ das Bewusstsein Raum, dass Gottes Verheißungen nicht widerrufen werden und er seinen Bund mit Israel nicht „gekündigt“ hat. Man kennt aus der Buchmalerei wie der Kathedralplastik das Bild der Synagoge mit zerbrochenem Stab und verbundenen Augen. Es hat freilich stets auch würdige und versöhnliche Darstellungen gegeben (so z. B. die „Heimsuchung“ Mariens bei Elisabeth). Ein Fenster in St. Denis zeigt, wie Christus die Ecclesia krönt und der Synagoge den Schleier von den Augen zieht. Doch ausgerechnet in Chartres begegnet uns ein Fenster, wo gegenüber der Kirche als siegreicher Königin die Synagoge „von einem Teufel mit einem Pfeil für alle Ewigkeit geblendet wird“.<sup>11</sup>

### III. Chartres

1. Im Lauf der genannten Auseinandersetzungen nähert PÉGUY sich wieder der Kirche. Im Frühjahr 1907 bekennt er JACQUES MARITAIN, dass er zum katholischen Glauben zurückgekehrt sei (G 106). Aber, wie schon eingangs zu lesen, geht seine Frau diesen Schritt nicht mit, sträubt sich gegen eine kirchliche Trauung und gegen die Taufe der Kinder.<sup>12</sup> Man muss sich in die damalige theologische Sicht der Dinge (vor wie nach dem Tod) versetzen, wobei PÉGUY seinen Glauben ja, anders als die Intellektuellen, von de-

<sup>8</sup> CH. PÉGUY (Anm. 1), 83-91: Zwei Wege der Menschwerdung.

<sup>9</sup> Nach wie vor allerdings sollte man statt der bloßen Zählung die überlieferte Rede von Alt und Neu beibehalten. Warum sich dem modernen Jugendwahn fügen?

<sup>10</sup> Beim Opfer wird nicht preis-, sondern her- oder genauer: hingegeben: geschenkt. Die Götter leben vom Rauch, so dass auch das Ganzbrandopfer Zubereitung besagt. Leider wird bis heute unter den theologischen Opfertheorien auch die der Zerstörung gelehrt (unter Hinweis auf die Zwiegestalt der eucharistischen Gegenwart und die Brechung nochmals des Brotes (das jedoch gebrochen wird, weil [zu]geteilt). Dazu kommt die unscharfe Bedeutung von „Opfer“ im Deutschen: das Wort meint die Handlung wie die Gabe, sodann außer der Hingabe auch die Inkaufnahme von Zerstörung („Bauernopfer“), zuletzt gar pure Fakten-Wirkungen (oder nur „Nebenwirkungen“?) beliebiger Naturvorgänge (Erdbeben, Hochwasser, Seuchen...) sowie menschlicher Untat.

<sup>11</sup> Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI – Sonderausgabe), Rom Freiburg u. a. 1990, 1, 577.

<sup>12</sup> Marcel (Sept. 1898), Germaine (Sept. 1901), Pierre (Juni 1903), nach L 179-182. Im Febr. 1915 dann kommt Charles-Pierre zur Welt. Später werden Germaine und Pierre um die Taufe bitten, einige Tage später die Mutter mit dem Jüngsten (B 782, H 209f.).

nen er sich distanziert, ohne Abstriche auf den Katechismus gründet, um – bei den ständigen Geldsorgen<sup>13</sup> – die Einsamkeit, Belastung und den Schmerz einigermaßen nachfühlen zu können, in die es ihn nach seinem Bruch mit den Sozialisten verschlägt.

Verschlimmert wird die Situation durch sein Ungestüm, seine „hartnäckige Ungeduld“<sup>14</sup> und die beleidigende Schärfe seiner Polemik. DANIEL HALÉVY schildert all das in zwei-einhalb Kapiteln: Die politischen Schwierigkeiten / Péguy und Maurras (156-180), Die religiösen Schwierigkeiten / Péguy und Claudel (181-218); Schatten und Licht (219-243). „Schatten“ steht für den Streit mit der Akademie, wo Feinde eine Preisverleihung hintertreiben (219-229).

„Ich gebe mir wohl Rechenschaft über all das Niedrige, das darin liegt [...“ Seinem Freund] LOTTE vertraut er mehr an: „Stell dir vor, daß ich achtzehn Monate lang nicht das Vaterunser habe beten können. Dein Wille geschehe, ich konnte es nicht aussprechen. Ich konnte es einfach nicht. Verstehst du das? Ich konnte Seinen Willen nicht annehmen. Das ist schrecklich [...]. Ich konnte schlechthin nicht sagen: Dein Wille geschehe“ Das war ihm unmöglich, besonders unmöglich zu sagen: Vergib mir meine Schuld, wie ich vergebe... Verzeihen konnte er nicht. Lavissee verzeihen? (H 228).<sup>15</sup>

2. „Licht“ aber dann (229-243) steht für „das hoffnungsvollste seiner Werke, auf manchen Seiten das anmutigste“ (229): *Das Geheimnis der Pforte der zweiten Tugend*.<sup>16</sup> Das kleine Mädchen Hoffnung zwischen seinen großen Schwestern Glaube und Liebe, scheinbar von ihnen mitgezogen, ist es, von dem alle Bewegung ausgeht. Gott, den Mutter Gervaise hier sprechen lässt, wundert sich über die Hoffnung der Menschen, die sich von den alltäglichen Kümernissen nicht besiegen lassen. So wie sein Lothringen aus dem ständigen schrägen Regen, statt in Sumpf und Moor zu versinken, Weißbrot und Rotwein gewinnt.

Dann ist von Gottes eigenem Hoffen auf uns die Rede, Hoffen auf die Rückkehr des verlorenen Sohnes, das Wiederfinden der vermissten Drachme und des irregegangenen Schäfleins. Dem entspricht das Hoffungsvertrauen der Kinder; deren Lob sich durch das ganze Poem zieht. Bei Erwachsenen zeigt es sich besonders im Sich-Loslassen in den Schlaf (155):

Leute, die nicht schlafen, mag ich nicht leiden, sagt Gott.  
Der Schlaf ist des Menschen Freund.  
Der Schlaf ist Gottes Freund.

Das Kind hingegen lebt geradezu aus der Nacht als dem „Boden seines Daseins“ (159):

Die Tage sind ohne Zusammenhang. Die Tage durchbrechen, die Tage unterbrechen die Nacht.  
Und keineswegs unterbrechen die Nächte den Tag.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> „Als Verfasser de[s] *Mystère de la Charité* war er zwar berühmt geworden; aber die Katholiken unterstützten ihn [angesichts der Undurchsichtigkeit seiner Position] ebensowenig wie Sozialisten, Freidenker oder Protestanten. Die Abonnementskündigungen – oft zwei an einem Tage – hielten an“ (G 168).

<sup>14</sup> „Am Ende seines Lebens wird es immer einsamer um ihn. Die Freundschaften, die er als etwas Heiliges betrachtete, gehen infolge der all zu hohen Anforderungen, die er stellt, in Brüche. Keine vermag ihm im Letzten zu genügen, auch nicht diejenige LOTTES. In seiner Enttäuschung ist er oft ungerecht. Doch MILLERAND, der ihn kannte, sagte: ‚... bis in seine Ungerechtigkeiten halte ich ihn für gerecht‘“ (G 212f.).

<sup>15</sup> In der Zeit betete er zu Maria. „Das Ave Maria ist die letzte Zuflucht. Damit kann man nicht verloren gehen“ (G 231).

<sup>16</sup> P. DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*, Freiburg u.a. 1970, liegt daran, das ihm dieser Text geschenkt worden ist, als er selbst noch tief verzweifelt war: 370-372.

<sup>17</sup> Zur „Wiederholung in der Prosa PÉGUYS“ [wie in seiner Poesie] schreibt F. PORCHÉ: „PÉGUYS tritt nie-

So mündet die Dichtung in die berühmte Lobrede Gottes auf die Nacht – und zu ihr, seiner „Tochter mit den schwarzen Augen“ (165), bis zur Erinnerung an den Ausgang des Karfreitags, als sie alles begrub (171):

Den Hauptmann und seine römischen Mannen  
Die Jungfrau und die heiligen Frauen  
Und diesen Berg und dieses Tal, über die der Abend sich neigte,  
Und mein Volk Israel, und die die Sünder, und mit allen zusammen auch jenen, der starb, der gestorben war für sie alle.

In der deutschen Ausgabe des *Mystère* fehlt die einführende Bühnenanweisung: „Madame Gervaise rentre“ (P 169), womit das Stück unmittelbar an das erste Mysterium anschließt. Dort heißt die abschließende Anweisung: „Mutter Gervaise war hinausgegangen. Aber sie kehrt zurück, bevor man noch Zeit hatte, den Vorhang hinunterzulassen.“<sup>18</sup> Wie eine Überschrift ist dann die erste Zeile ihres Monologs von den folgenden abgesetzt: „Der Glaube, den ich am liebsten mag, sagt Gott, ist die Hoffnung.“ (Folgezeile: „Der Glaube wundert mich nicht.“)

Ich bin, spricht Gott, der Herr der Tugenden.  
Der Glaube ist die Lampe des Heiligtums,  
Die ewig brennt.  
Die Liebe ist das große schöne Holzfeuer,  
Das ihr in eurem Kamin entzündet,  
Damit meine Kinder, die Armen, sich an den Winterabenden daran erwärmen.  
Und all meine Armen sehe ich um die Liebe,  
Rund um dieses Feuer sitzen  
Und ihre Handflächen nach der Wärme des Herdes ausstrecken.  
Aber meine Hoffnung ist die Blüte und die Frucht, das Blatt und der Ast.  
Und der Zweig und das Auge, der Keim und die Knospe.  
Und sie ist das Auge und die Knospe der Blüte  
Der Ewigkeit selbst.<sup>19</sup>

Und wiederum wie nahtlos schließt sich das dritte Mysterium an: der Unschuldigen Kinder. Es beginnt unvermittelt mit dem Namen der Sprecherin: Madame Gervaise, und diese ebenso: „Ich bin, spricht Gott, Herr der Drei Tugenden.“ In diesem Poem ist das Bild von der Kriegsflotte der Gebete berühmt geworden, mit der Speerspitze des Vaterunsers seines Sohnes, der und dem gegenüber der Vater wehrlos wird.

PÉGUY greift hier auf die Hymne des PRUDENTIUS zurück, die sich in der Stundenliturgie des Festes findet. Bei aller „Schönheit und feinsten Latinität“ (H 248) sei einbekannt, dass ich ihr einigermaßen distanziert gegenüberstehe, weil mich ein ewiges „Fang-den-Ring“-Spiel mit Palmen und Kronen als Lebensziel weniger entzückt als offenbar den Dichter.<sup>20</sup>

mals auf der Stelle. Doch es ist wahr, daß er jedesmal nur einen Schritt vorwärts geht, ohne sich zu eilen‘ [...]. Aber PÉGUY ist wesentlich ein Mann der Meditation. [...] Was Ihr Wiederholung nennt, sagte ANDRÉ GIDE, ist die Inständigkeit eines Menschen, der betet“ (H 154).

<sup>18</sup> Siehe auch P 1329 die ursprünglichen Folgeseiten, die PÉGUY erst bei der letzten Fahnenkorrektur aussortiert hat.

<sup>19</sup> Die Zeilen sind H 235f. entnommen, dort ohne Herkunftsnachweis. In den Ausgaben habe ich sie nicht gefunden. (Zugleich heißt es hier „mystère du porche...“ statt „porche du mystère“. DUPLOYÉ übersetzt: Vorhalle: Anm. 16, 369.

<sup>20</sup> J. SP., Zum Fest der unschuldigen Kinder, in: ZfmE 51 (2005) 274-277

3. Aber nun endlich zum Thema Chartres. Im Februar erkrankt der kleine Pierre (H 253f.): Gehirnhautentzündung? Dann die Diagnose: Typhus in schwerer Form. Und nach seiner Gesundung nochmals dann im August (im Ferienlager) an Diphtherie.

Denken wir zuerst an das bestürzte Herz des Vaters, denken wir auch an die Qual und Bestürzung im Gedanken daran, das ungetaufte Kind könnte in jenen Abgrund versinken, der das Los derer ist, die nicht Teil an der Glaubensgemeinschaft haben. Dafür fühlte er sich zum Teil verantwortlich. Der Gedanke, zur Mutter Gottes seine Zuflucht zu nehmen, beschäftigte ihn schon lange. „Wenn eines Ihrer Kinder einmal ernstlich krank würde“, hatte ihn ungefähr um 1910 herum die Schwester MARITAINS gefragt, „was würden Sie tun?“ – „Ich würde zu Fuß nach Chartres gehen und es der Mutter Gottes anvertrauen, war seine Antwort“ (H 253).

Im zweiten Poem arbeitet ein Holzfäller im gefrorenen Wald, Eiszapfen am Bart, und denkt an seine drei Kinder: zwei Buben, zwölf und sieben und die neunjährige Tochter (17f.):<sup>21</sup>

So ist das Mädchen in der Mitte.  
Wie es sich ziemt.  
Seine drei Kinder, die so schrecklich wachsen.  
Wenn sie nur nicht krank sind.

Und dann erinnert er sich, wie er die Kinder „dem ganz besonderen Schutz der Mutter Gottes anheimgestellt“ hat, als sie krank waren (36-40), die Eltern schlotternd vor schrecklicher und entsetzlicher Angst. Da er „nicht leben“ konnte „mit Kindern, die krank sind“, hat er „einen Streich vollführt (einen Handstreich)“ und sie der Mutter in die Arme gelegt, „deren Arme schon so vollgeladen sind“ mit den Schmerzen derer, deren Sünden ihr Sohn übernommen hat.

PÉGUY entschließt sich, seiner Figur zu folgen und zu tun, was er geschrieben hat. Nachdem er die Wallfahrt gelobt hat, gesundet das Kind. Im Juni erfüllt er sein Gelübde, in Begleitung eines dazu beorderten Freundes. HALÉVY zitiert aus einem Brief an JOSEPH LOTTE, ein Vierteljahr später (H 254), er habe gespürt, dass es ernst war:

Ich mußte ein Gelübde machen. Betrachte das vor allem nicht als Spaß. Ich habe eine Wallfahrt nach Chartres gemacht. Ich stamme aus de Beauce. Chartres ist meine Kathedrale. Ich habe keinerlei Training. Ich habe 144 Kilometer in drei Tagen zurückgelegt. Ach, mein Lieber, die Kreuzzüge waren leicht dagegen. Es ist klar, daß wir Menschen von heute als erste bereit gewesen wären, nach Jerusalem aufzubrechen und daß wir unterwegs gestorben wären. In einem Graben sterben, das ist nichts. Mir ist wirklich klar geworden, daß das damals nichts war. Wir machten etwas Schwierigeres. Man sieht den Glockenturm von Chartres aus siebzehn Kilometer Entfernung auf der Ebene. Von Zeit zu Zeit verschwindet er hinter einer Bodenwelle, einer Waldzeile. Was das eine Begeisterung, als ich ihn sah! Ich fühlte nichts mehr, weder Ermüdung noch meine Füße.

Eine Frucht dieser Pilgerschaft und weiterer, mit Begleitung oder allein,<sup>22</sup> nicht bloß dieser ersten) ist *La Tapisserie de Notre Dame*.<sup>23</sup> Eine zweite sind die bis heute statt-

<sup>21</sup> Das Alter der Kinder PÉGUYs. Ein paar Seiten später begegnen die Namen der Jungens (23):

Er denkt mit Zärtlichkeit an die Zeit, da man sich höchstens noch der Kinder wegen seiner entsinnt.

[...]

Dann wird jemand seinen Sohn Marcel rufen oder seinen Sohn Pierre.

Die Frau ist eine so gute Hausfrau: „Und eine so gute Christin.“

<sup>22</sup> Über Zahl und Art sind die Autoren uneins (P XXXIX; L 118-128).

<sup>23</sup> Auswahlübersetzung in: CH. PÉGUY, Die letzten großen Dichtungen (Hg. O. v. NOSTITZ). Übertragen von OSWALT v. NOSTITZ und FRIEDHELM KEMP, Wien München 1965, 67-127.

findenden internationalen Fuß-Wallfahrten von Paris nach Chartres. – Die Tapisserie beginnt mit einer Darbringung der Stadt Paris an Unsere Liebe Frau. Dann wird die Beauce der Lieben Frau von Chartres dargebracht, mit heiter-dankbaren Rückblicken auf den Herweg. Um dann die Kathedrale selbst zu feiern: sieben Strophen beginnen (einige mit allen Zeilen) „Voici – Sieh hier/Hier ist“ (84-86), um die gefundene Glaubensgewissheit zu dokumentieren (L 116). Die letzten Seiten dienen der Fürbitte „für einen jungen Toren“ [88/89], der sein Leben selbst beendet hat.<sup>24</sup>

Wir sind vo[m] Saum der Ebene, der weiten,  
Vom alten Orléans, dem herben strengen,  
Die Loire, oft lehmig, strömt dort zu den Hängen,  
Um sich an seinem Fuße auszubreiten.

Wir sind vom Saum der Beauce, deinem Lande,  
Wir haben schon in unsren jüngsten Jahren  
Von Hof und harter Bauernart erfahren,  
Von Dorfzaun, Spaten und vom Grabesrande (71).

Den dritten Teil bilden Gebete in der Kathedrale: der Heimstatt (95-111), der Bitte (113/ 115), des Vertrauens (117/19), Gebet um Übertragung 121-127).

O sieh uns, Königin, nach langem Wege,  
Eh wir zum gleichen Gang zurück uns wenden  
... (95)

Groll und Empörung kann hier keinem frommen,  
Entsagen und Verzicht nur ist zu sehen,  
Und nur Bescheidenheit kann hier bestehen,  
Und alles bietet freundliches Willkommen (97).

Die Schluss-Strophe:

Hier ein starkes, friedliches Entsagen,  
Und, still im Gotteshaus, fern seichter Plagen,  
Harren des Tods, der lebender als Leben  
(L'attente d'une mort plus vivante que vie).

Die Bitte (nach zehn Strophen, die mit „Nous ne demandons pas“ beginnen) möchte nur, dass wir unter ihrer königlichen Führung eine Treue bewahren „plus forte que la mort“ (114). Und das Gebet des Vertrauens schließt mit dem Wunsch (119):

Mit jener Kunst und jener Fertigkeit,  
Die nicht mehr nutze sind, das Glück zu halten,  
Laß uns, Gebieterin, der Ehre walten,  
Ihr gelte unsere arme Zärtlichkeit.

#### IV. „Tod, lebendiger als Leben“

1. Übergangen wurde hier das große Nachlass-Fragment der *Quatreins*, Ende 1911 begonnen und erst nachträglich (nach dem Pléiade-Druck) geordnet, etwa 1100 „Vierzeiler“, die statt dieses formalen Titels eigentlich, nach PÉGUYS Notizen, mit „*Ballade vom Herzen, das so viel geschlagen*“ oder „*Ballade unseres fleischlichen Herzens*“ überschrieben sein sollten, Zeugnis des Kampfs „dieses kriegerischen Herzens um seine

<sup>24</sup> Freund des jungen ALAIN-FOURNIER (Autor des bekannten Romans *Der große Meaulnes [Der große Kamerad]*), der wohl einmal mitgepilgert ist. H 256.

Ehre und um sein zeitliches und ewiges Heil“, als er einer faszinierenden Jüdin begegnet.<sup>25</sup> Noch zu Lebzeiten erschien sein Riesenwerk *Ève*.

Die deutsche Auswahlübersetzung stellt den Strophen eine Rezension voran, erschienen unter dem Namen DUREL, die aber PÉGUY selbst „mehr oder weniger diktiert und sodann [...] sorgfältig überarbeitet hat“ (130). Sie beginnt mit den Sätzen:

Nimmt man POLYEUCTE aus, von dem uns PÉGUY gelehrt hat, daß es ihn am höchsten zu stellen gilt, so spricht alles dafür, daß *Ève* das bedeutendste Werk ist, welches in der katholischen Welt seit dem 14. Jahrhundert hervorgebracht wurde (131).

„In mehr als neunzehnhundert Strophen – neben mehr als tausend unveröffentlichten“ – [8]<sup>26</sup> spricht Jesus unsere und auch seine Urmutter an: „O Mutter, die kein Grab im ersten Garten fand...“

Die Mysterien verhalten sich zu *Ève* ähnlich wie AUGUSTINS Konfessionen zum Gottesstaat: nachdem das persönliche Ringen des Menschen um die christliche Wahrheit gezeigt wurde, entrollt sich vor unsern Augen nochmals dasselbe Bild in größerem Umfang als sakrale Geschichte der Menschheit. Paradies und Sündenfall, Menschwerdung Gottes, Erlösung und Aufstieg der Menschheit zu ihrem „immense destin“ (G 273).<sup>27</sup>

v. BALTHASAR betont (852), dass hierbei Maria nicht zu kurz kommt, und verweist auf die „lange Versfolge über die ‚beiden einzigen Leiber‘, die ohne Auflösung in die Weltnatur“ ins Paradies eingehen (852).<sup>28</sup>

Zum Schluss jedoch, ab Strophe 1787 (P 939) – die Rezension spricht es (147f.) eigens an – kommen wir wieder zu „den beiden Beatricen seiner irdischen Wanderung“ (H 286): GENOVEVA, Patronin von Paris (die das damalige Lutetia vor dem Hunneneinfall unter Attilabewahrt hat), und JOHANNA, Frankreichs Patronin, beide Hirtinnen ihres Volkes, von verschiedenem Schicksal: bis zu der einen „mort solennelle“, am Abend des dritten Januar (um 512), im Alter von 60 bis 62; der anderen, kaum 19, am Morgen des dreißigsten Mai (1431).

Für die *Cahiers* allerdings wurde das Riesenwerk, im Dezember 1913 ausgeliefert, fatal: „Innerhalb von sechs Wochen gehen über 120 Abonnementskündigungen ein“ (G 306). Aber den Dichter scheint das nicht zu erschüttern. Im Februar 1914 schreibt er an LOTTE:

Ich stecke in einem Abgrund der Müdigkeit. Sobald ich wieder hochkomme, werde ich meine *Clio* veröffentlichen. In meinem Alter muß man die großen Brocken geben. Ich spüre deutlich, wie ich zugrunde gehe. Das Gute daran ist, daß es mir nichts macht (G 306).

2. Diese Abschiedlichkeit (bei allen Schreibvorhaben) prägt auch *Clio. Dialog der Geschichte und der fleischlichen bzw. heidnischen Seele* (H 296–300). Doch eingegangen sei nur noch auf die *Nota conjuncta*.<sup>29</sup> Die deutsche Ausgabe beginnt mit der noch im April erschienenen *Note über M. BERGSON*..., auf die Nachricht hin, dessen Werke wür-

<sup>25</sup> Anm. 23, 18; H 245f.

<sup>26</sup> Genau sind es (P 705–946) 1911. In der Auswahlübersetzung ist übrigens beim ersten Part (156/157) die Strophenzählung zu korrigieren: Statt 312–396 müsste es heißen 327–411.

<sup>27</sup> Von eigenem Gewicht darin die eingeschobenen Verse (Strophe 743–760), durch einen Gedankenstrich zu Strophenanfang eröffnet und durch einen zweiten eingangs der 761. Strophe beschlossen (183; P 800–802, H 284):

Glückselig alle, die für diese Fleischeserde starben,  
Doch dann nur, wenn es ein gerechter Krieg war.

<sup>28</sup> P 1290, 1296–1298, 1312f.

<sup>29</sup> CH. PÉGUY, *Nota Conjuncta* (F. KEMP), Wien München 1956.

den auf den Index gesetzt (9–50). Darauf folgt die *Beigefügte Anmerkung über Herrn DESCARTES...*,“ die mitten im Satz abbricht.

PÉGUY geht es darum, dass beide Philosophen, und BERGSON noch reiner, der Wirklichkeit entsprechen wollen und entsprechen und deshalb mit dem christlichen Denken nicht nur vereinbar sind, sondern ihm dienen und es unterstützen. „Eine große Philosophie ist nicht eine, die keine Breschen hat. Sondern eine, die Festungen hat [...], keine Philosophie ohne Tadel. Aber eine Philosophie ohne Furcht“ (32). Er plädiert für Geduld; nicht jene, die dem Leid ausweichen will („*patientia NON patiendi*“), sondern eine Geduld des Leidens, die die Christen von den Juden lernen können (73).<sup>30</sup> Darum liebt er die Märtyrer, und besonders den armenischen Ritter POLYEUKT (315), zumal für ihn (wie schon anklang) das ihm gewidmete Theaterstück PIERRE CORNEILLES den Höhepunkt der französischen Literatur bedeutet. Er kämpft für Lebendigkeit und Beweglichkeit gegen die Bequemlichkeit einer unlebendigen Gewohnheitsexistenz. In welcher Dimension immer, besonders in der christlich-kirchlichen. Gegen eine Moral als „Schutzschicht, die den Menschen undurchdringlich für die Gnade macht“ (96). Und natürlich fehlt JEANNE D’ARC nicht, die sich aufgemacht hat zu einem „mystischen König“ und nur einen „politischen“ fand, einen „kleinen Sparer“ (149).

Péguy wendet sich gegen das Misstrauen zwischen Philosophie und Theologie (286 – gemeinsam hätten sie sich gegen das Geld zu wenden, das sie beide bedroht –287). Schließlich kommt er (es geht ja um den Index) ins Gespräch mit einem Pfarrer über die Nützlichkeit, oder sogar Notwendigkeit der Kilometersteine auf dem Weg nach Chartres. Doch „schließlich“ ist hier fehl am Platz. Der Text bricht mitten in einem Zwischenspiel ab. – Und sagt nicht auch das etwas? – Kehren wir lieber zur quälenden Ausgangsfrage zurück.

### V. Freiheit – Hölle – Hoffnungsglaube

1. Nehmen wir statt dessen nochmals die quälende Ausgangsfrage auf: die nach der ewigen Verdammnis. Tatsächlich scheint – im Unterschied zum fernen Osten –die Wiedergeburtstheorie immer mehr Europäer zu faszinieren, oft aus Neugier: einmal wissen, wie es sich anders, vor allem im anderen Geschlecht lebt; zuletzt aber wohl, um der Höllengefahr zu entgehen. Gibt es in dieser Perspektive doch keine Schuld, die zu verantworten, zu bereuen und zu sühnen wäre, sondern nur Mangel an Erkenntnis und Einsicht, dem Nachlernen abhilft. Und nicht wenige verlassen dazu nicht einmal die Kirche, sondern verbinden es esoterisch mit einem „aufgeklärten“ Christentum.

Andererseits stellt sich im allgemeinen Bewusstsein seit alters bis heute die Hölle als pure Strafanstalt dar, in die so mancher fast wie aus Versehen gerät. Das gilt sogar für DANTE, dem PEGUY sein „Touristentum“ vorhält, und stellt gerade für DANTE-Freunde wie ROMANO GUARDINI oder HANS URS VON BALTHASAR ein quälendes Problem dar.<sup>31</sup>

Demgegenüber kann man bei CLIVE STAPLES LEWIS lesen, dass<sup>32</sup>

die Pforten der Hölle *von innen* verriegelt sind. Ich meine damit nicht, daß die Verdammten nicht *wünschen* könnten, aus der Hölle herauszukommen – aber in der unbestimmten Art, wie

<sup>30</sup> „Dulden, Erdulden, Ertragen heißt nicht, keine Zähne haben. Heißt, welche haben und aushalten, daß sie einem gezogen werden. Und hernach heißt es nicht, niemals welche gehabt haben. Heißt vielmehr, welche gehabt und ausgehalten haben, daß sie gezogen wurden“ (75).

<sup>31</sup> Siehe jüngst S. SECKINGER, *Dantes Theologie: Beatrice*, Würzburg 2015, bes. .

<sup>32</sup> C. S. LEWIS, *Über den Schmerz* (H. u. J. PIEPER), Köln Olten 1954, 148f. Wie nahe das uns liegen könnte, zeigt sein Büchlein *Die große Scheidung* (H. KUHN), Einsiedeln 192013.

ein neidischer Mensch glücklich zu sein „wünscht“. Es ist aber sicher, daß sie auch nicht den allerersten Schritt zu jeder Selbst-Hingabe tun wollen, wodurch allein die Seele irgendein Gut erreichen kann. Sie erfreuen sich auf ewig der furchtbaren Freiheit, wonach sie verlangt haben, und sind demgemäß Sklaven ihrer selbst – ebenso wie die Seligen, für immer sich im Gehorsam unterwerfend, durch alle Ewigkeit hin freier und freier werden.

Der Frage, wie jemand im Himmel selig sein könne, so lange andere derart im Elend seien, hält LEWIS entgegen, dass die Geretteten an eine ihnen bereitete Stätte gehen (Mt 25,34), die Verdammten aber in ein pures Draußen (146):

Was in die Hölle geworfen wird (oder sich selbst hineinstürzt), ist nicht ein Mensch, sondern dessen „Überbleibsel“. Im vollen „Sinn ein Mensch sein heißt, daß die Begierden dem Wollen gehorsam seien und der Wille selbst Gott aufgeopfert werde. „Ein Mensch gewesen sein“, ein „Ex-Mensch“ also [...] Es ist vielleicht etwas Wahres an dem Wort, die Hölle sei „nicht von ihrem eignen Standpunkt aus Hölle, sondern vom himmlischen Standpunkt aus. Ich glaube nicht, daß dies unvereinbar ist mit der Härte in den Worten des Herrn. Einzig den Verdammten selber kann ihr Schicksal weniger als unerträglich erscheinen“ (146f.).<sup>33</sup>

Auch das wird in seinem kleinen Meisterwerk anschaulich vermittelt. Und hier sei den Fragern die Gegenfrage gestellt: Hienieden kann ein launisch unbeherrschter Familienvater den Seinen den Sonntagnachmittag vergiften – sollte es auch in der Ewigkeit möglich sein, dass das Glück der Welt durch solche „Quer“- nicht bloß „-denker“ (von so manchem hochgeschätzt), sondern erpresserische Quertreiber, verunmöglicht würde?

**2. LEWIS akzeptiert den Einwand, der endgültige Verlust einer einzigen Seele bedeute eine Niederlage für die Allmacht. Allerdings ersetzt er für sich selbst sogleich die „Niederlage“ durch „Wunder“. In der Tat: Gott schafft und respektiert die Freiheit.<sup>34</sup> Er bejaht sie unbedingt, statt nur, solange sie gehorcht. Insofern ist Gottes Liebe unbesieglich: Wenn sie nicht siegt durch die Bekehrung des Sünders, dann durch ihr weiteres „Volo, ut sis“.<sup>35</sup>**

LEWIS fragt uns – also auch PÉGUY: Was denn solle Gott mit den Rebellen tun? Ihre Sünden hat er ausgelöscht, auf Golgotha. Ihnen vergeben? Aber wenn sie das nicht wollen? Er fragt nicht, weil das unsinnig wäre: ihnen ihre Freiheit nehmen? Bleibt nur noch sie gewähren lassen? „Ah, ich fürchte, genau das ist es, was Er tut.“<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Darum ist die Hölle auch kein Ort. Der Ort von allem ist nämlich Gott selbst („in dem wir leben, uns bewegen und sind“ [Apg 17,28]). Es kommt darauf an, was das für uns bedeutet. Im letzten Band seiner Narnia-Chroniken, (The last Battle, 1956) Der Kampf um Narnia [H. Eich], Wien München Heidelberg 1982, 105-114. hocken darum die sich verweigernden Zwerge nicht in einem üblen finsternen Stall, sondern in den selben besonnenen Gefilden wie die Seligen, können das jedoch ebenso wenig erleben wie die Köstlichkeit des Mahls, das Aslan ihnen aus der Mähne schüttelt.

<sup>34</sup> THOMAS V. AQUIN, ScG III, 112: Gott behandle freie Geschöpfe „cum magna reverentia“ (nach Sap. 12,18).

<sup>35</sup> Gott liebt den Teufel, nicht als solchen, doch als ihn. Denn lieben heißt sagen und tun: Es soll dich geben. – (H. ARENDT, [außer in der Dissertation über AUGUSTINUS] Vom Leben des Geistes II. Das Wollen, München/Zürich 1979, 102: „volo, ut sis.“

<sup>36</sup> Das vielleicht beste Bild für diese Geistesverfassung (und ihren Rangplatz) ist das Schmolzen: Selbstgenuss im selbstgewählten Unglück. – Von dort her versteht sich LEWIS' Rede von den Freuden der Hölle. Sich zu bekehren schmerzt: Bekenntnis, Reue, Sühne stehen an. Und (179) „wir brauchen nicht anzunehmen, die Notwendigkeit dessen, was der Selbstüberwindung analog wäre, werde jemals aufhören, oder das Ewige Leben sei nicht zugleich ein Ewiges Sterben. In solchem Sinn könnte es – so wie die Hölle ihre Freuden haben mag (Gott bewahre uns davor) – im Himmel etwas geben, das dem Schmerz nicht ganz unähnlich wäre (gebe Gott, daß wir ihn bald erfahren mögen).“

Nicht unterschlagen sei indes auch hier LEWIS' Warnung (149):

Bei allen Erörterungen über die Hölle müssen wir uns ständig vor Augen halten, *dass sie wahrhaft möglich ist* – nicht für unsere Feinde, auch nicht für unsere Freunde (beide trüben den klaren Blick der Vernunft), nein für uns selbst. Dies Kapitel betrifft nicht deine Frau oder deinen Sohn, nicht NERO und nicht JUDAS ISKARIOT – es betrifft dich und mich.

3. Damit stehen wir wieder beim Kernthema dieser Erwägungen: der Hoffnung. v. BALTHASAR stellt heraus, dass hierzu der Tradition eine Antwort (ein „Schlußstein“) gefehlt hat (B 858). Bei den griechischen Vätern, „von denen PÉGUY eine Ahnung besaß,“ wird zwar „die totale Solidarität durch die totale Inkarnation gedacht“; aber die Gottesidee sei „im Schatten der Philosophie“ geblieben: „unbewegtes, sich verströmendes Gutes“. In der Theologie AUGUSTINS und des Westens verbietet der Prädestinationsbegriff „folgerichtig die letzte Solidarität“. Nach AUGUSTINUS kann der Mensch nur für sich selber, nicht aber für den Nächsten hoffen (Enchiridion 8,3).<sup>37</sup>

PÉGUY, gewiß kein Fachtheologe, hat durch geduldiges Kontemplieren der einen, natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit, durch dauerndes Vertiefen und Vergleichen seiner einmal errungenen Einsichten einen Durchbruch vollzogen in eine totale Theologie der Hoffnung hinein (B 858f.).

HANS URS v. BALTHASARS letzte Lebens-Monate waren durch die Auseinandersetzung mit integralistischen Katholiken belastet, die ihn der Häresie verdächtigten und erklärten, er bete die Hölle leer (was offenbar sie nicht betraf).<sup>38</sup>

\* \* \*

Weder er noch PÉGUY noch dieser Beitrag vertreten die These ausgemachter Allversöhnung: einer ἀποκατάστασις πάντων – Apokatastasis panton (siehe zuvor LEWIS' Warnung). Für ORIGENES hierzu sei an die Überlegungen von HENRY DE LUBAC erinnert.<sup>39</sup> Hoffnung ist eben darum vom Glauben zu unterscheiden (was im Römer- und Hebräerbrief noch nicht geschieht), weil Glaube (zwar keine Einsicht, doch) ein Wissen besagt, Hoffnung nicht; sie ist im besten Falle – oft unter „Furcht und Zittern“ (2 Kor 7,15; Phil 2,12) – Zuversicht.<sup>40</sup>

Die Kirche hat von Menschen verbindlich erklärt, dass sie Gott schauen; aber – anders als tradierte Überzeugungen und Oberammergau – nicht einmal von JUDAS ISKARIOT, er sei verdammt. Jesu Wort aber, er wäre besser nicht geboren (Mt 26,24; Mk 14,21; Lk 22,22; Joh 13,27; 17,12), kann nicht buchstäblich gemeint sein. Was nämlich wäre (um es so gewagt zu formulieren) eine Dreieinigkeit, in der der väterliche Schöpfer „Ja“ zu ihm sagt („volo, ut sis“) und das Wort, der Sohn: „Besser nicht“! Bei allem Verständnis für die Sicht der jungen Kirche ist auf einer Lesart im umgangssprachlichen Sinn zu bestehen: „In seiner Haut“ mag man „nicht stecken“ angesichts dessen, was seine Rück-

<sup>37</sup> Er verweist auf seinen „Skizzen“-Band *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 67: „Der erste und für Jahrhunderte einzige, der [...] diesen Bannspruch überwand, war Thomas, der Sth II-II, 17, 3 das Prinzip aufstellte, man könne, wenn man mit einem anderen in Liebe geeint sei, auch für ihn – gleichsam für ein anderes Selbst – Güter erhoffen.“

<sup>38</sup> H. U. v. BALTHASAR, Epilog, Einsiedeln/Trier 1987, 98: „Solche unbegrenzte Hoffnung ist christlich nicht nur erlaubt, sondern geboten; DERS., Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987.

<sup>39</sup> H. DE LUBAC, „Du hast mich betrogen, Herr!“ Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20, 7 (H. U. v. BALTHASAR), Einsiedeln 1984.

<sup>40</sup> J. SP., Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2010, Kap. 4: Lebensgeschenk des Vertrauens, bes. 102, 110–112.

kehr ihm noch abfordern wird. Dazu der Hinweis auf das Kapitäl in Vezelay (erster Südpfeiler von Ste. Marie-Madeleine), das neben dem Erhängten den Hirten zeigt, der ihn auf seinen Schultern trägt wie/als ein gefundenes Lamm.

Um schließlich ein Letztes zu wagen: Die aristotelische Engel-Lehre des AQUINATEN ist m. E. nicht dogmatisiert. Muss man glauben, dass bei den gefallenen Engeln jede Umkehr definitiv unmöglich sei? Ein end-*gültiges* Ja zum eigenen Ja ist nicht bloß möglich, sondern liegt in der inneren Dynamik dieses Ja selbst. Wie aber steht es um die Möglichkeit eines unwiderruflich rückhaltlosen Ja, umfassend *ganz* (tam/tamim), zum eigenen selbstzerstörenden Nein?

Und dies angesichts des karsamstaglich ausgeronnenen Herzens des göttlichen Worts. Darauf zeigt – wie der große Finger des Täufers in Kolmar<sup>41</sup> – über der Beauce das Turmpaar von Chartres.

---

<sup>41</sup> Auf den Durchbohrten: Zach 12,10; Joh 19,37; Offb 1,7.



## Iuliu-Marius Morariu

Faculty of Orthodox Theology / Faculty of History and Philosophy, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania

### *Bioethics in the Romanian space – A Brief Overview*

#### *Foreword*

The issues of bioethics have been present in the Romanian space starting with the past century and have been tackled in different ways, according to context and the people interacting with them. Nonetheless, as a science, it became visible within the university context only towards the end of the past century when the faculties of theology in collaboration with those of medicine managed to introduce in the curriculum of the former and later on in that of the latter the problems of bioethics, as well as their possible solutions.

Though being a young science, bioethics succeeded in gaining ground as a university subject due to some doctors, famous in Romania and known as prestigious teachers lecturing in it, and due to its multiple challenges with which the Romanian society has been confronted lately.

Thus, in the past few years, both the theological and the laic environment – be it the medical or the legal one or society in its entirety – have paid attention to the problems of bioethics and the possible solutions to the crises they might trigger. Therefore, due to these factors, the science of bioethics developed at several levels.

In what follows, we shall try to look at the evolution of bioethics in the Romanian space in the second half of the 20th century and in the first half of the one we now live in. In our analysis, we shall take into account the main periodicals tackling exclusively this field, the opinions of representative experts in the field, as well as the similar approaches and the dissents between the theological and laic environment.

#### *Bioethics in the theological environment*

Unlike other Churches, such as the Russian one, which, by means of several documents, starting with the one from 2000<sup>1</sup>, expressed an opinion at a synodic level with respect to

---

<sup>1</sup> For its content and analysis, see: Radu Preda, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social- teologice (The Orthodoxy and the orthodoxies. Social-theological studies)*, (Cluj-Napoca: Eikon Press, 2010), 151-160; Ioan Ică jr, Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective (The social taught of the Church. Fundaments – documents – analyses – perspectives)*, (Sibiu: Deisis Press, 2002), 185-268; Teodor Baconsky, *Răzuna unei întâlniri. Urgența de a „banaliza” comunicarea socială creștină (The meaning of a meeting. The emergence of “banalyse” the Christian social communication)*, in Ludwig Boltzman Institute for the study of the religious problematic of the European integration (ed.), *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă- seminar internațional organizat de Colegiul Noua Europă, București 30 noiembrie – 1 decembrie 2001 (For a democracy of the values: strategies of religious communication in a pluralist society. international seminary organized by the New Europe College, Bucharest, 30 November – 1st December 2001)*, (Bucharest: New Europe College, 2002), 18-21; Iuliu-Marius Morariu, *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse reflectate în*

important issues, amongst which bioethics, the Romanian Orthodox environment lacks such an opinion issued by an authority. This is replaced by the considerations of various theologians, specialists in the field. Similarly to specialists from abroad, like Tristram Engelhardt<sup>2</sup> or Jean-Claude Larchet<sup>3</sup>, they present a downright univocal approach regarding the great dilemmas faced by today's Romanian ethical and bioethical environment.

At the beginning of this science, its first exponents in Romania were the professors of Moral Theology<sup>4</sup> or spirituality. Gradually, however, the majority of them specialised in the field. The current Archbishop of Alba-Iulia is a case in point. Having a PhD in moral theology and a specialisation at the University of Princeton in the United States, he became one of the main voices of today's Romanian bioethics; he published a series of volumes and valuable studies in his field<sup>5</sup>.

In other cases, through bioethics, former laymen got closer to the Church and even became important persons for the teaching of this science in universities of theology. Such an example would be Doctor Mircea Gelu Buta, specialist in paediatrics, director of the Municipality Hospital in Bistrița, who teaches Christian bioethics at the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca. Moreover, for more than 15 years, he has been the one organising in Bistrița an annual international symposium where important figures from the fields of medicine and theology debate on relevant issues in the field<sup>6</sup>. Another

---

*documentul sinodal din anul 2000 (The fundamentals of the social conception of the Russian Orthodox Church reflected in the Synodic document from 2000 year)*, in *Tabor*, IX (2015), no. 4, 37-41.

<sup>2</sup> H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine – perspectiva ortodoxă (The fundamentals of Christian Bioethics – an orthodox perspective)*, translated in Romanian language by Mihai Neamțu, Cezar Login, Ioan Ică jr., (Sibiu: Deisis Press, 2005).

<sup>3</sup> Jean-Claude Larchet, *Dumnezeu nu vrea suferința omului (God don't want Man's sufferance)*, translated in Romanian language by Manuela Bojin, (Sibiu: Deisis Press, 2008).

<sup>4</sup> For example, profesor Sebastian Moldovan from the Faculty of Orthodox Theology in Sibiu, took interest in important aspects of bioethics, even if he initially specialised in Moral Theology. The same holds true for Father Ștefan Iloaie, from the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca. See: Sebastian Moldovan, *Transplantul – o înrudire? (The transplantation – a cognate?)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Orthodox perspective in prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009), 108-128.

<sup>5</sup> See, for example: Irineu Pop-Bistrițeanul, *Un gând creștin asupra transplantului de organe (A Christian taught about the transplantation of organs)*, in *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, series „Bioethica”*, LIV (2009), no. 1, 21-24; Irineu Pop-Bistrițeanul, *Curs de bioetică (Bioethics Handbook)*, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2005), 56-70; Ștefan Iloaie, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară (Christian Moral and post-modern ethic. A necessary meeting)*, (Cluj-Napoca: Cluj University Press, 2009); Ștefan Iloaie, *Persoană și comunitate. Responsabilitatea morală comunitară (Person and community. The moral and communitarian responsibility)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series „Theologia Orthodoxa”*, XLVIII (2003), no. 1-2, 70-79; Ștefan Iloaie, *Împlinirea responsabilității comunitare de către generație (The fulfilling of communitarian responsibility from the generation)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series „Theologia Orthodoxa”*, L (2005), no. 2, 29-38; Ștefan Iloaie, *Transplantul sau suferința ca șansă pentru mântuire (The transplant and the sufferance as a chance for Salvation)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Christian-Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009), 165-183; Irineu Pop-Bistrițeanul, *Eutanasia sau „uciderea din milă” (The euthanasia or the “murder from mercy”)*, in *Renașterea (Renaissance)*, XIX (2001), no. 5, 6. For further information on his life, activity and publications, see: <http://irineupop.ro/>, accessed 16 April 2016.

<sup>6</sup> An important part of the texts presented during this event would later be published in the volumes of the series *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*. See: Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 2<sup>nd</sup> volume- „Calitatea vieții la omul suferind, alimentație și spiritualitate creștin-ortodoxă (The quality of life for the suffering people, the alimentention and the Christian-Orthodox

example would be Doctor Pavel Chirilă, founder of the association Christiana, with a significant role all across Romania, who became a militant theologian, due to bioethics<sup>7</sup>.

Nonetheless, there are also cases when people educated as theologians are active in the laic environment and promote Christian principles in faculties such as those of law or medicine. An example is Mrs Maria Aluaș<sup>8</sup>. Having graduated from the Faculties of Letters and Law and having a PhD in Theology and Journalism, she currently lectures at the University of Medicine and Pharmacy in Cluj<sup>9</sup>. Her considerations and works, relevant in the field of bioethics, are often cited in the scientific environment.

However, which are the most stringent problems of bioethics present in the Romanian theological environment? Far from being affected by euthanasia or by the need to give an answer to challenges such as the one launched by Hans Kung<sup>10</sup>, the Romanian

Spirituality)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House 2004); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 3<sup>th</sup> volume: „Pentru o bioetică creștină, aspecte speciale determinate de relația dintre teologie și medicină (For a Christian Bioethic, special aspects determined by the relation between Theology and Medicine)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2005); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 4<sup>th</sup> volume: „Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (propoziții teologice, medicale, juridice și filozofice) (The family, the birth, the medical technologies of assisted reproduction (Theological, Medical, Law and Philosophical approaches)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2006); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 5<sup>th</sup> volume: „Teologie și ecologie (Theology and Ecology)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2007); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 6<sup>th</sup> volume: „Perspectiva ortodoxă contemporană asupra sfârșitului vieții (The Orthodox perspective over the end of the life)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2008); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 7<sup>th</sup>: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 8<sup>th</sup> volume: „Bioetica creștină și provocările lumii secularizate (partea întâi) (The Christian Bioethics and the challenges of the secularised word – first part)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2010); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 9<sup>th</sup> volume: „Bioetica creștină și provocările lumii secularizate (partea a doua) (The Christian Bioethics and the challenges of the secularised word – second part)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2011); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 10<sup>th</sup> volume: „Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal (Medicine and spirituality in the treatment of the dying people)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2012); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 11<sup>th</sup> volume: „Etica martirajului și a morții martirice (The ethic of martyrdom and of the martyred death)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2013).

<sup>7</sup> These are some of his main works: Pavel Chirilă, *Concept of christian medicine. 1. The Holy Scripture, read by an orthodox physician*, (Bucharest: Christiana Press, 2003); Pavel Chirilă, *Vindecarea (The Curacy)*, (Bucharest: Christiana Press, 2009); Pavel Chirilă, Mihai Valică, *Meditation on biblical medicine*, translated in Romanian language by Remus Rus, (Bucharest: Christiana Press, 1993); Pavel Chirilă, Mihai Valică, Andreea Bândoiu, *Introducere în Teologia Socială. Teze centrale pentru o doctrină socială a Bisericii (Introduction in the Church Social Theology. Central ideas for a social doctrine of the Church)*, (Bucharest: Christiana Press, 2005); Pavel Chirilă, Lucian Gavriliță, Cristina Gavrilovic, Andreea Bândoiu, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă (Bioethics principles. An Orthodox approach)*, (Bucharest: Christiana Press, 2008).

<sup>8</sup> For further biographic information, see: <http://www.umfcluj.ro/fr/informatii-fr/cautare-fr/item/367-aluas-maria>, accessed 16 April 2016.

<sup>9</sup> These are some her main works: Maria Aluaș, *Cetățenie și participare privind persoanele cu dizabilități (Citizenship and participation at the people with disabilities)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LV (2010), no. 1, 73-84; Maria Aluaș *Conceptul de “calitate a vieții” și relevanța acestuia în dezbaterea bioetică actuală (The concept of the “life quality” and its relevance for the nowadays bioethic debate)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LVI (2011), no. 2, 93-92; Maria Aluaș, *Definiții, principii și fundamente ale bioeticii contemporane (Definitions, principles and fundaments of the contemporary Bioethics)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LVII (2012), no. 2, 35-44.

<sup>10</sup> Who suffers from Parkinson and wishes to end his life when he will no longer be able to take care of himself. Cf. Hans Kung, *La mort heureuse (The happy death)*, translated in French language by Jean-Louis Schegel, Editions du Seuil, Paris, 2015, for an *in extenso* presentation of his ideas.

environment is, nonetheless, confronted with abortion. The Communist regime tried to limit it<sup>11</sup> and maybe, as a reaction to the regime's decree, it has become worryingly more common in the past two decades, placing Romania first in a global ranking<sup>12</sup>. Other issues are organ transplant and the abuses which could be triggered by its misuse, but also aspects of sexual morality. The wave coming from the West and militating for same-sex marriage also troubles the Romanian theological space, which prefers to press against it, while offering at the same time scientific fundaments for the convictions of the Church. The problems of disabled people, their social integration and pastoring are other issues to which the aforementioned space endeavours to find solutions.

While attempting to use a single voice regarding great problems and to militate for a Christian bioethics<sup>13</sup>, the theologians specialised in the field seem to contradict themselves and often support slightly different objectives. Thus, for example, with respect to organ transplant, some wonder whether the human being is a unity who dies one part at a time<sup>14</sup>, others are totally against the practice, on the basis of the integrity of the body and soul on the Judgement Day<sup>15</sup>, others consider it should be used appropriately, while keeping with moral norms<sup>16</sup>, and, finally, some resume to merely analysing certain aspects or effects of the transplant<sup>17</sup>. Notwithstanding, even the most radical specialists agree that, in situations of dire necessity, if used responsibly, organ transplant can be useful, but it should be discarded when its purpose is to fuel personal pride<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> For further information on the subject see: Adina Baya, *Decreţei: procrearea ca datorie publică (The Decree child: the procreation as a public duty)*, in *Lecturn*, II (2014), no. 1 (5), 3.

<sup>12</sup> <http://www.ziare.com/articole/avorturi+statistici>, accessed 29 August 2014.

<sup>13</sup> Cf. Mircea Gelu Buta, *Bioetica creştină într-o lume post-creştină (The Christian Bioethics in a post-Christian world)*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Series Theologia Orthodoxa*, LVII (2012), no. 2, 51-56; Mircea Gelu Buta, Liliana Buta, *Este nevoie de o bioetică creştin ortodoxă? (Is there need to an Orthodox Christian Bioethics?)*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, seria „Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), no. 1-2, 80-84.

<sup>14</sup> Ioan Chirilă, *Omul – o unitate care moare pe părţi? (The man – a unity that dies on pieces?)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii şi Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth volume- „Perspectiva creştin-ortodoxă asupra prelevării şi transplantului de organ (The Christian-Orthodox perspective on the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renaşterea Publishing House, 2009), 25-26.

<sup>15</sup> Irineu Pop-Bistriţeanul, *Un gând creştin asupra transplantului de organe (A Christian taught about the transplantation of organs)*, 22.

<sup>16</sup> Ioan Marian Croitoru, *Transplanturile de organe în lumina teologiei ortodoxe. Câteva consideraţii în gândirea unor teologi greci (The transplantations of organs in the light of the Orthodox Theology. Some considerations in the think of some Greek theologians)*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, series „Bioethica”, LIII (2008), no. 2., 60; Mircea Gelu Buta, „Bioetica transplantului de organ” (The Bioethics of the organ transplantation, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii şi Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth volume: „Perspectiva creştin-ortodoxă asupra prelevării şi transplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renaşterea Publishing House, 2009), 296; John Breck, *Darul sacru al vieţii (The Saint gift of the life)*, translated in Romanian language by Irineu Pop-Bistriţeanul, (Cluj-Napoca: Patmos Press, 2003); Sebastian Moldovan, „Transplantul – o înrudire? (The transplantation – a cognate?)”, 108-128; Viorica Bindea, „Se întâmplă în 2008 (It happened in 2008)”, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii şi Biserica (the Doctors and the Church)*, vol. VII: „Perspectiva creştin-ortodoxă asupra prelevării şi transplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renaşterea Publishing House, 2009), 222.

<sup>17</sup> Marian Niţă (coord.), *Dicţionar de bioetică (Bioethics dictionary)*, (Craiova: Aius Printed Press, 2009), 34.

<sup>18</sup> As in the case of ear transplant from man to mouse or in that of uterus transplant. See: Viorica Bindea, „Se întâmplă în 2008 (It happened in 2008)”, 222; Cristina Gavrilovici, Beatrice Ioan, Mihaela Vicol, Vasile Astărăstoae, „Aspecte etice în procurarea de organe (Ethic aspects in the procuration of the organs)”, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii şi Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth: „Perspectiva creştin-ortodoxă asupra prelevării şi transplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renaşterea Publishing House, 2009), 79.

Therefore, in the discussions of Romanian theologians, organ transplant is somewhere at the border between necessity and abuse<sup>19</sup>. The same holds true for other problems related to the field of bioethics. As we can see, the Romanian Orthodox Theology endeavours to provide interesting and useful answers to the issues which prey on society and to help people overcome certain dangers which could seriously affect them.

### *Bioethics in the laic environment*

If, in the theological environment, the Church tries to resort to the Holy Scriptures and to the opinions of the Fathers in order to offer solutions to the stringent issues of bioethics, in the laic environment, there are various opinions as to this. Therefore, a consistent part of society holds no interest in these problems, another part manifests curiosity regarding issues which are yet far from being a reality, such as cloning. The legal field is intent on regulating some of these issues which could affect society, but its opinions are sometimes different from those of the Church, and the scientific field makes a try at analysing both the problems and the consequences of bioethics.

The interest shown by the latter field for the science of bioethics is proven by the existence of two periodicals dedicated exclusively to it, namely *Revista Română de Bioetică*<sup>20</sup> (*The Romanian Review of Bioethics*) and *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Series Bioethica*<sup>21</sup>, and also by numerous studies tackling some of its aspects and published in magazines of theology and medicine amongst others. Likewise, the fact that personalities from the field of Romanian medicine, such as Vasile Astărăstoae, president of the Romanian College of Physicians, or Professor Nicolae Miu, former provost of the Cluj-Napoca University of Medicine and Pharmacy, are members of representative committees of bioethics at a national level confirms the scientific dimension and importance of bioethics. The collaborations between Romanian and foreign specialists have the same effect.

From a legal point of view, the Romanian civil society is currently witnessing a process whose purpose will be, apodictically, that of covering these issues in the Constitution. While the field of bio-law, supported today by some jurists<sup>22</sup>, has not been established yet, Romanian law is sensitive to these issues, but equidistant: it doesn't encourage organ transplant<sup>23</sup>, yet it poses no restrictions either, which probably explains some

<sup>19</sup> According to the syntagm of Father Valer Bel from the Faculty of Orthodox Theology in Cluj-Napoca. Cf. Valer Bel, „Transplantul de organ între necesitate și abuz (The transplant of organs between necessity and abuse)”, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009), 97.

<sup>20</sup> For further information on it and its content see: <http://www.bioetica.ro/>, accessed 15 April 2016.

<sup>21</sup> See [http://studia.ubbcluj.ro/serii/bioethica/index\\_en.html](http://studia.ubbcluj.ro/serii/bioethica/index_en.html), accessed 15 April 2016, for further information.

<sup>22</sup> Simona Damian, *Către o nouă ramură juridică, biodreptul (dreptul comparat și aculturația juridică) (To a new juridical science, the bio-law (the compare law and the juridical acculturation)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*, VIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009), 33-35.

<sup>23</sup> As is the case in countries like Spain, where the presumed consent applies. Cf. Beatrice Ioan, Vasile Astărăstoae, Cristina Gavrilovici, Mihaela Vicol, *Consimțământ informat versus consimțământ prezumat în donarea de organe pentru transplant (Informed consent versus presumed consent in the donation of organs for transplantation)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the law)*, VIIth: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009), 42.

abuses<sup>24</sup>, it legalised abortion, but tries to provide policies to encourage birthrate. There are, however, aspects which are seen differently by the State and the Church. The issues of sexual ethics are condemned by neither of the two, but could become an element of dissent. Far from blaming sexual deviations, the Church is nonetheless against them, whereas the State wishes to legalise this kind of marriages<sup>25</sup>. In this context, the Church launched a campaign to raise signatures in order to organise a referendum on the topic<sup>26</sup>, which should result in including in the Romanian Constitution a provision according to which family represents the union between a man and a woman.

Thus, the Romanian laic environment is also interested in the issues of bioethics, some branches of science, like medicine, benefitting from it or possibly being affected by its evolution. The main fields interfering with bioethics are ethics, medicine and law, but also chemistry – which focuses on issues such as creating artificial tissues to be used in medicine – or genetics – where, if cloning proves successful in the future, an intense and complex dialogue will be necessary. The civil space, be it understood as society in its entirety, or as legislation, is also interrogative about bioethical aspects; healthy usage of some of its principles could contribute to demographic growth, to stabilising society in general or to its economic growth.

### Conclusions

As observed, bioethics, this novel field of science, whose denomination was first used in the 70<sup>s</sup> in the magazine *New York Times*<sup>27</sup> and whose first concrete definition was included in the dictionary dedicated to it in 1978<sup>28</sup>, is a young but relevant science for the Romanian space. For the Church, it provides the context for a dialogue with laic sciences and the possibility to propose ways of interpreting some contemporary problems, of giving solutions to tribulations and of expressing its point of view, while for the laic space it is also relevant due to the challenges it raises.

Even if in the Romanian Orthodox Church there is no synodic document to give an official opinion regarding the issues it faces, the writings of specialists in the field, some of them hierarchs, others professors at the faculties of theology in the country, and of theologians active in the laic space are deemed normative for Romanian Theology, while the opinions of specialists from the laic academic environment, most often similar to those of the first category, are themselves normative for the fields in which they work.

<sup>24</sup> Unlike is the case in the West. Cf. Dominique Martin, *Professional and Public Ethics United in Condemnation of Transplant Tourism*, in *American Journal of Bioethics*, X (2010), Issue 2, 18; Maria Aluș, *Trafficking in organs and transplant tourism. Ethical and legal issues in the romanian context*, in Ioana Vasiliu, Florin Sireteanu (ed.), *Crimes, Criminals and the New Criminal Codes. Assesing the Effectives of the Legal Response. In Honorem Professor George Antoniu*, (Cluj-Napoca: Accent Press, 2014), 170-178.

<sup>25</sup> For a theological approach, see, for example: Teofil Tia, *Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană – reflexii, analize, problematizări (The Romanian Orthodox Church and the European integration – reflexions, analyses and discussions)*, in *Altarul Reîntregirii (The Altar of Reunification)*, XI (2006), no. 1, 109-130.

<sup>26</sup> <http://revista22.ro/70250971/bor-vrea-schimbarea-constitutiei-fara-casatorii-intre-persoane-de-acelasi-sex.html>, accessed 15 April 2015.

<sup>27</sup> Maria Aluș, *Bioetica în dezbateră contemporană – istorie și interpretări (Bioethics in the contemporary debate – history and interpretations)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LVI (2011), no. 1, 42. Cf. V. R. Pottier, *Bioethics – bridge to the Future*, (N. J. Prentice Hall; Englewood Cliff, 1971).

<sup>28</sup> W. T. Reich (coord.), *Encyclopaedia of Bioethics*, 1<sup>st</sup> volume, (New York: The Free Press, 1978), XIX.

This is, in a nutshell, the situation of bioethics in the Romanian environment. Being important both for the theological and laic environment, it raises the interest of specialists from different fields, offering ways of interpreting certain issues and of creating the context for an interdisciplinary dialogue, which could benefit all sciences involved.

## Bibliography

### Auxiliary volumes:

- Breck, John, *Darul sacru al vieții (The Saint gift of the life)*, translated in Romanian language by Irineu Pop-Bistrițeanul, (Cluj-Napoca: Patmos Press, 2003).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 2<sup>nd</sup> volume: „Calitatea vieții la omul suferind, alimentație și spiritualitate creștin-ortodoxă (The quality of life for the suffering people, the alimentation and the Christian-Orthodox Spirituality)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House 2004).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 3<sup>th</sup> volume: „Pentru o bioetică creștină, aspecte speciale determinate de relația dintre teologie și medicină (For a Christian Bioethic, special aspects determined by the relation between Theology and Medicine)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2005).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 4<sup>th</sup> volume: „Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (propoziții teologice, medicale, juridice și filozofice) (The family, the birth, the medical technologies of assistate reproduction (Theological Medical, Law and Philosophical approaches)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2006).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 5<sup>th</sup> volume: „Teologie și ecologie (Theology and Ecology)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2007).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 6<sup>th</sup> volume: „Perspectiva ortodoxă contemporană asupra sfârșitului vieții (The Orthodox perspective over the end of the life)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2008).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 7<sup>th</sup> volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ (The Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 8<sup>th</sup> volume: „Bioetica creștină și provocările lumii secularizate (partea întâi) (The Christian Bioethics and the challenges of the secularised word – first part)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2010).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 9<sup>th</sup> volume: „Bioetica creștină și provocările lumii secularizate (partea a doua) (The Christian Bioethics and the challenges of the secularised word – second part), (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2011).
- Buta, Mircea Gelu (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 10<sup>th</sup> volume: „Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal (Medicine and spirituality in the treatment of the dying people)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2012); Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și biserica (The doctors and the Church)*, 11<sup>th</sup> volume: „Etica martirajului și a morții martirice (The ethic of martyrdom and of the martyred death)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2013).
- Chirilă, Pavel, *Concept of christian medicine, 1. The Holy Scripture, read by an orthodox physician*, (Bucharest: Christiana Press, 2003).
- Chirilă, Pavel, *Vindecarea (The Curacy)*, (Bucharest: Christiana Press, 2009).

- Chirilă, Pavel, Gavrilă, Lucian, Gavrilovici, Cristina, Băndoiu, Andreea, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă (Bioethic principles. An Orthodox approach)*, (Bucharest: Christiana Press, 2008).
- Chirilă, Pavel, Valică, Mihai, *Meditation on biblical medicine*, translated in Romanian language by Remus Rus, (Bucharest: Christiana Press, 1993).
- Chirilă, Pavel, Valică, Mihai, Băndoiu, Andreea, *Introducere în Teologia Socială. Teze centrale pentru o doctrină socială a Bisericii (Introduction in the Church Social Theology. Central ideas for a social doctrine of the Church)*, (Bucharest: Christiana Press, 2005).
- Engelhardt, H. Tristram jr., *Fundamentele bioeticii creștine – perspectiva ortodoxă (The fundamentals of Christian Bioethics – an orthodox perspective)*, translated in Romanian language by Mihai Neamțu, Cezar Login, Ioan Ică jr., (Sibiu: Deisis Press, 2005).
- Ică jr, Ioan, Marani, Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente- documente- analize- perspective (The social taught of the Church. Fundaments – documents – analyses – perspectives)*, (Sibiu: Deisis Press, 2002).
- Iloaie, Ștefan, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară (Christian Moral and post-modern ethic. A necessary meeting)*, (Cluj-Napoca: Cluj University Press, 2009).
- Kung, Hans, *La mort heureuse (The happy death)*, translated in French language by Jean-Louis Schegel, Editions du Seuil, Paris, 2015.
- Larchet, Jean-Claude, *Dumnezeu nu vrea suferința omului (God don't want Man's sufferance)*, translated in Romanian language by Manuela Bojin, (Sibiu: Deisis Press, 2008).
- Niță, Marian (coord.), *Dicționar de bioetică (Bioethics dictionary)*, (Craiova: Aius Printed Press, 2009).
- Pop-Bistrițeanul, Irineu, *Curs de bioetică (Bioethics Handbook)*, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2005).
- Pottier, V. R., *Bioethics – bridge to the Future*, (N. J. Prenitce Hall; Englewood Cliff, 1971).
- Preda, Radu, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social teologice (The Orthodoxy and the orthodoxies. Social-theological studies)*, (Cluj-Napoca: Eikon Press, 2010).
- Reich, W. T. (coord.), *Encyclopaedia of Bioethics*, 1<sup>st</sup> volume, (New York: The Free Press, 1978).

#### Studies and articles:

- Aluaș, Maria, *Bioetica în dezbateră contemporană – istorie și interpretări (Bioethics in the contemporary debate – history and interpretations)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LVI (2011), no. 1.
- Aluaș, Maria, *Cetățenie și participare privind persoanele cu dizabilități (Citizenship and participation at the people with disabilities)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LV (2010), no. 1.
- Aluaș, Maria, *Conceptul de “calitate a vieții” și relevanța acestuia în dezbateră bioetică actuală (The concept of the “life quality” and its relevance for the nowadays bioethic debate)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LVI (2011), no. 2.
- Aluaș, Maria, *Definiții, principii și fundamente ale bioeticii contemporane (Definitions, principles and fundaments of the contemporary Bioethics)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Bioethica*, LVII (2012), no. 2.
- Aluaș, Maria, *Trafficking in organs and transplant tourism. Ethical and legal issues in the romanian context*, in Ioana VasIU, Florin Sireteanu (ed.), *Crimes, Criminals and the New Criminal Codes. Assesing the Effectives of the Legal Response. In Honorem Professor George Antoniu*, (Cluj-Napoca: Accent Press, 2014).
- Baconsky, Teodor, *Rațiunea unei întâlniri. Urgența de a „banaliza” comunicarea socială creștină (The meaning of a meeting. The emergence of “banalyse” the Christian social communication)*, in Ludwig Boltzman Institute for the study of the religious problematic of the European inte-

- gration (ed.), *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă- seminar internațional organizat de Colegiul Noua Europă, București 30 noiembrie – 1 decembrie 2001* (For a democracy of the values: strategies of religious communication in a pluralist society. international seminary organized by the New Europe College, Bucharest, 30 November – 1<sup>st</sup> December 2001), (Bucharest: New Europe College, 2002).
- Baya, Adina, *Decrețeeii: procrearea ca datorie publică* (The Decree child: the procreation as a public duty), in *Lecturn*, II (2014), no. 1 (5).
- Bel, Valer, *Trasplantul de organ între necesitate și abuz* (The transplant of organs between necessity and abuse), in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica* (The doctors and the Church), VII: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Bindea, Viorica, *Se întâmpla în 2008* (It happened in 2008), in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica* (The Doctors and the Church), vol. VII: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Buta, Mircea Gelu, *Bioetica creștină într-o lume post-creștină* (The Christian Bioethics in a post-Christian world), in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Series Theologia Orthodoxa*, LVII (2012), no. 2.
- Buta, Mircea Gelu, *Bioetica transplantului de organ* (The Bioethics of the organ transplantation), in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica* (The doctors and the Church), VIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Buta, Mircea Gelu, Buta, Liliana, *Este nevoie de o bioetică creștin ortodoxă?* (Is there need to an Orthodox Christian Bioethics?), in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria „Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), no. 1-2.
- Chirilă, Ioan, *Omul – o unitate care moare pe părți?* (The man – a unity that dies on pieces?, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica* (The doctors and the Church, VIIth volume- „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian-Orthodox perspective on the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Croitoru, Ioan Marian, *Trasplanturile de organe în lumina teologiei ortodoxe. Câteva considerații în gândirea unor teologi greci* (The transplantations of organs in the light of the Orthodox Theology. Some considerations in the think of some Greek theologians), in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series „Bioethica”, LIII (2008), no. 2.
- Damian, Simona, *Către o nouă ramură juridică, biodreptul (dreptul comparat și aculturația juridică)* (To a new juridical science, the bio-law (the compare law and the juridical acculturation), in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica* (The doctors and the Church), VIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Gavrilovici, Cristina, Ioan, Beatrice, Vicol, Mihaela, Astărăstoiaie, Vasile, *Aspecte etice în procurarea de organe* (Ethic aspects in the procuration of the organs), in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica* (The doctors and the Church), VII: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Iloaie, Ștefan, *Împlinirea responsabilității comunitare de către generație* (The fulfilling of communitarian responsibility from the generation), in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series „Theologia Orthodoxa”, L (2005), no. 2.

- Iloaie, Ștefan, *Persoană și comunitate. Responsabilitatea morală comunitară (Person and community. The moral and communitarian responsibility)*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series „Theologia Orthodoxa”*, XLVIII (2003), no. 1-2.
- Iloaie, Ștefan, *Transplantul sau suferința ca șansă pentru mântuire (The transplant and the suffering as a chance for Salvation)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*, VIIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian-Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Ioan, Beatrice, Astărăstoai, Vasile, Gavrilovici, Cristina, Vicol, Mihaela *Consimțământ informat versus consimțământ prezumat în donarea de organe pentru transplant (Informed consent versus presumed consent in the donation of organs for transplantation)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the law)*, VII: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Christian – Orthodox perspective about the prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Martin, Dominique, *Professional and Public Ethics United in Condemnation of Transplant Tourism*, in *American Journal of Bioethics*, X (2010), Issue 2.
- Moldovan, Sebastian, *Transplantul – o înrudire? (The transplantation – a cognate?)*, in Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica (The doctors and the Church)*, VIIIth volume: „Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și trasplantului de organ (The Orthodox perspective in prelevation and transplantation of organs)”, (Cluj-Napoca: Renașterea Publishing House, 2009).
- Morariu, Iuliu-Marius, *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse reflectate în documentul sinodal din anul 2000 (The fundamentals of the social conception of the Russian Orthodox Church reflected in the Synodic document from 2000 year)*, in *Tabor*, IX (2015), no. 4.
- Pop-Bistrițeanul, Irineu, *Eutanasia sau „uciderea din milă” (The euthanasia or the “murder from mercy”)*, in *Renașterea (Renaissance)*, XIX (2001), no. 5.
- Pop-Bistrițeanul, Irineu, *Un gând creștin asupra transplantului de organe (A Christian taught about the transplantation of organs)*, in *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, series „Bioethica”*, LIV (2009), no. 1.
- Tia, Teofil, *Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană – reflexii, analize, problematizări (The Romanian Orthodox Church and the European integration – reflexions, analyses and discussions)*, in *Altarul Reîntregirii (The Altar of Reunification)*, XI (2006), no. 1.

#### Internet

- <http://www.bioetica.ro/>, accessed 15 April 2016.
- <http://irineupop.ro/>, accessed 16 April 2016.
- <http://revista22.ro/70250971/bor-vrea-schimbarea-constitutiei-fara-casatorii-intre-persoane-de-acelasi-sex.html>, accessed 15 April 2015.
- [http://studia.ubbcluj.ro/serii/bioethica/index\\_en.html](http://studia.ubbcluj.ro/serii/bioethica/index_en.html), accessed 15 April 2016.
- <http://www.umfcluj.ro/fr/informatii-fr/cautare-fr/item/367-aluas-maria>, accessed 16 April 2016.
- <http://www.ziare.com/articole/avorturi+statistici>, accessed 29 August 2014.

**Heinrich Beck**

Universität Bamberg, Deutschland

## *Argumente für ein philosophisch-ganzheitliches Verständnis von 'Ehe'*

Der Themenkreis: Liebe, Sexualität, Ehe und Familie ist von fundamentaler Bedeutung für die menschliche Existenz und für die Erhaltung der Menschheit und ist seit jeher sehr umstritten. In letzter Zeit macht sich ein grundlegender Wandel im Verständnis und in den Wertvorstellungen bemerkbar, der zu einer erneuten philosophischen Besinnung herausfordert. Sie sieht von religiösen, kirchlichen und anderen Glaubenspositionen ab und baut sich in systematischen Schritten auf.

Zunächst: Weder im „Grundgesetz“ (GG) noch im Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB) wird der Begriff „Ehe“ definiert – wohl deshalb nicht, weil der Gesetzgeber ihn nicht als „definitionsbedürftig“ ansieht. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass in soziologischer Sicht das Verständnis von „Ehe“ sich von kulturellen Gegebenheiten abhängig zeigt. So wird im ursprünglich christlich bestimmten *abendländischen Kulturkreis* einer Frau das Recht zugebilligt, selbst zu entscheiden, ob und wen sie heiraten will; dabei bezieht man sich auf den biblischen Schöpfungsbericht (Gen. 2,26 f.), wonach der Mensch in *beiden* Geschlechtern als Ebenbild Gottes gedacht ist. Demgegenüber fehlt im *Islam* eine Gleichstellung der Geschlechter; nach der Lehre Mohammeds darf der Mann zugleich mit mehreren Frauen verheiratet sein und hat das Recht, wenn nicht die Pflicht, die Frau zu erziehen (und dabei sie auch gelegentlich zu „bestrafen“) – aber nicht auch umgekehrt. In zahlreichen Kulturen wird – und es wurde früher auch bei uns, im Widerspruch zu der genannten Konsequenz aus dem biblischen Schöpfungsbericht – von den Eltern verfügt, mit wem die Tochter sich zu verbinden hatte; bei den Fürstenhäusern wurden die elterlichen Entscheidungen oft von „dynastischen“ Gesichtspunkten geleitet. Weithin waren und sind als *Motiv* für eine Eheschließung gesellschaftliche und wirtschaftliche Überlegungen maßgebend, und für die gesetzliche Förderung der Institutionen Ehe und Familie durch den Staat spielt das Interesse einer Erhaltung der Menschheit und der Ordnung eine entscheidende Rolle. In jüngster Zeit breitet sich eine sog. „*Genderbewegung*“ aus, die den Begriff „Ehe“ überhaupt für obsolet hält und die sozialen Beziehungen der Geschlechter von ihrer biologischen Anlage völlig abkoppeln will.

Es stellt sich nun die Frage, wie die kultur- und interessebedingten Einflüsse auf das Verständnis von Ehe sich zur Ganzheit der menschlichen Person verhalten, also die Frage nach einem befriedigenden Kriterium ihrer Beurteilung. Dies ist nicht mehr eine soziologische Frage, der es um die Beschreibung faktischer Verhältnisse geht, sondern eine philosophische, die sich um eine Erfassung des Ganzen und einer in ihm angelegten Sinnordnung bemüht.

Sucht man nach einem menschlich ganzheitlichen Begriff von Ehe, so muss man sie als eine Lebensgemeinschaft verstehen, die die körperliche, seelische und geistige Dimension des menschlichen Seins umfasst. Damit wird eine klassische philosophische Definition deutlich, die „Ehe“ als eine *dauernde, verantwortliche und verlässliche Verbindung von Mann und Frau bestimmt: zur gegenseitigen Ergänzung und Lebenshilfe wie auch zur Zeugung, seelischen Beheimatung und geistigen Erziehung von Kindern, also zur Gründung einer „Familie“*.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob alle Beziehungen, die sich als „Ehe“ präsentieren, diesen Namen verdienen, und ob manche Beziehungen, die im Ansehen der Gesellschaft als „wilde Verhältnisse“ gelten, einer „wahren Ehe“ nicht näher sind.

Ich will nun versuchen, einige Merkmale aufzuführen, die in einer ganzheitlichen Schau impliziert sind.

1. Die Grundlage eines ganzheitlichen Ehebegriffs ist die *menschliche Natur*: Diese zeigt die genannten drei Dimensionen und ist in zwei entgegengesetzten Geschlechtern ausgeprägt, die zur beiderseitigen Ergänzung aufeinander angelegt sind.

Als Träger einer (wesentlich auch) geistigen Natur ist der Mensch *Person* und hat von daher die Fähigkeit und Aufgabe einer freien und verantwortlichen Selbstbestimmung.

2. Daraus ergibt sich, dass eine Ehe dadurch geschlossen wird, daß die Partner in persönlicher Entscheidung sich einander *verbindlich* zusprechen. Dies sollte in angemessener Form verbal und schriftlich geschehen (könnte aber auch in einer körperlichen Begegnung impliziert sein).

3. Eine ganzheitliche Betrachtung muss berücksichtigen, dass eine Ehe nicht reine „Privatsache“ ist, sondern auch einen Bezug auf die Gesellschaft hat. Denn die Eheleute sind auf Leistungen der Gesellschaft angewiesen (wie rechtlichen Schutz, gemeinsame Wohnung etc.) und haben *deshalb* auch selbst Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft. So müsste eine Ehe im Allgemeinen vor einem Vertreter der bürgerlichen Gesellschaft erklärt werden und damit auch öffentlich als solche erkennbar sein. Es wäre aber darüber zu diskutieren, ob diese *Bedingung* nicht u. U. – aus schwerwiegenden Gründen – unterbleiben könnte.

4. In der Ehe hat *Sexualität* einen spezifischen Ort. Menschliches Sexualleben sollte im Wesentlichen Ausdruck personaler Liebe und von Zuwendung und Verantwortung getragen sein. Ein Anspruch auf sexuelle Bereitschaft des Partners kann deshalb selbst bei gegenseitiger Liebe nur bedingt erhoben werden: unter Berücksichtigung von dessen seelischer Disposition und Freiheit. Der menschliche Sinn von Sexualität realisiert sich durch die „ek-sistentielle“ Selbstüberschreitung in der physischen Hingabe an den anderen Menschen.

5. Der Ehe als einer ganzheitlichen Beziehung entspricht auch das Wagnis eines uneingeschränkten gegenseitigen *Vertrauens*. Da dieses so nur in einem ausschließlichen Zweierverhältnis möglich sein dürfte, legt sich als angemessene Form der Ehe die Verbindung nur eines Mannes mit nur einer Frau nahe, also die sog. „*Einehe*“.

6. Wenn die Ehe in der menschlichen Natur ihre Grundlage hat, die in zwei entgegengesetzten Geschlechtern zur beiderseitigen „*Er-gänzung*“ (!) ganzheitlich aufeinander

angelegt sind (siehe unseren Punkt 1), so ist sie ihrem Wesen nach eine hetero-sexuelle Beziehung. – Vielfach wird die Forderung erhoben, eine homo-sexuelle oder lesbische Beziehung der Ehe öffentlich-rechtlich gleichzustellen. Sicher besteht kein Grund für eine moralische Abwertung oder Diskriminierung der betreffenden Personen, wenn die Liebe echt und von gegenseitiger Achtung getragen ist. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier eine Diskrepanz vorliegt; während z. B. ein Mensch aufgrund seines männlichen Körpers eindeutig auf die Frau angelegt ist, fühlt er sich seelisch auf den Mann bezogen. Das wäre in der Diskussion unbedingt bewusst zu machen, wenn auf die menschliche Qualität von homosexuellen Paarbeziehungen und auf Zerrformen von heterosexuellen Beziehungen und Ehen hingewiesen wird.

7. Denselben Aspekt des Ganzheitlichen entspricht es, dass die Entscheidung definitiv gemeint ist. Eine „Auflösung“ würde voraussetzen, dass der Sinn der Ehe, die gegenseitige Hilfs- und Ergänzungsbereitschaft, *irreversibel* nicht mehr gegeben ist: etwa, indem die Partner sich gegenseitig nur noch verachten, demütigen und in ihrer Menschenwürde schädigen.

*Anmerkung:* Der Standpunkt der Katholischen Kirche zur Frage einer Unauflöslichkeit der Ehe erscheint durchaus komplex:

1. Bislang wurde *offiziell* eine „absolute Unauflöslichkeit“ vertreten – mit dem Argument, eine gültig geschlossene und von der Kirche gesegnete Ehe sei ein „Abbild der unverbrüchlichen Verbindung Jesu mit der Kirche“. Doch es ist die Frage: Kann man sagen, dass dieser „Abbildcharakter“ noch besteht, wenn eine Ehe irreversibel zerrüttet ist?

2. Wenn eine Ehe nach menschlichem Ermessen endgültig gescheitert ist und man wieder heiraten will, so muss man nachweisen, dass sie „in Wahrheit nie bestanden“ hat, etwa weil wesentliche Eigenschaften der Ehe (wie Treue, Unauflöslichkeit, Offenheit für Kinder) von vornherein nicht anerkannt wurden. Damit ist nicht auszuschließen, dass entsprechende formaljuristische Anstrengungen zu einer „Ehe-nichtigkeitsfeststellung“ nur unternommen wurden, um diesen Anschein zu erwecken.

3. Im Einklang mit einer bereits in verschiedenen Diözesen beobachtbaren Tendenz wurde vom Seelsorgsamt der Erzdiözese Freiburg/Br. im Sept. 2013 eine „Handreichung für die Seelsorge“ zur Orientierung für die pastorale Praxis herausgegeben, wonach wieder verheirateten Geschiedenen der Zugang zu den bislang zu verweigernden Sakramenten ermöglicht wird, insbesondere zu Beichte, Kommunion und Krankensalbung, „sofern die erforderliche konkrete Glaubensdisposition vorhanden ist“. Entsprechend sagt Papst Franziskus in einem apostolischen Schreiben vom 8. April 2016: *Amoris laetitia*, dass wieder verheirateten Geschiedenen im Sinne der Liebe die Hilfe der Sakramente „in gewissen Fällen“ gegeben werden kann. Ferner äußerte er, dass in sehr vielen Fällen in Wahrheit keine Ehe vorliege, weil die angemessene Vorstellung vom „Wesen der Ehe“ fehle. So scheint sich im Verständnis des Fragenkomplexes eine Entwicklung anzuzeigen.

*Lit.:* Heinrich Beck, Arnulf Rieber: Anthropologie und Ethik der Sexualität. Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe. München – Salzburg: Univ.-Verlag Anton Pustet 1982.

## Bogoljub Šijaković (Μπόγκολιουμπ Σίγιακοβίτς)

Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Βελγραδίου (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

### *Ta media και οι διανοούμενοι στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*

The paper “*The media and intellectuals in the era of globalization*” represents a speech at the conference “Globalization and the Media” held in Corfu on 24 January 2004 regarding the establishment of a network of journalists of the Western Balkans.

*Key words:* globalization, culture, intellectuals, mass media, journalists, moral principles, Balkans.

Όταν δημιουργήθηκε το «Ανατολικό ζήτημα», δηλαδή όταν οι μεγάλες δυνάμεις από το τέλος του 18<sup>ου</sup> και στη διάρκεια του 19<sup>ου</sup> αιώνα προσπαθούσαν να εγκαταστήσουν την ισορροπία των δυνάμεων στα Βαλκάνια, τότε το ιστορικό δίκαιο των ταλαιπωρημένων λαών της Βαλκανικής συγκρούστηκε με την ανάγκη για επεμβάσεις των μεγάλων δυνάμεων, που τα συμφέροντά τους εμπόδιζαν τις βαλκανικές προσπάθειες για την εθνική απελευθέρωση από τις οθωμανικές φυλακές. Η αρχή «Τα Βαλκάνια στους λαούς των Βαλκανίων», εφαρμόστηκε, πάντως, μόλις στη Διάσκεψη της ειρήνης του Παρισιού το 1919. Η Βαλκανική ήταν και παρέμεινε πολύ εκμεταλλεύσιμη για την παγκόσμια πολιτική των δυνατών, η οποία αδέξια κρύβεται με το *βαλκανιστικό λόγο* που συκοφαντεί τα Βαλκάνια. Σταυρωμένα μεταξύ των τοπικών, των συμφερόντων της περιοχής και των παγκόσμιων συμφερόντων, τα Βαλκάνια δεν είναι ακόμα ούτε εδαφικά ούτε πολιτικά σταθεροποιημένα. Έχουν παραμείνει ο παλιός και άξιος καθρέφτης της παγκόσμιας ιεραρχίας της δύναμης. Γι αυτό το λόγο η παγκοσμιοποίηση για μας τους Βαλκάνιους δεν είναι μόνο ένα θεωρητικό ζήτημα. Είναι το οδυνηρό τατουάζ στο ταλαιπωρημένο δέρμα της Βαλκανικής.

**Η παγκοσμιοποίηση.** Στη διάρκεια της αντιπαλότητας των δυο μπλοκ ο καπιταλισμός ήταν συγκεντρωμένος στην πολιτική και στην στρατιωτική άμυνα των κρατών εθνών. Όταν ο καπιταλισμός έμεινε χωρίς τον αντίπαλο, δηλαδή, όταν εξαφανίστηκε ο κίνδυνος από μια κρατικά οργανωμένη αντί-δύναμη, η σχέση του μεγάλου κεφαλαίου και των κρατών εθνών έγινε κατά κάποιον τρόπο ανάποδη: για να είναι στη θέση να επιβιώσουν οικονομικά πολλά κράτη εξαρτιούνται από την καλοσύνη των επενδυτών, ενώ οι επενδύσεις κερδίζουν μόνο εάν το οικονομικό και το κοινωνικό σύστημα του συγκεκριμένου κράτους αρέσει στους επενδυτές, εάν η συγκεκριμένη χώρα πράττει την πολιτική που συμπίπτει με τη θέληση των επενδυτών. Με αυτόν τον τρόπο η παγκοσμιοποίηση, σαν κυβέρνηση διεθνικού κεφαλαίου, άμεσα προϋποθέτει τη θεμελιακή και τη δομική *πολιτικοποίηση της οικονομίας* (η οικονομική επιβίωση και η ανάπτυξη εξαρτιούνται από την πραγματοποίηση των πολιτικών υποσχέσεων που βολεύουν τους επενδυτές) και την *οικονομοποίηση της πολιτικής* (η πολιτική σταθερότητα και οι πολιτικές δομές είναι σε άμεση σχέση με τις οικονομικές παραχωρήσεις στους επενδυτές).

Η απώλεια της πολιτικής και της οικονομικής δύναμης των τοπικών πρωταγωνιστών και των κρατών εθνών επιταχύνεται φοβερά. Η κρατική παρέμβαση στην εθνική οικονομία είναι σχεδόν αδιανόητη. Ο παγκόσμιος ανταγωνισμός, που αποφασίζει για την παραγωγή και για την αγορά, διέλυσε τους κανόνες και τους τύπους του κοινωνικού κράτους· και η ελκυστική δύναμη του ιδεολογικού πεδίου του κοινωνικού κράτους είναι αδυνατισμένη μέχρι την εξάντληση. Πίσω από την κουρτίνα της παγκοσμιοποίησης, οι διαεθνικές επιχειρήσεις σαν «παγκόσμιοι παίκτες» (global players) και οι δικές τους πολιτικό-οικονομικές οργανώσεις (Διεθνές νομισματικό ταμείο – IMF, Η παγκόσμια τράπεζα) εκτελούν στην παγκόσμια σκηνή έργα διαμόρφωσης του χώρου σχετικά με τα σχέδια και τα συμφέροντά τους. Πίσω από τη διεθνοποίηση της πολιτικής και της στρατιωτικής δύναμης, που δρα στ όνομα των παγκόσμιων πρωταγωνιστών και των «παγκόσμιων αξιών», έρχεται η διεθνοποίηση της αγοράς και των οικονομικών ροών. Και με όλα τούτα, οι «παγκόσμιοι παίκτες» έχουν τη δύναμη να ξεφεύγουν το κάθε δημοκρατικό έλεγχο.

**Η κουλτούρα.** Οι «παγκόσμιοι παίκτες» έχουν τη δύναμη να επιβάλουν τα πολιτιστικά μοντέλα τα οποία πρέπει να κρύψουν το τι γίνεται στην πραγματικότητα: δημιουργία ελέγχου στα παγκόσμια πλούτη. Η παγκοσμιοποίηση έχει τροχίσει το παλιό πρόβλημα της *ιδεολογικής χρήσης της κουλτούρας*, δηλαδή το πρόβλημα της χρήσης της κουλτούρας για σκοπό δικαιολογίας και της ισχυροποίησης της υπεροχής εκτός του πεδίου της κουλτούρας. Τον σκοπό αυτόν δεν έχει σταματήσει να υπηρετεί η παλιά διαχώριση σε πολιτισμένους και βάρβαρους λαούς. Ο λεγόμενος «ιμπεριαλισμός της κουλτούρας» στο κόντεξτ της παγκοσμιοποίησης έχει στόχο να νομιμοποιήσει ιδεολογικά την παγκόσμια δύναμη.

*Η μαζική κουλτούρα*, εκτός που είναι μία από τις αναπληρώτριες Miss της παγκοσμιοποίησης και ταυτόχρονα ένα κερδοφόρο προϊόν στην παγκόσμια αγορά, έχει, δηλαδή, το ρόλο να παρουσιάζει τους παγκόσμιους πρωταγωνιστές σαν ανθρωπιστές και να κρύψει τις αληθινές προθέσεις και τις συνέπειες της παγκόσμιας δύναμης. Για τον σκοπό αυτό την ιδικά σημαντική θέση έχουν πάρει τα MME.

**Τα μέσα.** Τα MME (mass media) δεν είναι μόνο το μεταφορικό μέσον της μαζικής κουλτούρας και, επίσης, μια κερδοφόρα επιχείρηση, αλλά είναι και το εργαλείο της πολιτιστικής και της πληροφοριακής ηγεμονίας.

Όπως σε κάθε μέρος του πλανήτη πωλείται το ίδιο εμπόρευμα με γραμμένες φίρμες πάνω του, έτσι και οι ειδήσεις με φίρμες πλασάρονται σ όλα τα μέσα. Μερικές διεθνικές εταιρίες ελέγχουν την παραγωγή, την επιλογή και τη διανομή των ειδήσεων για όλο τον κόσμο. Η συγκέντρωση των ειδήσεων δείχνει το ιδιαίτερο πρόβλημα της αντιδημοκρατικής φύσης της παγκόσμιας επικοινωνιακής δύναμης. Κάθε πρωί και κάθε βράδυ πέφτει στη Γη και μας πιάνει το δίκτυο των ειδήσεων οι οποίες επιβεβαιώνουν το τι έχει γίνει και το τι περιμένουμε πως θα γίνει. Η τυραννική δύναμη των μέσων να αποφασίζουν τη είναι η πραγματικότητα και τη έχει αξία ούτε κρύβεται πια. Τα μέσα χρησιμοποιούν όλες τις διαθέσιμες τεχνολογικές δυνατότητες και όλη τους την επιρροή, που αυξάνεται όλο και περισσότερο, για να παρουσιάζουν τον εαυτό τους, δηλαδή, τη δική τους εικόνα της πραγματικότητας που τους συμφέρει, σαν την ολική κοινωνική πραγματικότητα· ενώ τα μέσα στην ουσία είναι μόνο ένα μέρος της περίπλοκης κοινωνικής πραγματικότητας.

Αντίθετα με όλα αυτά, είμαστε υποχρεωμένοι να έχουμε την ικανότητα να ξεχωρίζουμε από τη μία πλευρά την *κοινωνική πραγματικότητα* και από την άλλη την *επιρροή των μέσων* στη διάπλαση της πραγματικότητας, και την ικανότητα αυτή πρέπει να την καλλιεργούν ιδικά οι διανοούμενοι. Οι διανοούμενοι θα έπρεπε, επίσης, να καλλιεργούν τη συνείδηση σχετικά με ένα μεγάλο πρόβλημα που υπάρχει με τα μέσα: η ανάπτυξη των περίπλοκων εξελίξεων της επικοινωνίας είναι πολύ πιο γρήγορη απ' ό,τι είναι οι γνώσεις μας και οι αναλύσεις των εξελίξεων αυτών. Εμείς δεν κατέχουμε τις απαραίτητες γνώσεις για το που μας οδηγεί η εμπορευματοποίηση, η διεθνοποίηση και η δημιουργία του ψηφιακού κόσμου των πληροφοριών. Εμείς δεν γνωρίζουμε ποιες είναι οι συνέπειες του σβησίματος των συνόρων μεταξύ του ντοκιμαντέρ και της φαντασίας και πού μας οδηγεί η κατασκευή της «πραγματικότητας» των μέσων η οποία τεχνολογικά είναι ψηφιακή ενώ δομικά σημαίνει λοβιτούρα. Αντίθετα με το κύριο χαρακτηριστικό της επικοινωνίας που είναι να έχει στη φύση της *δύο κατευθύνσεις*, τα μαζικά μέσα την μεταμορφώνουν σε μονόδρομο, επιβεβαιώνοντας έτσι ότι χρησιμοποιούνται σαν εργαλεία για την κατασκευή και τη διανομή εκείνης της εικόνας της πραγματικότητας που βολεύει τα κέντρα της δύναμης. Τα μαζικά μέσα παράγουν μια *γενική ομοφωνία* μέσα στην οποία είναι κτισμένη η *κυριαρχία του συστήματος* από την οποία δεν ξέρουμε πώς να προστατευθούμε. Φοβερά γρήγορα απλώνεται η εξάρτηση και η υποδούλωση όλης της συμπεριφοράς μας από τα μέσα: η οθόνη όχι μόνο που μας πλάττει, αλλά και μας *παρακολουθεί* κατά κάποιον τρόπο, σαν τον καθρέφτη του παραθύρου της πόρτας της φυλακής. Τα μέσα διοργανώνουν, πραγματοποιούν και είναι επικεφαλείς της πορείας της *παγκόσμιας αποβλάκωσης*: την κατασκευή της πραγματικότητας ακολουθεί η *παραγωγή της συνείδησης*, στην οποία οι σημαντικές μετοχές ανήκουν στην παραγωγή της διασκέδασης και της λησμονιάς.

Είναι αδύνατον να μην προσέξουμε το ιδιαίτερο ενδιαφέρον των μέσων για την ανωμαλία, την βία, τον πόλεμο και το κακό γενικώς. Πολλές φορές επιστημάνθηκε πως τα μέσα κάνοντας προπαγάνδα στη βία και στο ανώμαλο πολύ συνέβαλαν στην ηθική πτώση της κοινωνίας. Τα μέσα χρησιμοποιούν την ικανότητα του κακού να εντυπωσιάζει, επιμένουν στο θεαματικό μέρος του κακού και έτσι μας συνηθίζουν στη πεζότητά του: το κακό μας αφήνει αδιάφορους και χάνουμε την αίσθηση της υπευθυνότητας για τους άλλους. Η αδιαφορία με την οποία παρακολουθούμε τις δυστυχίες των άλλων δείχνει πως γινόμαστε σχεδόν άπονοι. Τα μέσα αμπαλάρουν την πραγματικότητα με έναν τρόπο που εξαφανίζει την προσωπική σχέση με τα γεγονότα. Και όταν το λεγόμενο «κοινό» πρέπει να επιστρατευτεί μέσω των μέσων (βέβαια, για να χρησιμοποιηθεί), τότε την επιθυμητή μας συναισθηματική αντίδραση πλάττουν πάλι τα μέσα, και όχι η δική μας ελεύθερη θέληση και νοημοσύνη. Τα ανθρώπινα κεφάλια γίνονται αντηχητικά κουτιά, η συνείδησή μας διαμορφώνεται επαγωγικά από τα μέσα, ενώ η προσωπική μας ζωή είναι σαν αναποδογυρισμένη άδεια τσέπη.

Ο μιλιταρισμός των μέσων και των πληροφοριών καθρεφτίζεται όχι μόνο στο γεγονός ότι τα μέσα τελικώς έχουν γίνει μια σημαντική υποδομή του πολέμου, αλλά και στο γεγονός ότι το πνεύμα του μιλιταρισμού τα μέσα το σκεπάζουν με το μαντύα της ηθικότητας. Η μοναδική σίγουρη αλήθεια των πολεμικών ανταποκρίσεων είναι πως σ' αυτές δεν υπάρχει αλήθεια. Ο Γουίνστον Τσόρτσιλ (Winston Churchill) σχετικά με το θέμα αυτό έλεγε πως «η αλήθεια» (διάβαζε: πραγματικές σκοπιμότητες) είναι τόσο πολύτιμη που πρέπει να τη σκεπάζουμε με ένα σορό ψέματα. Ακόμα και όταν μας παρου-

σιάζουν τα αθώα θύματα, ιδιαίτερα τότε κρύβεται το πολιτικό, το στρατιωτικό και το οικονομικό παρασκήνιο της σύγκρουσης και της φύσης του πολέμου: μας επιβάλλεται η ιδέα πως ο πόλεμος δεν είναι πόλεμος για τις επιρροές και για την κυριαρχία, αλλά μια σειρά εγκληματικών γεγονότων που είναι αναγκαίο να τιμωρηθεί κατάλληλα εκ μέρους του παγκόσμιου Δικαίου, το οποίο, τάχα, καθοδηγείται μόνο με ανθρωπιστικά κριτήρια, ακόμα και τότε όταν το ίδιο κάνει εγκλήματα.

Είναι αλήθεια ότι τα μέσα παράγουν τις πληροφορίες σαν εμπόρευμα, αλλά το κύριο προϊόν των μέσων δεν είναι πλέον η πληροφορία (αυτή, όπως και τα ίδια, είναι μόνο το μέσο), αλλά οι *θεατές*, δηλαδή το λεγόμενο «κοινό». Οι πληροφορίες και το κοινό είναι απαραίτητοι για τη νομιμοποίηση των πράξεων εκείνων που έχουν την πολιτική και την οικονομική δύναμη. Το μοναδικό κριτήριο της αναγνώρισης της ανθρώπινης γνώσης σήμερα είναι η συμμετοχή της στη συγκρότηση της δύναμης. Από κει προέρχεται η ανάγκη ύπαρξης των δημοσιογράφων σαν διανοουμένων των μέσων, ιδιαίτερα εκείνου του είδους των ειδικών δυνάμεων που ονομάζονται ειδικοί (εξπέρ) και αναλυτές, οι οποίοι είναι απαραίτητοι σαν λειτουργική πρόσθεση των μέσων για να επιβεβαιώσουν την αυθεντία της δύναμης, και όχι για να δείξουν τη δική τους αυθεντία.

Σήμερα με ανησυχία αναρωτιόμαστε: Έχουν τα μέσα καθόλου τη δυνατότητα να προστατέψουν τους νόμους της ηθικής από τη λογική του κέρδους, δηλαδή τη λογική της παγκόσμιας δύναμης; Το ερώτημα είναι με ποια έννοια σήμερα μπορούμε να αναρωτηθούμε για το ρόλο των δημοσιογράφων, και παραπέρα και των διανοουμένων, στην κοινωνία. Όλες τις αποφάσεις στα μέσα τις παίρνουν οι αρχισυντάκτες, στα γραφεία των ΜΜΕ μπαίνουν οι δημοσιογράφοι οι οποίοι έχουν ήδη ηττηθεί, ενώ για την άσκηση της δημοσιογραφίας δεν είναι καθόλου απαραίτητες κάποιες ιδιαίτερες γνώσεις: ύστερα, ο ρυθμός της δουλειάς του δημοσιογράφου υποταγμένος από τη λεγόμενη «επικαιρότητα» και η διαταγή για παραγωγικότητα δεν επιτρέπουν τη σοβαρή αντιμετώπιση κανενός θέματος. Το πλαίσιο της δημοσιογραφικής δουλειάς είναι ορισμένο, η ιεραρχία της δύναμης δεν συζητείται, αλλά δικαιολογείται, και έτσι τα μέσα έχουν υποταγμένο ύφος με τους δυνατούς, ενώ με τους αδύνατους δείχνουν αλαζονεία. Σε τέτοιες συνθήκες οι αρχές δεν μας υποχρεώνουν, η κριτική συνείδηση εξαφανίζεται, η αμάθεια είναι πλεονέκτημα, η αδιαφορία για τα πραγματικά προβλήματα είναι η απαραίτητη προϋπόθεση. Η ανέχεια, η φτώχεια, οι αρρώστιες, η οικολογική καταστροφή, η απερίγραπτη άγνοια – όλα αυτά υπάρχουν μόνο στην πραγματικότητα, αλλά, ευτυχώς, όχι και στα μέσα. Το σημαντικό είναι ότι στα μέσα η προσωπική ελευθερία εγγυάται σε όλους με τα πιο μοντέρνα όπλα και ότι το περιβάλλον, τάχα, προστατεύεται για τις μελλοντικές γενιές. Δεν έχει κανένα νόημα να μιλάμε για τα ιδανικά, γιατί ζούμε στον καιρό που ο Κορνήλιος Καστοριάδης δίκαια ονόμασε «η άνοδος του ασήμαντου» (*la montée de l'insignifiance*).

**Οι διανοούμενοι.** Απ' όλα που ειπώθηκαν είναι φανερό πως για τους διανοούμενους δεν υπάρχει θέση στα κοινά. Όχι μόνο που είναι διωγμένοι από τα μέσα, αλλά τα μέσα σαν εμπόδιο βρίσκονται μεταξύ αυτών και του κοινού. Ο τελικός λόγος βρίσκεται στο γεγονός ότι η παγκοσμιοποίηση είναι αντί-διανοητική. Αυτή δημιουργεί την κυριαρχία, ενώ ο διανοούμενος της αντιστέκεται. Δηλαδή, το παραδοσιακό σημαντικό χαρακτηριστικό του διανοούμενου είναι η αντίσταση στην πολιτική απολυταρχία και στην κυριαρχία και η καλλιέργεια του επικριτικού πνεύματος. Ο διανοούμενος έχει ακόμα

έναν σημαντικό κοινό ρόλο, να καλλιεργεί την υπευθυνότητα, να ξυπνά τη συνείδηση. Και η υπευθυνότητα είναι η ικανότητα να δοθεί η προτεραιότητα στον άλλον στην κοινωνία.

Αυτού του είδους οι διανοούμενοι όχι μόνο που δεν ταιριάζουν στις ανάγκες των μέσων, αλλά είναι σε σύγκρουση μ αυτά. Τη δική τους κάποτε φυσική θέση, τώρα έχουν πάρει οι διανοούμενοι των μέσων, οι εξπέρ, οι αναλυτές, εκείνοι που την επιτυχία στο κοινό την δημιουργούν με την ικανότητα και με την ετοιμότητά τους να υπηρετούν τα πολιτικά προσανατολισμένα μέσα, δηλαδή, να υπηρετούν τις δομές της δύναμης μέσω των μέσων. Αυτοί γίνονται διανοούμενοι χάρη στην ευνοϊκή τους παρουσία στα μέσα, και όχι λόγω κάποιου σοβαρού πνευματικού έργου, και έτσι γίνεται η ανταλλαγή των ωφελειών – δίνουν στα μέσα τους εαυτούς τους σαν υπηρετικά πνεύματα. Εφ' όσον το στάτους τους δεν εξαρτάται από την κατανόηση του προβλήματος στην πραγματικότητα, την πραγματικότητα την αγνοούν, ενώ τα γεγονότα τα περιφρονούν. Ουσιαστικά, κρύβουν την πραγματικότητα και την αλήθεια. Την ασυζήτητή τους «γνώση» την αντλούν από το πνεύμα της οικονομικής παγκοσμιοποίησης και της νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας. Οι διανοούμενοι των μέσων έχουν τόσο αναπτυγμένο ναρκισσισμό που είναι ικανοί τις μεγαλύτερες καταστροφές να τις χρησιμοποιούν για να κρατήσουν το δικό τους το εγώ των μέσων που βρίσκεται στην υπηρεσία της τρέχουσας πολιτικής. Αυτοί κρατάνε τις παγκοσμίως γνωστές πολεμικές σημαίες των δυνατών, και πολλοί απ αυτούς ακόμα και εμπορικές φίρμες. Τους διακρίνει η αριστοκρατική υπερηφάνεια, η ετοιμότητα να ταπεινώσουν εκείνους που σκέφτονται διαφορετικά, αυστηρά εκλεκτικός ανθρωπισμός, δηλαδή η αδιαφορία για τις κακουχίες εκείνων που είναι εκτός ενδιαφέροντος των κύκλων της δύναμης, κα είναι πολύ συνεπείς στην ανακολουθία. Είναι ένα είδος υποταγμένων εξτρεμιστών των μέσων: η κατοχή της δύναμης γι αυτούς είναι το μοναδικό κριτήριο για να δοθεί ο λόγος σε κάποιον και να παρθεί από κάποιον άλλον· πράττουν σαν υπηρεσία της καθαριότητας των μέσων: ό,τι δεν προσαρμόζεται στην παγκόσμια κυρίαρχη άποψη τους είναι ανυπόφορο, υφίσταται στιγματισμό και τη σημειολογική τρομοκρατία, και γίνεται προσπάθεια, με όλα τα δυνατά μέσα των ΜΜΕ και όλα τα διανοητικά αδύναμα μέσα των ιδίων, να απομακρυνθεί από το «κοινό» και με αυτόν τον τρόπο και από την «πραγματικότητα». Χρησιμοποιούν την ικανότητα να φλερτάρουν την κοινή γνώμη και να προσποιούνται πως κατέχουν την κριτική απόσταση, η οποία από την κοινή γνώμη είναι απομακρυσμένη τόσο όσο η κοινή γνώμη μπορεί να αντέξει.

Ας επαναλαμβάνουμε το ερώτημα: Είναι δυνατών να προστατευθούν οι ηθικές αρχές στα μέσα από την λογική του κέρδους; Μπορούν σήμερα οι δημοσιογράφοι να παίξουν ένα σημαντικό και ουσιαστικό ρόλο; Ναι – εάν μπορούν να ζητήσουν το δικαίωμα για την αληθινή πληροφορία και για τις κερρώσεις της προμελετημένης σιωπής ή του αναποδογυρίσματος των πληροφοριών· εάν τους ενδιαφέρει η ανάπτυξη της ικανότητας των χρηστών των μέσων, μέχρι να αποκτήσουν όλοι τα προσόντα να εξετάζουν τις πληροφορίες με κρίση. Ναι – αν αντισταθούν στην κατάσταση που επικρατεί στα μέσα στην εποχή της παγκοσμιοποίησης όπως την περιγράψαμε προηγουμένως.

Οι δημοσιογράφοι από τα Βαλκάνια θα έπρεπε να έχουν και μια ιδιαίτερη αποστολή. Θα μπορούσαν δημιουργώντας μια σταθερή και υπεύθυνη σχέση μεταξύ των μέσων να συμβάλουν στην συγκρότηση της περιοχής των Βαλκανίων, να ενθαρρύνουν τη βασική ανάγκη να αφιερωθούν οι λαοί των Βαλκανίων στα Βαλκάνια, δηλαδή, να καλλιεργηθεί στα ίδια τα Βαλκάνια η ανάγκη της βαλκανικής ενότητας και συμμαχίας, το αίσθη-

μα της ιστορικής μοίρας που συνδέει τους βαλκανικούς λαούς, για να διωχτεί η ανώριμη και η συμφεροντολογική αυτάρκεια, που δεν επιτρέπει στα Βαλκάνια να σταθεροποιηθούν και να ολοκληρωθούν από μόνα τους, και όχι σαν αντικείμενο της αναγκαστικής ολοκλήρωσης των προηγούμενων αποσπασμένων και απομονωμένων μέρων της περιοχής. Οι κάτοικοι των Βαλκανίων πρέπει να ψάχνουν τη δική τους την περίπλοκη εθνική, βαλκανική, μεσογειακή και ευρωπαϊκή ταυτότητα πρωτ απ όλα στον πάμπλουτο πολιτισμό των Βαλκανίων που από τα αρχαία χρόνια μέχρι τώρα το δημιουργούν όχι μόνο τα πολλά γνωστά πρόσωπα, αλλά και η βαλκανική «λαϊκή ιδιοφυΐα». Τα Βαλκάνια έδωσαν στην Ευρώπη τα θεμέλια της με τον ελληνικό πολιτισμό που υποχρεώνει. Τα Βαλκάνια αντλούσαν άμεσα και στην Ευρώπη μετέφερναν από την ανατολική Μεσόγειο της πηγές του Χριστιανισμού. Τα Βαλκάνια είναι ένα απαραίτητο μέρος της ταυτότητας της Ευρώπης, όπως και η ταυτότητα των Βαλκανίων είναι ασυζήτητα ευρωπαϊκή. Η Ευρώπη είναι υπεύθυνη για τα Βαλκάνια και υποχρεωμένη να δημιουργήσει το ευρωπαϊκό κόντεξτ των Βαλκανίων. Η υπευθυνότητα των Βαλκανίων για την Ευρώπη είναι πρωτ απ όλα η υποχρέωση των κατοίκων της Βαλκανικής να ακολουθούν τα ιδανικά τα οποία έπλατταν και τα οποία προωθούσαν οι καλύτεροι κάτοικοι της Βαλκανικής, οι σοφοί και οι άγιοι των Βαλκανίων, και με αυτόν τον τρόπο να αυξάνουν τους λόγους για περηφάνια και να μειώνουν τους λόγους για ντροπή που συνδέονται με την Βαλκανική και με τους κατοίκους της.

Σ όλα αυτά οι δημοσιογράφοι της Βαλκανικής μπορούν να παίξουν ένα σημαντικό ρόλο. Το δίκτυό τους πρέπει να είναι ευαίσθητο στο θέμα της βαλκανικής μας υπευθυνότητας για τα Βαλκάνια. Πρέπει να είναι ένα δίκτυο που θα πιάνει την αλήθεια και όχι το κοινό.

Ο οικοδεσπότης μας, η Ελλάδα, σαν γονιός της Ευρώπης, έχει το δικαίωμα και την τιμή να μας καλέσει σ ένα τέτοιο συνέδριο, στη χρονιά που η ολυμπιακή δάδα και το πνεύμα του ολυμπισμού επιστρέφουν εδώ απ όπου ξεκίνησαν την αρχαία εποχή εκείνη όταν οι άνθρωποι ήθελαν να βαδίζουν μαζί με τους θεούς. Είμαι σίγουρος ότι την κάθε παρόμοια ευγενική προσπάθεια θα στηρίζει όλος ο σερβικός λαός που φέτος γιορτάζει τα 200 χρόνια της Σερβικής επανάστασης κάτω από την ηγεσία του «Βόζντ» Καρα Γιώργη Πέτροβιτς, ένας λαός που πάνω στο μαρτυρικό του αίμα την καριέρα τους την έκαναν αμέτρητοι δημοσιογράφοι και εξπέρ καθοδηγούμενοι μόνο με τη λογική του κέρδους.

Εισήγηση στο συνέδριο «Τα μέσα και η παγκοσμιοποίηση», με την ευκαιρία της συγκρότησης του δικτύου των δημοσιογράφων της Δυτικής Βαλκανικής (Κέρκυρα, Ελλάδα, 24 Ιανουαρίου 2004).

*Grundriß der Geschichte der Philosophie* von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe

**Богољуб Шијаковић**

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

***Ново издање Ибервегове Историје философије  
и Кант у средишту***

*Bogoljub Šijaković*

**The New Edition of Ueberweg's *History of Philosophy* and Kant in the Center**

The objectivity in the approach and the historical erudition as the characteristics of the old “Ueberweg” are enriched in the new edition with even greater professional reliability and encyclopedic abundance of information. The new “Ueberweg” demonstrates in a superior way the ambition to offer a view on philosophical teachings that is balanced as much as possible (“doxography” in the good sense of the word), to expose the problems of a given philosophical teaching in the historical and systematical manner with consistency, connectedness and clarity, to describe the original philosophical works quite in detail in terms of the contents, to present biographies of the philosophers sufficiently minutely, to point out precisely plenty of information on thematic and problem aspects, on the complete and versatile reception and the primary and secondary literature (not only that all important literature is now given extensively in terms of bibliography, but also the lack of clarity of the bibliographic information, present in the old editions, is now fixed). Beside the enormously magnified volume and certainly actual state of the research presented, the new “Ueberweg” has truly succeeded to present historical development of philosophy on a quite high academic level, and it did so with exceptional clarity, orderliness, and dispersion. For all reasons stated above, the new “Ueberweg” becomes an irreplaceable handbook for thorough study of philosophy in all its problem and historical aspects.

In particular, the article presents a review of the new volumes dedicated to the 18th century German philosophy with Kant in the center: Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, Hg., *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 5/1-2: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation · Schweiz · Nord- und Osteuropa*, Basel: Schwabe 2014, XXX+871 + XX+873-1677 pp.

*I.*

Један од најбољих општих прегледа историје философије свакако је „Ибервег“, који је према ауторовој замисли из Предговора првом издању (1862) требало да на објективан начин изложи „само оно битно, али и по могућности све што је битно“ (nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche). Њемачки филозоф **Фридрих Ибервег** (Friedrich Ueberweg, 1826–1871) познат је по својој изузет-

но јасно написаној *Логичи*<sup>1</sup> и још познатији по свом *Нацрту историје философије*<sup>2</sup>. Ово стандардно, објективистички писано дјело има посебно мјесто међу многобројним прегледима историје философије, и то наспрам тада конкурентних хегелијанских приказа једног **Швеглера** (Albert Schwegler, 1819–1857)<sup>3</sup> или **Ердмана** (Johann Eduard Erdmann, 1805–1892)<sup>4</sup>. Нехегелијански приступ историји философије није једина ни најважнија одлика Ибервега: рецензенти овог и рани оцјењивачи цјелокупног Ибервеговог дјела слагали су се да је његов *Нацрт историје философије* узоран по брижљивости и темељитости, да садржи обиље материјала, да су изречени судови одмјерени и непристрасни, што је, уз исцрпно наведену критичку литературу, учинило овај приручник веома употребљивим за самостално студирање историје философије и појединих философа.<sup>5</sup>

Од последње обраде Ибервеговог тома за антику<sup>6</sup> било је прошло 35 година када је **Паул Вилперт** (1906–1967) објавио концепт новог издања „Ибервега“<sup>7</sup>. Но прва објављена књига новог потпуно прерађеног издања, којег се на узоран начин подухватила издавачка кућа Schwabe из Базела а води га Хелмут Холцхај (Helmut Holzhey), изашла је тек 1983, наиме наведени трећи том за антику (в. нап. 5)<sup>8</sup>, који садржи досад најопсежнији приказ *Старе Академије* уопште (стр. 1-174, наспрам неких 6 страна у претходном издању) из пера **Ханса Јоахима Кремера** (1929–2015), челника тибингенске интерпретације Платоновог „неписаног учења“, затим изузетну синтезу у поглављу о *Аристотелу* (стр. 175-457) минхенског ординаријуса за класичну филологију **Хелмута Фласхара** (\*1929) и коначно исцрпан приказ *Перипатоса* на челу са Теофрастом (стр. 459-599, наспрам неких

<sup>1</sup> *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn: Adolph Marcus 1857, <sup>5</sup>1882.

<sup>2</sup> *Grundriß der Geschichte der Philosophie vom Thales bis auf die Gegenwart* I-IV, Berlin: Mittler & Sohn 1862-1866; велики број прерађених и проширених издања: I-V, <sup>12</sup>1924-1928. Од првог до дванаестог издања овај приручник је нарастао са 700 на преко 3700 страна.

<sup>3</sup> *Geschichte der Philosophie im Umriss: Ein Leitfaden zur Übersicht*, Stuttgart: C. Conradi 1848, <sup>2</sup>1855, <sup>3</sup>1857, <sup>4</sup>1861; hg. v. R. Koeber <sup>16</sup>1905; на овај уџбеник се више него ослонио наш **Димитрије Матић** (1821-1884), *Историја философије* по дру А. Швеглеру I-II, Београд: Државна штампарија 1865.

<sup>4</sup> *Grundriß der Geschichte der Philosophie* I-II, Berlin: Hertz 1866, <sup>2</sup>1869, <sup>3</sup>1878; bearb. v. B. Erdmann, Berlin, Halle <sup>4</sup>1895-1896; bearb. v. F. Clemens, Berlin 1930.

<sup>5</sup> Више о томе видјети у уводнику за први штампани том новог издања „Ибервега“: Walter J. Tinner, „Zum Gesamtwerk“, у: H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*: „Die Ältere Akademie“ von **Hans Joachim Krämer**, „Aristoteles“ von **Hellmut Flashar**, „Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit“ von **Fritz Wehrli**, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1983, IX-XX. – Кратку оцену „Ибервега“ дао је у својој дисертацији **Бранко Бошњак** (1923-1996), *Povijest filozofije kao nauka: Problem metodologije i predmeta*, Zagreb: Naprijed 1958, 115-116; на истом мјесту аутор се осврнуо и на Швеглера (стр. 72) и Ердмана (стр. 77-79).

<sup>6</sup> F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Erster Teil: *Die Philosophie des Altertums*, hg. v. **Karl Praechter**, Berlin: Mittler & Sohn <sup>12</sup>1926, XX+671+253\* стр., неколика пута прештампавано. Двије године након тога **Вилхелм Нестле** (1865-1959) је дао последњу њемачку обраду монументалне **Целерове** [1814-1908] историје грчке философије: Eduard Zeller, *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig: Reisland 1883, <sup>2</sup>1886, <sup>3</sup>1889, <sup>4</sup>1893, <sup>5</sup>1898, <sup>6</sup>1901, <sup>7</sup>1905, <sup>8</sup>1907, <sup>9</sup>1908; bearb. v. F. Lortzing <sup>10</sup>1911, <sup>11</sup>1914; bearb. v. Wilhelm Nestle <sup>13</sup>1928 = 1931, 1948, 1950; Aalen: Scientia <sup>14</sup>1971; <sup>1</sup>1883 = Essen: Magnus-Verlag 1984.

<sup>7</sup> P. Wilpert, „Editionsbericht: Die Neugestaltung des ‘Ueberweg’“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961) 85-99.

<sup>8</sup> У међувремену је изашло друго, проширено издање: H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, „Die Ältere Akademie“ von **Hans Joachim Krämer**, „Aristoteles“ von **Hellmut Flashar**, „Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit“ von **Fritz Wehrli**, **Georg Wöhrle**, **Leonid Zhmud**, Basel: Schwabe 2004, 709 стр.

7 страна у претходном издању) од стране циришког професора **Фрица Верлија** (1902–1987), иначе приређивача мјеродавног критичког издања филозофа Аристотелове школе.

Потом је 1994. изашао четврти том за антику (у двије књиге са заједничком пагинацијом), који обрађује *хеленистичку филозофију* у стриктном смислу (на 1272 стране наспрам 80-ак страна претходног издања). Након кратког а садржајног увода о *хеленистичкој филозофији уопште* (стр. 1-28) у коауторству **Хелмута Фласхара** и **Волдемара Герлера** (\*1933), класичног филолога из Зарбрикена, слиједи поглавља о *Епикуру, његовој школи и Лукретију* (стр. 29-490) од класичара из Вирицбурга **Михаела Ерлера** (\*1953), о *Стои* (стр. 491-716) од **Петера Штајмеца** (1925–2001), класичара из Зарбрикена, о *Старијем пиронизму, Млађој Академији и Антиоку из Аскалона* (стр. 717-989) од **Волдемара Герлера** и најзад поглавље о *Кикерону* (стр. 991-1168), које је до пола урадио професор филозофије из Бохума **Гинтер Гавлик** (\*1930) а због његове болести преузео и завршио **Волдемар Герлер** (на крају су грчки и латински глосар, стр. 1169-1171 и 1172-1173, предметни и именски регистар, стр. 1174-1183 и 1184-1269, и попис коришћених папируса, стр. 1270-1272).<sup>9</sup>

Затим се 1998. појавила *прва књига другог тома* за антику посвећена *софистици, Сократу и сократовцима, математици и медицини*.<sup>10</sup> Професор **Цорн Керферд** (1915–1998) из Манчестера и **Хелмут Фласхар** написали су *прво* поглавље о *софистици* (стр. 1-137), у *другом* поглављу професор **Клаус Деринг** (\*1938) из Бамберга бави се *Сократом, сократовцима и традицијом коју су утемељили* (стр. 139-364), док је **Ханс-Јоахим Вашкис** (1939–2014) из Кила аутор поглавља трећег о *математичким писцима* (стр. 365-453), гдје су представљени почети грчке математике, Еуклид, Архимед, Аполоније из Перге, Папос из Александрије и Диофант, а *медицинске писце*, наиме хипократовске списе најприје уопште а потом засебно, приказала је у *четвртном* поглављу (стр. 455-485) **Каролин Озер-Гроте** (\*1965) из Констанца (на крају књиге су грчки глосар, стр. 487-489, предметни и именски регистар, стр. 490-496 и 497-540).

*Друга књига другог тома*, коју је у потпуности заузео **Платон**, појавила се најзад 2007.<sup>11</sup> Повјерење да на својим плећима изнесе Платона добио је, након изненадне смрти Конрада Гајзера (Gaiser, 1929–1988), ординаријус из Вирицбурга **Михаел Ерлер** (\*1953), који је на близу 800 страна дао изузетно подробан и рекапитулишући приказ свих аспеката ненадмашне и утицајне Платонове мисли. Треба посебно истаћи да је нова парадигма у изучавању Платона која узима у обзир његово „неписано учење“ овдје уважена уравнотежено и контекстуализовано.

<sup>9</sup> H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 4/1-2: *Die hellenistische Philosophie: „Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez“ von Michael Erler, „Die Stoa“ von Peter Steinmetz, „Älterer Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon“ von Woldemar Görler, „Cicero“ von Günter Gawlick und Woldemar Görler*, Basel: Schwabe 1994, XXVIII+1272 стр. – В. мој приказ: *Луца* XIII/1-2 (1996) 167-169; прештампано у Б. Шијаковић, *Огледање у контексту*, Београд 2011, 1007-1010.

<sup>10</sup> H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 2/1: *Sophistik · Sokrates · Sokratik · Mathematik · Medizin* von Klaus Döring, Hellmut Flashar, George B. Kerferd, Carolin Oser-Grote, Hans-Joachim Waschkies, Basel: Schwabe 1998, XIV+540 стр. – В. мој приказ: *Луца* XX/2 (2003) 310-312; прештампано у Б. Шијаковић, *Огледање у контексту*, Београд 2011, 960-964.

<sup>11</sup> H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 2/2: *Platon* von Michael Erler, Basel: Schwabe 2007, VIII+792 стр.

Изашао је и први том за антику (у двије књиге) 2013, чији је предмет *рана грчка философија*, а који су приредили **Хелмут Флашар**, **Дитер Бремер** и **Георг Рехенауер**.<sup>12</sup> Овај том, којим је комплетиран (укупно близу 4500 страна) преглед грчке философије у предхришћанској ери, ишчекивали смо такође са занимањем, због комплексности и могуће нове синтезе. Након програмског уводног текста „Философија и њена историја“ (као претходни отисак био је приложен уз прву књигу другог тома 1998) из најпозванијег пера – **Гадамеровог** (1900–2002), слиједи неколико веома корисних начелних и методолошких текстова, међу којима: „Историја истраживања и начела излагања“ и „Поријекло философије код Грка“ од Д. Бремера (\*1938), „Рана грчка философија и Оријент“ од Валтера Буркерта (Walter Burkert, 1931–2015), „Изражајни облици ране грчке философије“ од Андреаса Пацера (Patzet, \*1943), „Доксографска традиција“ од Леонида Жмуда (Жмудь, \*1956). Затим у уједначеном ритму теку излагања о Талесу, Анаксимандру и Анаксимену (Niels Christian Dührsen), Ксенофану (Thomas Schirren), Питагори и питагоровцима (Жмуд), Пармениду, Зенону и Мелису (Manfred Kraus), Хераклиту (Бремер и Roman Dilcher), Кратилу и хераклитовцима (Бремер), Емпедоклу (Oliver Primavesi), Анаксагори, Архелају, Диогену из Аполоније и Леукипу и Демокриту (Рехенауер), од којих бих скренуо пажњу на приказе Питагоре, Парменида, Хераклита и Емпедокла (посебно због новопронађеног Емпедокловог текста у папирусу из Стразбура: P. Strasb. gr. inv. 1665-1666). На крају је прегледни и везивни Бремеров текст „Од раних философа ка софистима“, и наравно регистри.

Већ испољена намјера да се посебно истакне аспект континуитета у мисаоном ходу од Платона преко Старе Академије, Аристотела, Перипатоса и хеленизма до новоплатонизма требало би да кулминира у преосталом *петом* тому за антику, посвећеном *Философији у доба Царства и у позној антици* (у изради)<sup>13</sup>.

## 2.

Ново издање „Ибервега“, мада настоји да се стриктно ограничи на оно што је философски релевантно, карактерише својеврсна „гигантоманија“: планирано је у 40 томова (од којих многи у двије књиге) и на око 40.000 страна! Поред наведених пет томова (у девет књига) за *антику*, слиједи пет планираних томова за *средњи вијек*: прва књига првог тома изложиће „Философију у Византији“ (припрема је Георги Каприев, \*1960, из Софије), а друга књига првог тома „Јеврејску философију“ (прир. Yosef Schwartz); томови од другог до петог посвећени су философији од седмог до једанаестог вијека (прир. John Marenbon), дванаестог (прир. Ruedi Imbach, Thomas Ricklin), тринаестог (прир. Peter Schulthess, Alexander Brungs, Vilem Mudroch; излази почетком 2017. у двије књиге на око 1800 страна) и четрнаестог вијека (прир. Ruedi Imbach, Gernot Michael Müller). Изашао је први (2012)<sup>14</sup> од четири тома „Философије у исламском свијету“ (прир. Ulrich Rudolph, Renate Würsch, An-

<sup>12</sup> H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 1/1-2: *Frühgriechische Philosophie*, hg. von **Helmut Flashar**, **Dieter Bremer**, **Georg Rechenauer**, Basel: Schwabe 2013, LIX+1061 стр.

<sup>13</sup> H. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Band 5/1-2: *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hg. von **Christoph Horn**, **Christoph Riedweg**, **Dietmar Wyrwa**. Један од приређивача (Wyrwa) саопштио ми је да се објављивање може очекивати 2017.

<sup>14</sup> *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1: **Ulrich Rudolph** unter Mitarbeit von Renate Würsch, Hg., 8.-10. Jahrhundert, Basel: Schwabe 2012, XXXV+612 стр.

ke von Kügelgen). „Философија ренесансе и хуманизма“ обухватиће три тома (прир. Gernot Michael Müller, Enno Rudolph). У потпуности су објављене серије „Философија XVII вијека“ у четири тома (осам књига, око 4800 страна, 1988–2001)<sup>15</sup> и „Философија XVIII вијека“ у пет томова (осам књига, око 5000 страна, 2004–2016)<sup>16</sup>. „Философија 19. вијека“ је у изради (седам томова у бар дупло више књига), а „Философија 20. вијека“ је у фази планирања. Овоме треба додати и три тома серије „Философија у источној Азији“ (Индија; Кина; Кореја и Јапан).

## 3.

**Grundriß der Geschichte der Philosophie** begründet von Friedrich Ueberweg (völlig neubearbeitete Ausgabe hg. v. Helmut Holzhey): **Helmut Holzhey, Vilem Mudroch**, Hg., *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 5/1-2: **Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation · Schweiz · Nord- und Osteuropa**, Basel: Schwabe 2014, XXX+871 + XX+873-1677 стр.

Пети том серије „Философија XVIII вијека“ посвећен је развоју философије у земљама њемачког језика (Свето римско царство њемачког народа, постојало до 1806), у Швајцарској, Скандинавији, Пољској, Мађарској и Русији. У писању двадесет поглавља (рашчлањених на 73 потпоглавља) учествовало је шездесеттроје аутора. *Прво* поглавље „Институционални услови философије и облици њеног посредовања“ (стр. 1-60) обрађује пут ка просвјетитељству на универзитетима (посебно успон философског факултета и философије), вануниверзитетске институције и регионалне центре просвјетитељства, инстанције посредовања просвјетитељског мисаоног блага и његове критике, као и језике, преводе и литерарне форме философије. *Друго* поглавље (стр. 61-101) излаже *томазијанизам* у Халеу, Јени и Лајпцигу, наиме учења следбеника Кристијана Томазијуса (Christian Thomasius, 1655–1728) као инспиратора њемачког просвјетитељства. *Кристијан Волф* (Christian Wolff, 1679–1754), најзначајнији њемачки философ у периоду између Лајбница и Канта (дценијама је на њемачким универзитетима владала Лајбниц-Волфова школска философија), и волфијанизам садржај су *треће* поглавља (стр. 103-236): Михаел Албрехт (Michael Albrecht, \*1940) из Трира дао је исцрпан опис Волфовог живота и дјела, детаљан и разуђен приказ његовог учења и утицаја (стр. 109-157); оvdје треба истаћи и ауторове приказе *Баумгартена* (Alexander Gottlieb

<sup>15</sup> **Grundriß der Geschichte der Philosophie** begründet von Friedrich Ueberweg (völlig neubearbeitete Ausgabe hg. v. Helmut Holzhey): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts: Die europäische Philosophie der frühen Neuzeit*, Band 1/1-2: **Jean-Pierre Schobinger**, Hg., *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basel: Schwabe 1998, LXIII+1142 стр.; Band 2/1-2: **Jean-Pierre Schobinger**, Hg., *Frankreich und Niederlande*, 1993, XXXIII+1144 стр.; Band 3/1-2: **Jean-Pierre Schobinger**, Hg., *England*, 1988, XXXIV+874 стр.; Band 4/1-2: **Helmut Holzhey, Wilhelm Schmidt-Biggemann**, Hg., *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation · Nord- und Ostmitteleuropa*, Unter Mitarbeit von Vilem Mudroch, 2001, XXIV+1507 стр.

<sup>16</sup> **Grundriß der Geschichte der Philosophie** begründet von Friedrich Ueberweg (völlig neubearbeitete Ausgabe hg. v. Helmut Holzhey): *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 1/1-2: **Helmut Holzhey, Vilem Mudroch**, Hg., *Grossbritannien, Nordamerika, Niederlande*, Unter Mitarbeit von Daniel Brühlmeier, Francis Cheneval und Simone Zurbuchen, Basel 2004, 1328 стр.; Band 2/1-2: **Johannes Rohbeck, Helmut Holzhey**, Hg., *Frankreich*, Basel 2008, XXXVIII+1044 стр.; Band 3: **Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother**, Hg., *Italien*, Basel 2011, XXXV+456 стр.; Band 4: **Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother**, Hg., *Spanien, Portugal, Lateinamerika*, Basel 2016, XIV+436 стр.; Band 5/1-2: **Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation · Schweiz · Nord- und Osteuropa**, Basel: Schwabe 2014, L+1677 стр.

Baumgarten, 1714–1762), толико заслужног за естетику (*Aesthetica* I-II, 1750–1758), и чију „Метафизику“ (*Metaphysica*, 1739) је као компендијум за своја предавања користио Кант до краја живота, као и *Мајера* (Georg Friedrich Meier, 1718–1777), кога је Кант за своја предавања из логике користио 40 година. „Центри, ликови и струјања просвјетитељске философије у другој половини XVIII вијека“ (стр. 237-447) представљени су у *четвртом* поглављу, гдје по значају треба истаћи приказе *Рајмаруса* (Hermann Samuel Reimarus, 1694–1768), *Лесинга* (Gotthold Ephraim Lessing, 1729–1781) и *Менделсона* (Moses Mendelssohn, 1729–1786), као и приказ деизма и радикалне критике религије. *Пето* поглавље „Философија и теологија“ (стр. 449-517) обрађује оновремену протестантску волфијанску теологију, „неологију“ и католичку философију и теологију. У *шестом* поглављу „Од пијетизма до спора око пантеизма“ (стр. 519-631) истичу се *Хаман* (Johann Georg Hamann, 1730–1788), *Хердер* (Johann Gottfried Herder, 1744–1803) и *Јакоби* (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743–1819). Политичка философија, наиме „Природно право, држава и политика пред Француску револуцију“ (стр. 633-713), предмет је *седмог* поглавља, а *осмо* поглавље је антрополошко – „Човјек: физиологија, антропологија, педагогија, историографија“ (стр. 715-818), и као такво је важно за разумијевање предуслова и контекста Кантових предавања из антропологије. Прва књига овог тома завршава се *деветим* поглављем „Физика и математика, хемија“ (стр. 819-871).

Након *десетог* поглавља „Нове философске концепције између Волфа и Канта“ (стр. 873-922) долази средишње и најважније, *једанаесто* поглавље „Кант и кантовство“ (стр. 923-1221). Пошто су наведена сва релевантна издања Кантових списа и описано стање рукописног наслеђа, реконструисана биографија и дат детаљан синопсис свих важнијих Кантових списа, слиједи излагање Кантовог учења (стр. 978-1061), уобичајено подијељено на предкритичку и критичку философију. Вилим Мудрох показује да се Кантово философско стваралаштво између 1749. и 1780. креће у оквирима лајбниц-волфовске философије и да тада на Кантово схватање методологије утичу Ламберт (Johann Heinrich Lambert) и Њутн (Issac Newton), у теорији искуства Лок (John Locke), у вези с проблемом каузалитета Хјум (David Hume), у философији морала Русо (Jean-Jacques Rousseau), а за теорију моралног чула Хачисон (Francis Hutcheson). Посебно је приказан прелаз ка критичкој философији с тежиштем на инаугуралној дисертацији *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis* (1770). Кантова критичка философија изложена је кроз четири подручја: теоријска философија, практичка философија, естетика и телеологија, антропологија. Теоријска философија обухвата трансценденталну философију (Dietmar H. Heidemann) и метафизику науке о природи (Мудрох). Хајдеман детаљно објашњава шта све за Канта значи *критика*, посебно критика метафизике, шта су извори и моћи сазнања, говори о чистом и емпиријском сазнању, о аналитичким и синтетичким судовима, о трансценденталној теорији чисте чулности и чистог разума, о трансценденталном идеализму свих појава, о систему чистог ума и о систему философије, веома јасно тумачећи мноштво проблема Кантове *Критике чистог ума* (1781), тог тешког, прегнантног и донекле стилски немарно написаног епохалног дјела свјетске философије. У оквиру практичке философије прво је приказана философија морала (Beatrix Himmelmann), гдје се објашњавају принцип морала, категорички императив, дедукција моралног закона и слободе, највише добро и

антиномија практичног ума, учење о постулатима чистог практичног ума и учење о врлини (средиште је наравно *Критика практичног ума*, 1788). Потом је Волфганг Шредер (Wolfgang M. Schröder) изложио Кантову философију права, философију политике и философију историје, а Фридо Рикен (Friedo Ricken) философију религије. Химелманова се подухватила Кантове естетике и телеологије, ослањајући се не само на *Критику моћи суђења* (1790) него и на предкритичка схватања и тематизујући принцип сврховитости, лијепо, узвишено, дедукцију естетских судова, интерес за лијепо, лијепу умјетност и последњу сврху природе, док је Јохен Бојановски (Jochen Bojanowski) обрадио Кантову антропологију (*Антропологија у прагматичком погледу*, 1798), из које је Кант држао предавања више од 20 година и која је актуелна не само ради објашњења генезе модерне философске антропологије. Најзад, Кантов утицај изложили су Холцхај и Мудрох: рецепција у Њемачкој до око 1820, рана рецепција у Великој Британији, Холандији и Француској, новокантовство, њемачка метафизичка интерпретација 1920их година, Велика Британија и Сјеверна Америка у XIX и XX вијеку. У наставку овог поглавља обрађено је рано кантовство, Кантови следбеници, еклектичка рецепција Канта у антрополошкој перспективи, затим Кантови противници (најважнији су Еберхард [Johann August Eberhard] и Шулце [Gottlob Ernst Schulze]) и кантовски системски приступи, гдје се истиче Рајнхолд (Karl Leonhard Reinhold), који је имао изричиту намјеру да главне резултате Кантове философије елаборира као систем и примијени на различите области. На крају је дата одабрана секундарна литература за једанаесто поглавље.

„Друштво, држава и економија на крају XVIII вијека“ (стр. 1223-1312) предмет су *дванаестог* поглавља, гдје су обрађени социјални и политички положај жене, социјалне утопије, расправе око Француске револуције, природно и државно право у доба револуције и политичка економија. Посебно је интересантно *тринаесто* поглавље „Теорије умјетности и философија пјесника“ (стр. 1313-1373), већ по личностима: Виланд (Christoph Martin Wieland), Винкелман (Jochan Joachim Winckelmann), Мориц (Karl Philipp Moritz), Гете (Johann Wolfgang von Goethe), Шилер (Friedrich von Schiller). У *четрнаестом* поглављу обрађени су „Почети спекулативног идеализма“ (стр. 1375-1422), наиме прелаз ка посткантовској системској философији у последњој деценији XVIII вијека (етаблирање Ја-философије са Фихтеовим учењем о науци, Шелингов прикључак на Фихтеа и окретање философији природе, Хегелов неортодоксни пут ка посткантовској системској философији) и философске идеје у поетском дјелу Фридриха Шлегела (Friedrich Schlegel), Новалиса (Friedrich von Hardenberg) и Хелдерлина (Friedrich Hölderlin). *Петнаесто* поглавље „Историографија књижевности и философије“ (стр. 1423-1443) акценује историју философије (као сада важну, теоријски и методолошки утемељену дисциплину) са великим синтетичким приказима Брукера (J. J. Brucker), Тидемана (D. Tiedemann), Тенемана (W. G. Tennemann) и Булеа (J. G. Buhle), који су били изванредан повод за Хегелову разорну критику у *Предавањима из историје философије*.

У другом дијелу овог тома обрађена је Швајцарска у *шеснаестом* (стр. 1445-1485), Скандинавија у *седамнаестом* (стр. 1487-1530), Пољска у *осамнаестом* (стр. 1531-1587), Мађарска у *деветнаестом* (стр. 1589-1617) и Русија у *двадесетом* (стр. 1619-1645) поглављу (у овом последњем поглављу најважнији су Ломоносов, Скаварода, Радишчев и Прокопович). На крају су индекси (стр. 1647-1677).

## 4.

Објективност у приступу и историјска ученост као карактеристике старог „Ибервега“ обогаћене су у новом издању још већом стручном поузданошћу и енциклопедијским богатством информација. Нови „Ибервег“ супериорно демонстрира амбицију да се понуди један што је могуће више избалансиран приказ учења („доксографија“ у добром смислу те ријечи), да се проблеми једног философског учења историјско-систематски изложе конзистентно, повезано и прегледно, да се садржински прилично детаљно опишу изворна философска дјела, да се довољно детаљно изложе биографије философа, да обиље информација о тематско-проблемским аспектима, о цјеловитој и свестраној рецепцији и примарној и секундарној литератури буде предочено на прегледан начин (сада је не само библиографски исцрпно дата сва важнија литература, него је и мана непрегледности библиографских информација присутна у старим издањима исправљена). Осим што је енормно увећан обим и наравно дато актуелно стање истраживања, нови „Ибервег“ је заиста успио да постигне да на веома високом научном нивоу историјски развој философије прикаже изузетно прегледно, систематично и разуђено. Из свих наведених разлога ново издање „Ибервега“ постаје незамјенљив приручник за темељно изучавање философије у свим њеним проблемско-историјским аспектима.



*Diary of the Council: Reflections from the Holy and Great Council at the Orthodox Academy in Crete, June 17–26, 2016*

Bishop Maxim of Western America, Sebastian Press, 2016. 144 pp.

Rev. **Daniel Mackay**

***A Chronicle and Answer for Orthodox Christians Inquiring  
about the 2016 Great and Holy Council  
from One Who Was There***

*The Council is an experience that uses the yeast of the Holy Trinity  
to leaven the whole lump of history.*

Receiving the precious pearl of Holy Scripture, the Church makes the most of its Divine revelations through two millennia of patristic commentary that teaches us *how* to read Scriptures, for the Orthodox Church is the Church of Holy Scripture. The Church also teaches us how to understand iconography, as a recent publication, *The Art of Seeing: Paradox and Perception in Orthodox Iconography* reminds us, for it is the Church of He Who came not only as *Logos* but as *Icon* of the Father. Similarly, the Church offers commentary on the Fathers because it is the Church of the Fathers. Should we not look for, then, instruction on how to understand the Councils from the same Church that is also the Church of the Councils?

His Grace Bishop Maxim of the Serbian Diocese of Western America certainly thinks so, and thank goodness that he does, for he has bequeathed to posterity an eyewitness record of the Great and Holy Council of Crete, 2016, the first synodal gathering of hierarchs from all churches in centuries. Bishop Maxim, ever mindful of the charismatic event of the Council, appropriately timed to begin with Pentecost, reflects theologically, philosophically, personally, and even poetically on an event whose participants he describes as having “the realism of theological witnessing, and not ideological platitudes. We grasped that the Council is a “paschal” passage and ascetic *podvig* (effort), that it is not a self-explanatory event, but that its gifts are attained through asceticism.”

What enhances the value of this document are not only the personal reflections of a participant and eyewitness to ecclesial history, but the way that he teaches the reader how to understand the present Council through the lens of those Councils that have come before. Interpreting the Council as a manifestation of Christ’s care for his flock, the author imitates our Lord, Who does not take apart, but builds up His Church. So Bishop Maxim does not take apart the Council with criticism and cynicism, but builds up, revealing the strata of the present as resting upon a foundation of earlier charismatic events. “The Council,” he writes, “is not a conference of administrative directors or experts, but a gathering of Bishops: those who have an empirical function of spiritual paternity. Those moments, in which individualism and the daily routine are forgotten, are perhaps the

only moments in which we truly learn what conciliarity *is*. Those conciliar moments bring with them questions that surpass all answers.”

Revealing to us the conciliarity of the Council, the author provides a response to the critics, which have included monks from the Holy Mountain, bloggers, the creators of youtube videos, and concerned and critical clergy and laity who, as is often recounted, reverence the Ecumenical Councils but do not read their proceedings. For example, some have balked at the long-prepared for Council because of the criticism aimed at it, yet Bishop Maxim educates that “At the Third Ecumenical Council (431), Emperor Theodosius sent his envoy Candidian and positively indicated what his obligations were at the Holy Council: to remove the laity and monastics—in the event they come to Ephesus to disrupt the peace; to insure peace in the city and safety at the Council; to make sure that the difference in opinions which might occur among the members of the Council not grow into impassioned disputes, but that everyone could peacefully express their opinion without fear or restraint so that after any softer and louder discussions, after each question, the Bishops would be able to come to one-minded decisions. Finally, it was up to him to prevent anyone from leaving the Council without reason, and to be careful that no other theological discussion be started apart from the one for which the Council was called, and also that private questions could not be initiated or discussed.”

Not only have previous Councils faced criticism from monastics and laity, but previous Councils were frustrating affairs, far more so than the Cretian Council: “We should be opposed to an idyllic picture of the Councils. They always had unpredictable, usually distressing moments, as the famous Russian historian Bolotov soberly speaks of them: “The Second Ecumenical Council in 381 in Constantinople completely met the ideal: neither the emperor was present nor his representatives. This is was in the true sense of the word a ‘council of hierarchs.’ Still, even here things were not completely quiet and peaceful: some of the meetings resembled, to St. Gregory the Theologian, a council of herons.”

This Council, according to Bishop Maxim, modified its documents and adjusted his proclamations in response to discussions, concerns, affirmations, and objections. It was *through* dialogue that the Holy Spirit facilitated the important pronouncements, “for the first time in the history of Councils,” the articulation of Orthodox Christian *Eucharistic* ecclesiology and *personalistic* anthropology. “The *Eucharistic* identity of the Church is strongly underlined, and the *personal* dimension of man is affirmed. It is explicitly said that the Eucharist comprises “the essence of the conciliar work of the Church’s body, as well as authentic affirmation of truthfulness of the Church’s faith.” Here then is one contribution of the Council’s theology of the 21st century.” Poignantly, even as the Council facilitated the opportunity for the Serbian and Romanian Orthodox churches, who have a disagreement, to sit down during the Council and work toward resolution and reconciliation, Bishop Maxim wonders at the lack of opportunity for the Church of Antioch to so resolve its dispute with the Church of Jerusalem in the midst of the Council due to Antioch’s absence. It is the presence of the Holy Spirit that heals. Perhaps to expect healing before action voids the opportunity of the Holy Spirit healing in the midst of a Godly action? For, “the greatness of Orthodoxy does not consist in wanting to do something, but in revealing the wealth of grace that lives eucharistically in the Church.” Every day the Council met the Divine Liturgy was served, ensuring that the Council ex-

isted eucharistically, further reinforcing its pronouncement about the Church's *Eucharistic* identity and manifesting "one of the functions of the Council," which is "to prevent divisions or to heal them."

The convening of the Council, which our hierarchs hope to follow up with successive Councils, is an *existential* phenomenon. It is the *existential* reality of the Church that most effectively reveals the many criticisms aimed at the council are ideological in nature and often based on an ignorance of previous Councils. Christ's teaching is not ideological, but life-saving; to reduce His life-giving presence to an ideological construct reveals a disconnection and wound that must be healed. "Every epoch and generation is called to live by the dogmas in its own manner," Bishop Maxim observes, "without introducing new dogmas." The dogmas of Christ contain a message that the Church reveals in history. "When the message that the Church sends is not only intellectual, ethical, or aesthetic, but primarily *existential*, it is then that she has the opportunity to satisfy the deepest quest, universal expectation, restlessness and demands of the world with which Christ as the Church is encountered in the Holy Spirit. It has to do with a "phenomenology of hope," with the longing for salvation and eternal life. Henceforth, so that the Christian culture is the expression of the ethos inspired by the Kingdom of God, this same culture must also have an orientation that is above contextual."

For example, some of have levied a criticism of the Council for asking autocephalous churches to appoint twenty-four bishops from each church to represent them, insisting instead that all Orthodox Christian bishops be invited. Disregarding for the moment the very practical obstacles to such a gathering in a time when the vast majority of bishops would be able to make such a journey due to contemporary means of conveyance and the ease of travel, such a position blatantly ignores that "From the Second Ecumenical Council (381) and thereafter, only metropolitans were invited to great Councils based on the following logic: the canonical representative of a conciliar institution was the bearer of the "consensus" of all the local Churches in an area (now patriarchates). The Emperor sent invitations not to every bishop but to the metropolitans to whom these bishops belonged." By assuming an ideological position divorced from the history of the Ecumenical Councils themselves, critics have conjured a chimera to antagonize the efforts of Orthodox hierarchs to obediently carry out their service.

As a representative of the Serbian Orthodox Church, Bishop Maxim's reflections often consider the Serbian Church's participation in the Council. Not only does he reveal the overstated expectations of the Church to pull out of the Council at the eleventh hour (a false report of which some have said led to Russia's non-participation), but he further corrects false ideological opposition to the Council by quoting the retired Bishop Atanasije of Herzegovina, who spoke a number of times at the Council. Bishop Atansije, on June 24<sup>th</sup>, addressed the misperception of his own spiritual father's (St. Justin of Chelije's) supposed opposition to such a Council:

Yesterday one of the brother bishops (a metropolitan) mentioned the name of Fr. Justin Popovich. I feel the need to clarify something. The book by Fr. Justin, *The Orthodox Church and Ecumenism*, does not fully express the thought of St. Justin of Chelije. That book, published in 1974 (in Serbian, Greek and Russian), does not do justice to him. Researching his archives, I have found some forty manuscript notes of Fr. Justin himself *On Orthodox Ecumenism* (we have published these as a separate book in Serbian and in English, *Notes on Ecumenism*, with photocopies of these forty manuscripts). Here Fr Justin speaks about an *Orthodox Theohu-*

---

*manistic Ecumenism*. You would be amazed at his expressions: “Divine-human ecumenism of Truth,” “catholic ecumenism,” “Trinitarian ecumenism of the whole world,” “ontological ecumenism,” etc.

In addition to Bishop Maxim’s personal reflections on the Council and his efforts to educate his readers about the proceedings of past Councils, *Diary of the Council* includes additional documents related to the Council, including the “Message of the Great and Holy Council of the Orthodox Church,” an important statement about fasting from Bishop Maxim and Bishop Grigorije of Herzegovina submitted to the Council, some addresses, such as that excerpted from Bishop Atanasije above, and two interviews with Bishop Maxim concerning the Council. This supplemental material helps to round out the booklet so that it is an accurate and inspiring testament from a witness of the first Great Council of the Holy Orthodox Church in over six hundred and fifty years.

**PHILOTHEOS International Journal for Philosophy and Theology**

*Published by*

Gnomon Center for the Humanities, Belgrade  
*in cooperation with*  
Sebastian Press, Los Angeles  
Center for Philosophy and Theology, Trebinje

*Call for papers:*

Unpublished papers in any language that the author may choose  
should be sent per E-mail to

prof. dr. Bogoljub Šijaković  
bsijakov@gmail.com

Pravoslavni bogoslovski fakultet  
“Philotheos”  
Mije Kovačevića 11b  
11060 Beograd  
Serbia

*All rights reserved.*

© Gnomon Center for the Humanities, Belgrade

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

1:2

**PHILOTHEOS** : International Journal for Philosophy and Theology /  
Founding Editor and Editor-in-Chief Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001)- .  
- Belgrade : Gnomon Center for the Humanities, 2001- . - 24 cm

Godišnje. - Uredni naslov na grčkom jeziku. - Tekst na svetskim jezicima.  
ISSN 1451-3455 = Philotheos  
COBISS.SR-ID 185353479

# PHILOTHEOS

ISSN 1451-3455

UDC 1:2

